

EL AMOR CONYUGAL ENTRE LA VIDA Y LA MUERTE. LA CUESTIÓN DE LAS TRES GRANDES ESTANCIAS DE LA UNIÓN (I)

PEDRO-JUAN VILADRICH

SUMARIO

I • UNA INQUIETANTE PARADOJA. **II** • LA CUESTIÓN ANTROPOLÓGICA Y SU CARÁCTER INTERDISCIPLINAR. **III** • LA INTUICIÓN DE UN ANTES Y UN DESPUÉS. DINÁMICA Y ESTRUCTURA. **IV** • CUATRO ASPECTOS DEL PROCESO AMOROSO DE CONYUGACIÓN. EL «TIEMPO» DEL AMAR DENTRO Y EN MEDIO DE LOS OTROS TIEMPOS HUMANOS. **V** • LA GENIAL DISTINCIÓN ENTRE UN *IN FIERI* Y UN *IN FACTO ESSE*. **VI** • DE CÓMO ENLOQUECIÓ LA IDEA DE MATRIMONIO EN LA TESIS CONTRACTUALISTA. **VII** • LA RECUPERACIÓN DEL PROCESO UNITIVO EN LA EXPERIENCIA DE AMAR. **VIII** • EL PAPEL DECISIVO DE LA «CONJUNTA» INTENCIONALIDAD VOLUNTARIA EN EL AMAR. **IX** • LA VERDAD CONYUGAL DE LA INTENCIÓN AMOROSA. LA ARTICULACIÓN ENTRE NUESTRA LIBERTAD Y LA NATURALEZA «PERSONAL Y ESPONSAL» DE NUESTRA SEXUALIDAD. **X** • LA REGLA CONTEMPORÁNEA DEL SIMPLE CONSENSUAR CUALQUIER CONTENIDO. **XI** • LA VETA DEL VÍNCULO CONYUGAL. **XII** • DE CÓMO LAS PERSONAS DEL VARÓN Y DE LA MUJER PUEDEN UNIRSE EN SUS CUERPOS SIN FUNDIRSE, CONFUNDIRSE, APROPIARSE Y PERDER SU PERSONALIDAD. ¿CÓMO DOS PERSONAS PUEDEN SER UNA SOLA CARNE? **XIII** • LA SOBERANÍA CONYUGAL. **XIV** • EL AMOR CONYUGAL NO ES COSA DE UNO, NI DE DOS, SINO DE TRES. LA TRIDIMENSIONALIDAD DEL ENTRELAZAMIENTO AMOROSO. **XV** • DESCUBRIR Y DISFRUTAR LA CO-INTENCIONALIDAD UNITIVA DEL AMOR CONYUGAL. **XVI** • «MI» HOMBRE O «MI» MUJER: ¿CUÁNDO Y POR QUÉ PODEMOS DECIRLE «MÍO» A NUESTRO AMADO SIN POR ELLO APROPIARNOS DE ÉL Y ANULARLO POSESIVAMENTE?

I. UNA INQUIETANTE PARADOJA

Parece ocurrirnos un hecho sorprendente. Quizás nunca hubo, como hoy, un interés tan masivo por las cuestiones relacionadas con el sexo y el amor. Además de la bibliografía, inunda los productos mediáticos y la praxis corriente. Al mismo tiempo, tal vez como nunca, los amores son tan frágiles, el anhelo de compañía y de confianza íntima tan volátil y difícil, las soledades tan frecuentes, profundas y desconcertadas. ¿A mayor interés, peores resultados? La paradoja es inquietante. Imaginemos, a guisa de ejemplo, una cultura y una sociedad que cuantas más energías dedicase a la salud, más enfermos tuviera. En honor a la verdad, debemos agradecer a las ciencias médicas su eficacia en conjurar semejante contradicción. ¿Qué nos pasa, entonces? ¿Qué nos ocurre con aquel específico amor entre el varón y la mujer, con aquel amor de conjugación sexual —el llamado amor humano—, al que aquí nos referiremos con la expresión *amor conyugal*?

Hace unos treinta años aventuré una hipótesis sirviéndome de una fábula. Un explorador —cualquiera de nosotros «buscándose la vida»— viaja en su trineo por una vasta estepa helada en pos del polo norte. De vez en cuando se concede un breve respiro para medir la distancia. Cuanto más corre, más se aleja del norte. Una y otra vez revisa los instrumentos, azuza sin piedad a sus perros, acelera desesperado su trineo. Pese a redoblar sus esfuerzos, la distancia no cesa de aumentar más y más. ¿Qué le ocurre al protagonista de tan dramático viaje? Para descubrirlo conviene alejarnos del detalle, lo suficiente para disponer de una perspectiva que domine todo el contexto. Porque, hecho esto, es muy fácil de advertir que aquel vasto paisaje helado y hostil, por el que viaja cada uno de nosotros en busca de su norte, resulta ser un colosal *iceberg*, que se desplaza implacable hacia el sur a mucha mayor velocidad que nuestro pobre explorador corre hacia el norte. La meta del viaje y los esfuerzos suelen ser encomiables. Pero la base sobre la que se sustenta toda la aventura puede estar tan radicalmente equivocada que nos conduzca fatalmente al polo opuesto.

Ésta es la cuestión: ¿Qué suelo hay bajo nuestros pies, qué debajo de nuestra exploración enfebrecida? Parece altamente razonable preguntarnos si las energías, intereses y expectativas que nuestra sociedad

dedica al amor y a la sexualidad —si lo que inspira la mirada de cada uno de nosotros sobre nuestros amores— no están edificándose sobre un enorme error de base, no viajan encima de un *iceberg* en movimiento contrario¹.

II. LA CUESTIÓN ANTROPOLÓGICA Y SU CARÁCTER INTERDISCIPLINAR

En términos académicos, lo que acabamos de sugerir valiéndonos de la fábula, es la cuestión antropológica. El amor y la sexualidad necesitan hoy tres grandes medidas. En primer lugar, un fuerte enriquecimiento en la base de sustentación, en los cimientos antropológicos. Necesitamos esclarecer de una manera más profunda qué somos en cuanto varones y mujeres, qué es amar y qué es darse y acogerse en aquella intimidad que nuestra condición personal abre a nuestra dimensión sexual. Nos urge disponer de más verdad fundamental. En segundo lugar, esta profundización antropológica ha de hacerse en conjunta, ordenada y decidida comunicación interdisciplinar entre las ciencias humanísticas y experimentales. Será alentador, por ejemplo, esperar mayores avances terapéuticos reales y estadísticamente significativos si se revisan y se re-

1. Hemos recordado, mediante el recurso a la citada fábula (vid. en mi *Agonía del matrimonio legal*, Pamplona 1984, pp. 18 ss.) la tan traída y llevada «crisis del matrimonio y la familia». En los medios científicos actuales se ha abandonado ya aquel pronóstico que, larvado en las ideologías decimonónicas, se formuló muy radicalmente a principios del siglo XX, y cuya influencia, a modo de tópico progresista (por ejemplo en COOPER, *The death of family*, London 1971), perduró durante buena parte de la centuria. Aunque aquella crisis, en su diagnóstico intelectual originario, está hoy superada, no obstante, perduran algunas severas secuelas, entre las que destaca la pérdida de identidad del matrimonio. La bibliografía que ha suscitado la cuestión es muy amplia, casi ingente si tenemos en cuenta que, al menos de forma indirecta, muchísimos autores, en diversos campos científicos, expresan interesantes comentarios, aun tratando otro tema como objeto principal. Un consejo, que la experiencia docente ha demostrado útil, es introducirse en la «crisis» mediante la lectura comparativa de ciertos textos que reflejan el estado de la cuestión al principio y al final de la centuria pasada. Para la situación inicial, sigue siendo sorprendente la riqueza informativa y sistemática que J. CASTÁN TOBEÑAS consiguió en su monografía *La crisis del matrimonio (ideas y hechos)* publicada en Madrid en 1914. Para hacerse cargo de la evolución, además de una muy cuidada y significativa bibliografía, recomendaría tres obras: el *Diagnóstico sobre el Derecho de familia*, de C. MARTÍNEZ DE AGUIRRE, Madrid 1996; *Matrimonio y Derecho*, de R. NAVARRO VALLS, Madrid 1994; y el *Manual de Sociología de la familia*, de P. P. DONATI, publicado en Pamplona en el año 2003. Para casi tocar con las manos en la vida social concreta y en la praxis política, tanto el error de pronóstico sobre la muerte de la familia cuanto las secuelas de la crisis, sugeriría, por su alto valor ilustrativo y su diseño integral —y no sólo por tratarse de la política familiar de la comunidad donde asienta nuestra Universidad—, la lectura del vigente *Plan de Apoyo a la Familia* del Gobierno de Navarra.

suelven ciertos problemas de incomunicación entre las ciencias psicológicas y las ciencias biomédicas, y entre éstas y el más seguro, sólido y contrastable patrimonio antropológico de las humanidades. Las dosis de verdad, las facetas y catas de cada ciencia, han de comunicarse y conjugarse para hacer emerger su unidad de fondo y su armonía, para así evitar las rigideces y las lagunas de las áreas parciales del conocimiento, la actitud defensiva dentro de los propios códigos y perspectivas, y el riesgo de la extrapolación de la parcialidad a la totalidad. En tercer lugar, hay que abrir la cuestión a un nuevo diálogo entre la razón, la experiencia vivida y la fe, sin eternizar los prejuicios surgidos en la ilustración racionalista y el cientifismo, pues aquel entorno cultural y social está periclitado y no parece oportuno que un cadáver sin enterrar tenga aprisionada con sus muecas —los tópicos— la inteligencia del futuro. En la intimidad del amor conyugal hay varios extraordinarios misterios y cierto inaudito principio de vida, que convive encarnado con el tiempo, un tiempo humano en el que se anidó la muerte, donde la razón, la experiencia y la fe² también tienen su historia de desamor y la nostalgia de un mejor conyugio. Tal vez tengamos hoy oportunidad, aunque más adelante, de entreabrirle la puerta.

2. No limitamos esta alusión al diálogo epistemológico e intelectual entre razón y fe, sino más directamente a la íntima relación entre la verdad y el amor en la vida vivida. En el amor de conyugación sexual queda comprometida la identidad íntima de lo que somos como varón y como mujer. En esa intimidad de cada uno de nosotros, la verdad y el amor son inseparables compañeros, pues la falta de verdad nos mata el amor, y la falta de amor nos hace concebir verdades monstruosas e inhumanas. Nuestra carne es personal, nuestra persona encarnada. Lo que queremos subrayar es que esta específica intimidad de nuestra humana identidad personal, de ser este varón y ser esta mujer, precisamente «consiste en *la capacidad de vivir en la verdad y en el amor*; más aún, consiste en la necesidad de verdad y de amor como dimensión constitutiva de la vida de la persona. Tal necesidad de verdad y de amor abre al hombre tanto a Dios como a las criaturas. Lo abre a las demás personas, a la vida en *comunió*n, particularmente al matrimonio y a la familia..., la *comunió*n de las personas deriva, en cierto modo, del misterio del *Nosotros* trinitario y, por tanto, la *comunió*n conyugal se refiere también a este misterio»: JUAN PABLO II, *Carta a las Familias*, n. 8. En el amor sexual humano, en el proceso de conformarse en comunió

de las personas en su carne o humanidad masculina y femenina, «*la unió*n debe realizarse en la verdad y el amor» (*ibidem*, n. 8), pues si se quiebra esta íntima relación de autenticidad entre el amar y la verdad, en la misma medida que falta verdad al amar y amor a la verdad, entonces nuestra sexualidad se desliza y muta en instrumento de poder y codicia, prepotencia y sometimiento, manipulación y anulaci3n, destrucci3n y soledad interior. Ciertamente, cada ciencia requiere ajustarse a su estatuto epistemol3gico, a su perspectiva formal y, en este sentido, a la peculiar captaci3n y aportaci3n. Esto no impide en modo alguno, de principio, el reconocimiento del lugar de las otras dimensiones, en especial de aquella que abre el horizonte a Dios.

He recurrido también a la vieja fábula para justificar las características de la escena elegida para esta ocasión y sede. Convocaremos al amor conyugal desde una favorita mirada antropológica, porque lo más importante es asegurarnos la base sobre la que emprendemos la aventura de nuestros amores íntimos. Hoy, en el amor conyugal, la mejor praxis es disponer de una teoría verdadera. Pero nuestra intención será también interdisciplinaria y práctica. Nos propondremos comprenderlo más claro para vivirlo más fácil y mejor. Aprender a amar, prevenir nuestros dolores y decepciones, aliviar y consolar nuestras soledades son nuestros objetivos finales ¿Por dónde empezar? Dado que hoy iniciamos curso —un proceso en el tiempo—, tal vez sea oportuno ver el amor conyugal en su estructura y dinámica de proceso en el tiempo. Amamos como somos. También somos tiempo o, dicho mejor, *biografía*. Lo observaremos bajo cierta nueva luz, la de su *potencia co-biográfica*, acometiendo sus tres grandes estancias unitivas y, según espero mostrar, navegando entre la vida y la muerte. Esta lección —recordémoslo— es la primera del curso. Nos limitaremos, en consecuencia, a dar solamente un primer paso.

III. LA INTUICIÓN DE UN ANTES Y UN DESPUÉS. DINÁMICA Y ESTRUCTURA

Es constatable una experiencia, tan elemental como universal, sobre un antes y un después en cualquier historia de amor entre un varón y una mujer. Hay *un momento anterior*, en el que ambos *todavía* no se conocen bajo aquella específica mirada de coincidencia por la que se atraen mutuamente como *éste «mi» posible varón* y *ésta «mi» posible mujer*. Hay *otro momento posterior*, en el que ambos enhebraron ese *especial conocimiento* y de él *concebieron* un primer fruto en común: *nuestro amor*. Esta primera y común ganancia no es un objeto externo a los amadores, completo y concluido, al modo de un sillar de piedra inerte ante nosotros, ni siquiera una joya perfecta que guardamos en caja fuerte y admiramos de vez en cuando. Amarse es un *aunarse* —un proceso muy dinámico— desde *el dentro* de los propios amadores, que les revoluciona sus vidas precedentes con un anhelo de común destino: *un proyecto nuestro de vida conjunta*. Este confeccionar aquella vida del nosotros, que somos, es el aunarse en ser unión. En ello consiste el amor mismo:

en la vida del «co-ser» nuestra unión, en fundarse, conservarse, acrecerse y restaurarse ese modo de «co-ser» y «co-existir» juntos. Antes de conocerse no había amor y nada les unía, después hay amor y eso es lo que les une.

Observemos que todavía hay algo más *entre* ese antes y ese después. Se trata de *alcanzar* cierta *meta* o, según expresión de autores muy notables, de la *producción* de un *fruto*³. Hay un verbo y su sustantivo. Hay el amarse o aunarse, que es una dinámica unitiva. Hay un amor o estancia de unión, que contiene una estructura estable. Hay un ganar y su ganancia, hay un trabajar y su rendimiento, un gestar y un alumbrar el fruto concebido, un conquistar y la victoria. En suma: hay un amar y un amor o, lo que es lo mismo, hay un aunarse que, de suyo y por medio de cierto orden, genera y acrece la intensidad y profundidad del ser unión. El amor conyugal no tiene un solo grado de unión, ni sus diferentes cotas o cimas son solamente diferencias cuantitativas de nivel como, por ejemplo, las cotas de altura de una misma montaña o los grados de un único termómetro. El amor, sin cambiar su constante naturaleza unitiva, es una dinámica que, de suyo, pide crecer y progresar según

3. Es bien conocido que, en el análisis ontológico del amor, se acostumbra a decir que la *unión* es efecto del amor, cuya esencia sería el *movimiento* hacia el bien, y cuya causa sería dicho *bien*, cuyo poder de atracción conmueve el apetito, y éste, el sensible o el intelectual, inicia su movimiento propio hacia dicho bien, hasta conseguir la unión con él. Podemos hallar una formulación de excelencia en el tratado de las pasiones humanas de la *Suma teológica* de TOMÁS DE AQUINO, I-II, en particular en las cuestiones 26, 27 y 28. Un muy reciente estudio de la doctrina tomista del amor, con una muy valiosa aportación sobre la intimidad sexual humana y su éxtasis amoroso, podemos hallarla en la monografía de J. CRUZ CRUZ, *El éxtasis de la intimidad. Ontología del amor humano en Tomás de Aquino*, Madrid 1999, en particular en pp. 174 ss. No sería una extraña rareza que algún lector, insuficientemente avisado, no recibiese aquella clara y ordenada luz sobre el amor, que cabe esperar de un análisis ontológico y metafísico, pues las distinciones podrían interpretarse como separaciones y, tras pasar por muchas de ellas, acabar suponiendo que la unión, presentada como efecto, no es amor. Semejante puerto de arribada puede desconcertar y decepcionar a cualquier lector que, previamente o en otras fuentes, ha oído con insistencia que la unión conyugal, por ejemplo, es en sí misma la íntima comunión *de amor* y de vida. La asimilación de un análisis ontológico del amor, diseccionando racionalmente su causa, esencia y efectos, según ciertos recursos metafísicos escolásticos, puede tener —si se me permite la expresión— cierto peligro de «complicada complejidad», tras pasar por la cual, el amor resulta fragmentado en pedazos racionales y parecerse poco a lo que uno anhela y lo que uno experimenta en la vida vivida. Quizás por eso BERNARDO DE CLARAVAL, en *Sermo 86 super Cant.*, nos desvela con mayor simplicidad y cierta vehemencia la soberana unidad y autonomía del amor, por encima y por debajo de los matices que su examen diferencia: «(Purus amor) praeter se no requirit causam, non fructum; fructus eius, usus eius; amo, quia amo; amo, ut amem».

transiciones de cualidad, «ascendiendo cimas» o alcanzando estancias diversas del «ser nuestra unión» que requieren sus correlativas e idóneas ascensiones. Una cima en el amor, una estancia de unión, equivale a un nivel diferencial de profundidad o adentramiento en cierta co-intimación. Los grandes nos avisaron hace mucho tiempo que lo más alto se halla en lo más profundo de nuestro interior⁴. A aquellas cimas o adentramientos en la intimidad de la unión, que identifican transformaciones muy significativas y vitales, las llamaremos aquí *las estancias del amor conyugal*. En el amor conyugal, por lo tanto, hay una *dimensión dinámica*, lo concerniente al movimiento de aunarse, y una *dimensión estructural*, lo relativo a la arquitectura del ser unión. En cierto sentido, podríamos decir que la dinámica corresponde al *ars amandi*, y la estructura al *ordo amoris*.

Uno de los más elementales errores es suponer que el amor es un golpe inmediato y completo, que viene de afuera a dentro, un acto de esférica perfección aquí y ahora, cuyo destino y su arte secreto es administrarlo, sin dilapidarlo, como la libreta de ahorros del rentista. Pero no nacemos rentistas, ni nuestra vida es una mera administración de un patrimonio inicial completo y concluido. Somos concebidos como un microscópico embrión. Nacemos muy pequeños, y nunca estamos vivos sin más, sin diferentes y sucesivas dosis de tiempo en nuestras entrañas, pues vivimos en la forma de infancia, de adolescencia y juventud, de madurez y de vejez. Somos más bien un proceso biográfico, entre cuyo pasar las páginas —entre roles, funciones y riesgos de deshilachamientos, roturas y fragmentación en pedazos contrapuestos— nos jugamos una unidad e identidad de fondo. Amamos como somos. El amor tiene la textura procesal y biográfica de la vida humana y, por eso mismo, también su *aunarse* en ser la *unión nuestra* ocurre mediante sus edades y tránsitos entre ellas. El proceso y las edades del amor acontecen *dentro y en medio* de nuestros procesos y edades biológicos, psicológicos y socioculturales, pero son *específicos* respecto de ellos. El amar es la vida del «co-ser» la unión nuestra. Hay que hacer un *stop* ante esta insólita e inaudita forma de ser y vivir nuestra biografía. Enfatizamos: la vida de amor es *una ma-*

4. «In anima humana *idem est intimum et supremum*, et hoc patet quia secundum supremum suum, anima animae aproximat Deo, similiter secundum intimum; unde quanto magis redit ad interiora, tanto magis ascendit et unitur aeternis (la cursiva es nuestra)» SAN BUENAVENTURA, *II Sent.*, dist. 8, t. II, 226, b.

nera de «co-ser» y de convivirse en cuanto «unión». Contiene una forma específica de *cobiografía íntima*⁵.

Lo que estamos diciendo es que el conformarse en ser unión es un modo de ser y un tipo de vida, una *cobiografía* de cierta intimidad, que resulta específica respecto de nuestra naturaleza biológica, psicológica y sociocultural. Lo que somos biológica, psicológica y socialmente parece sometido al principio vital del ciclo, es decir, al orto, cenit y ocaso. El amar ocurre *dentro y en medio* de toda nuestra naturaleza cíclica, del tiempo donde anidó la muerte. Por causa de este entorno, el amarse puede quedar sumergido y ahogado entre lo que surge, madura y muere. Lo que nos une —lo que supusimos amor— puede haberse limitado a lo cíclico. Pero el amar, de suyo, no es lo mismo que nuestra naturaleza biológica, psicológica y sociocultural, pese a nutrirse de toda ella. Al mismo tiempo que vive dentro y en medio de toda nuestra naturaleza, hay en el amor un genuino y radical *además*, una razón de bien no cíclica, *un principio de vida que no se pasa entre lo que nos pa-*

5. Partimos de una noción de biografía que se sustenta en la tesis antropológica de que *la persona*, en cuanto el acto de ser mi principio espiritual de vida, *es más radical que su voluntad y, por tanto, que su naturaleza*, según la propuesta que parece inspirar a K. WOJTYLA, en *Persona y acción*, Madrid 1982, p. 123, y a L. POLO, por ejemplo, en *La voluntad y sus actos* (II), Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 51, Pamplona, SP de la Universidad de Navarra, pp. 55 ss.; en *Ética: hacia una versión moderna de temas clásicos*, Aedos, Madrid 1996, p. 77; en *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*, Madrid 1993, *passim*; *La persona humana y su crecimiento*, Pamplona 1996, *passim*. La biografía, bajo esta perspectiva, es finalización de la naturaleza por su persona «en persona», crecimiento que cada uno puede conseguir mediante acciones de su persona, según un sentido profundo, artístico, singularísimo y esencial que toma, entonces, cada vida corriente. Esta perspectiva en el amor conyugal es decisiva, si lo planteamos como potencia y vocación de *cobiografía* de la comunión interpersonal a propósito de la naturaleza humana de varón y mujer. Recobra así una mayor solidez antropológica, la sugestiva brillantez con la que los movimientos vitalistas proponen la vida como biografía, como hace ORTEGA Y GASSET en varias de sus obras, por ejemplo, en el cap. V de *Rebelión de las masas*, cuando señala: «La vida, que es ante todo lo que podemos ser, vida posible, es también y por lo mismo, decidir entre las posibilidades lo que, en efecto, vamos a ser», o cuando en *El tema de nuestro tiempo*, Madrid 1923, p. 197, apunta: «será lo más importante en nuestra vida aquello por que seamos capaces de morir»; o cuando, a pesar de las insuficiencias y fluctuaciones, probablemente por su carácter de notas y no de tratamiento unitario y sistemático de sus *Estudios sobre el amor* (Madrid 1984, p. 31), nos sorprende diciendo: «Un amor pleno, que haya nacido en *la raíz de la persona*, no puede verosimilmente morir... En ese hondo radical, la persona que amó se sigue sintiendo absolutamente adscrita a la amada. El azar podrá llevarla de aquí para allá en el espacio físico y en el social. No importa: ella seguirá estando junto a quien ama. Éste es el *síntoma supremo del verdadero amor*: estar al lado de lo amado, en un contacto y proximidad más profundos que los espaciales. Es un *estar vitalmente* con el otro. La palabra más exacta, pero demasiado técnica, sería: un estar ontológicamente con el amado, *fiel al destino de éste*, sea el que sea» (las cursivas son nuestras).

sa y se pasa. La percepción intelectual —sobre todo, la intuición vital y práctica— de esta diferencia resulta decisivamente esencial para que nuestro amor viva entre lo que nos periclita y muere⁶.

El amor de conyugación sexual es un amor encarnado, el más primario e íntimo de los amores naturales, pues nos comunica y aún precisamente dentro de las dos formas como somos humana naturaleza, como varón y como mujer. Es el amor conyugal, por eso, aquel en el que el compuesto de carne y espíritu de la humana persona se manifiesta de forma paradigmática, con sus riesgos de contraposición y desintegración, pero también con su potencia de unidad y armonía.

El amor conyugal acontece entre la vida y la muerte. Ésta es su naturaleza, la del conyugio íntimo entre la materia y el espíritu, entre nuestra persona y nuestra corporeidad sexuada. Justamente ahí, en esa encrucijada de nuestra humanidad, nuestra carne está sellada con *el grande y misterioso sello nupcial*. Pero no es oportuno ahora anticipar acontecimientos.

IV. CUATRO ASPECTOS DEL PROCESO AMOROSO DE CONYUGACIÓN. *El «tiempo» del amar dentro y en medio de los otros tiempos humanos*

Debemos ahora cultivar el principio de inteligibilidad que acaba de aflorar y aplicarlo a todo el proceso del amor conyugal. Parece deci-

6. El que el amarse —el íntimo aunarse— acontece dentro y en medio de los espacios humanos cíclicos, en especial de los usos y las costumbres de cada modelo sociocultural, nutriéndose de sus circunstancias y posibilidades y, desde ahí, nutriéndolos de unión, es un fenómeno transcultural, donde aparece un núcleo esencial del amar que es realidad natural y universal, presente en todo tiempo y lugar humanos. Nuestro amar es, para ser real, siempre un amor encarnado. Con esta clave de lectura, el lector puede recomprender muchos amores históricos o encarnados —el aunarse de las intimidades— en muy diversos escenarios socioculturales. A guisa de mero ejemplo, entre tantos cientos posibles, sugiero recorrer con esta clave de lectura, en el *Libro de Ruth*, la historia del aunarse o amarse Ruth, Boz y Noemí, en especial la expresión del aunarse, que es amar, en los versículos 16-17 del cap. 1; la intención íntima de Boz encarnada en los usos populares de la siega y recolección del trigo en los ver. 14-16 del cap. 2; las costumbres en la seducción de Ruth y en la pureza de la intención amorosa de Boz en 4-14 del cap. 3; la astuta negociación, según la ley del levirato, del Boz enamorado en los versículos 1 a 10 y el versículo conclusivo 13 del cap. 4. El amarse es, como una corriente subterránea, una dimensión de co-intimación en medio del mundo y conlleva el aprendizaje de una mirada especial que a los amadores les hace saber conocerse en aquel adentro íntimo, en cuyo fondo parece latir la inefable presencia personal y unirse allí, trascendiendo todo cuanto es entorno que les pasa y se pasa.

sivo subrayar cuatro aspectos. Cada uno de ellos contiene importantes consecuencias sobre nuestra forma de entender y de vivir nuestros amores; pero también, en el terreno psicológico, sobre las claves de fondo de la diagnosis y del tratamiento terapéutico y, en el campo pedagógico, sobre la manera de educar la experiencia de amar. El primero es que lo que media entre aquel antes y su después —«del no haber nada entre nosotros al haberse concebido nuestro amor»— es un cambio cualitativo, una metamorfosis. Esta esencial transición es una ascensión hasta cierta cima o estancia de unión íntima, lo que significa la ocupación de *un tiempo biográfico* o período inicial del aunarse, de organización adecuada de su gestación y, a la vez, un acceso a un primer paso del «co-ser» unión de amor conyugal, que posee *cierta estructura específica susceptible de evaluación*. El encuentro amoroso, la coincidencia primera, contiene su peculiar estructura de unión y su correspondiente orden dinámico. Dicho de otro modo, el enamoramiento es una estancia unitiva propia, la inicial: no la única ni la más profunda, pero es la primera y trae su específica e insustituible aportación. El crecimiento unitivo, no obstante, no ha hecho más que comenzar su dinámica y su graduación. Cada culminación, al tiempo que aporta un grado cualitativo de unión, posee su propia consistencia estructural, una singular aportación sustantiva y una función dinámica, que contiene la puerta que abre —potencialmente— el camino hacia otra nueva y cualitativa estancia, dotada a su vez de su peculiar profundidad de intimidad, significado y funciones.

El segundo aspecto es que podemos aplicar esa inteligibilidad no sólo al acceso inicial —aquel que con frecuencia se llama el enamoramiento—, sino también a todo el resto de etapas futuras, considerándolas como sucesivas y específicas ascensiones a sus respectivas cimas o estancias de unión. Esta perspectiva nos permite comprender el amor de conyugación como un proceso cobioográfico, es decir, en el que la unión íntima entre un varón y una mujer no es un solo y único acto lógico ni cronológico, sino una dinámica y una estructura de sucesivo adentramiento en tres grandes estancias unitivas. De la misma forma que la infancia es vida, pero no toda la vida humana, así también —con ciertos cuidados al aplicarse esta analogía— el enamoramiento es amor, pero no es todo el proceso amoroso de conyugación, ni el cenit de su edad dorada, sino su fase iniciadora y su primera estancia unitiva.

El tercer aspecto añade la tarea de identificar las grandes estancias u organizaciones del ser unión conyugal, en su conjunto total, y los accesos o pasos entre tales tres grandes estancias, que son las transiciones mayores o principales. Queremos, con ello, hacer hincapié en la importancia de identificar *las claves de cada mayor adentramiento* en la cointimidad conyugal, la llave de cada metamorfosis, por su trascendencia teórica y práctica en cada una de nuestras vidas. A su vez, dentro de cada uno de esos grandes logros unitivos, existen ciertas etapas interiores, diferentes, progresivas y apropiadas a la ascensión o conquista de cada cima del «co-ser» unión. Por consiguiente, cada principal estancia unitiva comporta, a su vez, una serie de fases o etapas internas y, entre ellas, su correspondiente acceso, es decir, la apertura de un paso, donde hay también su transición, que llamaremos transiciones menores o secundarias. En esta primera lección, como es lógico, no podemos ni debemos ocuparnos de estas fases menores, cuyo minucioso tratamiento corresponde a las lecciones finales del curso y no a su acto inaugural.

El cuarto aspecto tiene todo el sabor de lo extraordinario y mágico, de lo inaudito y primigenio, de lo que nos desborda y excede, pero embarga, complace y emociona toda nuestra intimidad. Son éstos, como todos sabemos, los sabores del amar. Veamos esta misteriosa cuestión. Si lo concebimos como un potencial proceso cobioográfico, el íntimo aunarse amoroso necesita *su tiempo*, un largo tiempo, es decir, de dos vidas unibles íntimamente. Amamos como somos. Nosotros no somos eternidad, ni siquiera aquella falsa idea de inmortalidad que la confunde con la paralización indefinida del momento presente. El verbo humano conjuga en presente, pero también en pasado y futuro. Así somos y así amamos.

Pero he aquí que ese tiempo del aunarse y del «co-ser» unión no es cualquier tiempo, no es el tiempo común. Ésta es la gran cuestión. Es un *ámbito «extraordinario»*. No es aquel *pasar* de los tiempos de la vida —los procesos y las etapas biológicas, psicológicas y socioculturales— donde lo que nos ocurre es ciclo, esto es, un surgir, alcanzar cierto cenit y decaer. Esto le ocurre al vigor y a la belleza de nuestro cuerpo, al ejercicio de nuestras facultades intelectuales, a las mejores y las peores de nuestras características temperamentales y psicológicas, a nuestras identidades, roles y funciones sociales, a las más humildes y a las más poderosas y gloriosas. El mundo del amor conyugal ocurre dentro y en medio de todas estas di-

mensiones de nuestra vida, pero el ser unión es una forma de ser y coexistir cuyo acontecer revela un ámbito absolutamente profundo y propio, una forma de vida que parece residenciarse más allá y más adentro de la vida de nuestras estructuras y dinámicas cíclicas. En cierto sentido, lo intuimos al decir que el amar no tiene edad, aunque es evidente que los amadores sí la tienen y la padecen. Podemos alcanzar una cima de unión cuya cohesión y profundidad conviven simultáneas con el decaimiento y ocaso de toda nuestra naturaleza cíclica, sin que el atardecer de nuestra vida sea, por eso mismo, *lo mismo* que la descomposición, el envejecimiento y el ocaso de la unión e intimidad de amor. Puede ocurrir, ciertamente, que nuestros amores vivan según la vida de nuestro ciclo. Pero hay algo en el ser unión de amor que, de suyo, vive más allá y más adentro de lo cíclico. Hay ahí, en el amarse, un principio de vida anidado dentro de la vida y del tiempo común. Hay la señal de una fuente de vida —que no pasa ni muere— en el bien de «co-ser» la unión de amor entre el varón y la mujer, a pesar de la corruptibilidad y de la muerte del tiempo presente. Este inaudito principio de vida nos da una clave esencial en la interpretación de la estructura y la dinámica del amor, del *ordo amoris* y del *ars amandi*.

Hay un *ordo amoris* porque el amar contiene una determinada organización de su peculiar principio de vida entre los tiempos o, con más rigor, es un proceso vital específico compuesto de sucesivos accesos a diferentes cotas o estancias de unión, y este proceso viene preñado de una potencia de vida que, desde dentro y en medio del resto de tiempos y espacios biográficos humanos, busca conformar a sus amadores, reordenar y vivificar toda su vida desde la exquisita y dura edificación —ése es el *ars amandi*— de una cobioografía de su intimidad sponsal de varón y de mujer. *El amar y el bien de ser nuestra unión nos son posibles*. Pero esta posibilidad se convierte en drama frustrado al intentarlo fuera de tal proceso, de sus accesos y de sus sucesivas etapas, es decir, del *ordo amoris*. El amor y su unión se sumerge y es ahogado por lo cíclico cuando el bien o bienes, por cuya razón un varón y una mujer se unen, son bienes cuya razón de bondad sólo pertenecen al mundo de lo cíclico y no logran liberarse del sometimiento a su auge, cenit y ocaso. Sin *ordo amoris* no hay *ars amandi*. La esencia del *ordo amoris* es la virtud. Esta famosa afirmación de Agustín de Hipona⁷ no puede sobrevolarse tópica y convencional-

7. Vid. *De civitate Dei*, XV, 22.

mente. Se trata del vigor o *vis del «co-ser» la unión conyugal*, de su inaudito e insólito principio de energía vital, cuya luz y fuerza inspiran el *ars* de fundarla, conservarla, acrecerla y restaurarla —en cuanto cobioografía— desde dentro y en medio del resto de tiempos y espacios humanos que cada día trae la escena de la vida corriente. De nuevo Agustín de Hipona nos alerta acerca de esta extraordinaria cuestión: hay un bien de máxima excelencia en el ser nuestra unión de amor conyugal, y su razón de bondad no está sometida al orto, cenit y ocaso⁸.

V. LA GENIAL DISTINCIÓN ENTRE UN *IN FIERI* Y UN *IN FACTO ESSE*

Toda cultura procesa la dimensión sexuada de la naturaleza humana sobre el lecho del tiempo biográfico, diferencia ciertas edades y estados de vida, con sus correspondientes procedimientos de acceso y término, y relaciona su secuencia. Son algunos ejemplos de ello, la distinción entre la infancia y la pubertad, la adquisición de la edad núbil, los sistemas de cortejo y noviazgo, los procesos y las etapas de acceso al estado matrimonial, el momento nupcial y sus formas, las previsiones acerca de su constitución, los procedimientos para la solución de los conflictos graves, etc. Las culturas no son uniformes ni en las fórmulas, ni en sus principios inspiradores. Sin embargo, con mayor o menor sutilidad, parecen unánimes en percibir la textura epocal y procesal de la conyugación de varón y mujer.

En este amplio marco, la tradición occidental recibió de la gran canonística medieval algunas geniales aportaciones. Complejas y diver-

8. *De bono coniugali*, c. 3, 3. La Patrística y los grandes medievales hicieron especial hincapié en que la unión conyugal —la *una caro*— es primigenia o anterior a la caída del pecado original, y, aunque la unión conyugal siguió los estados de la naturaleza humana —la original, la de caída y la redimida—, no obstante, su fundación originaria, al ser anterior a la caída, no se podía explicar toda ella, en especial su estructura esencial, como un mero remedio a la naturaleza ya corrupta de la sexualidad. En suma, la sexualidad humana y la unión conyugal es buena en sí misma y desde el principio. La cuestión, de gran importancia teórica y práctica, fue tratada en la que se llamó *doctrina de las tres instituciones del matrimonio*. Un certero y profundo resumen de esta doctrina puede verse en J. HERVADA, *Una caro*, Pamplona 2000, pp. 38 ss. y 117 ss. También G. ARANDA, *Corporeidad y sexualidad en los relatos de la creación*, pp. 19 ss., y A. Díez Macho, *La sexualidad en el Targum*, pp. 463 ss., ambos escritos en AA.VV., *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia*, Pamplona 1989. Para la Patrística, bastará a efectos introductorios cfr. AA.VV., *Masculinidad y feminidad en la Patrística*, Pamplona 1989, *passim*.

sas circunstancias las han hecho arribar al puerto de nuestros días topificadas por el largo viaje, sin la frescura y el poderío originales, transmitidas más por repetición que por profundización, empobrecidas más que enriquecidas. En el diálogo interdisciplinar, tan necesario hoy, urge recomprender los sentidos de fondo de aquel patrimonio clásico y avanzar en las sendas de sus grandes intuiciones. Exploremos, con estos propósitos, una de aquellas sugestivas contribuciones: la distinción en el matrimonio entre su *in fieri* y su *in facto esse*⁹.

En una primera aproximación, tales expresiones latinas se utilizaron para diferenciar los dos aspectos que coinciden en el acto nupcial, algo así como las dos caras de una boda. Lo singular de aquel momento es que los contrayentes lo inician solteros y lo terminan casados. Una cara de la boda es que allí los novios están haciendo su matrimonio. A esta acción transformadora se le llamó el *in fieri* o el hacerse del matrimonio. La otra cara es que de allí salen casados o unidos ya como esposos. A este matrimonio ya hecho se le llamó el *in facto esse*. Como ocurre con los grandes hallazgos, la distinción parece a primera vista simplicísima. En realidad, tiene la sencillez de la verdad, es decir, encierra un tesoro de gran complejidad y vastas consecuencias. La distinción entre un *in fieri* y un *in facto esse* permitió identificar el consentimiento, su proceso antecedente de formación y sus elementos

9. A lo largo del s. XII, frente a ciertas ambigüedades de la Escuela de Laon, la distinción entre pacto o *in fieri* y vínculo o *in facto esse* se consolida claramente, como lo prueban afirmaciones inequívocas de R. DE COURÇON (*Summa Theologica*, Paris, nat. lat. 3258, f. 182 vb), SAN ALBERTO MAGNO (in *IV Sententiarum*, dist. 27), R. FISHACRE (in *IV Sent.*, Napoli VII, C. 19, f. 127 vb) u O. RIGAUD (in *IV Sententiarum*, Bruxelles 1542, 11614, f. 223 rb), entre otros, las decisivas aportaciones de P. LOMBARDO (en *Sententiarum libri quator*, lib. IV, dis. 30) y el famoso texto del *Suplemento* (q. 44, a. 2; q. 42, aa. 2 y 3) de TOMÁS DE AQUINO en el cual, ya en el s. XIII, se fijan de modo maestro las tres grandes perspectivas definitorias de lo conyugal: la esencia reservada a la misma unión o *coniunctio*; la causa reservada al consentimiento o nupcias; los efectos o fines reservados a la orientación a la prole. Tomás Sánchez, el gran maestro español del siglo de oro, XVII, definirá la *quidditas* del consentimiento como transformación de la inclinación amorosa en unión debida y, a su vez, la quintaesencia del matrimonio como el vínculo o la unión misma (cfr. *De sancto matrimonii sacramento disputationum libri tres*, I, Lugduni 1739, lib. II, disp. 1). El Catecismo Romano y el Catecismo actual proseguirán fiel y explícitamente en esta importantísima distinción y en su relación intrínseca de causalidad. Cfr. más autores y textos sobre la cuestión a F. SALERNO, «La definizione nominale del matrimonio canonico nei secoli XII-XIII», en *Ius Populi Dei*, Roma 1972, pp. 147 a 205; J. HERVADA, *Una caro*, cit., pp. 28 ss., 151 ss. y 224 ss.; T. RINCÓN, *El matrimonio, misterio y signo. Siglos IX al XIII*, Pamplona 1971, *passim*.

esenciales, y diferenciarlo del vínculo o unión conyugal y de la posterior vida y vicisitudes matrimoniales. La diferencia evitaba la confusión, y a la vez establecía una relación de causalidad entre ambas realidades. El consentimiento es *la causa eficiente* de la unión conyugal, y esta causa produce su efecto en un corto y fugaz espacio de tiempo, pues el consentimiento se expresa en pocos segundos. La unión conyugal, en cambio, es *el efecto causado*, y su vínculo une a los esposos en fidelidad exclusiva toda la vida.

La distinción no se introdujo por un prurito bizantino, ni su éxito dependió de la validez de la doctrina de la causalidad eficiente a la que, sin duda, se recurrió. La distinción manifestaba una realidad de fondo de la naturaleza del amor y la sexualidad humana. De ahí su extraordinaria utilidad para aclarar importantes fuentes de muy graves y, tal vez sin ella, de irresolubles conflictos. La primera de sus luminosas aportaciones fue asentar *el consentimiento como la única causa eficiente del matrimonio*. Dicho en otras palabras: o se podía identificar un acto conjunto de libre y racional voluntad de los propios contrayentes de unirse en matrimonio, o, sin paliativo alguno, todos los hechos, comportamientos, situaciones o convivencias de cualquier índole, incluso sexual, que hubiera habido y siguiera habiendo entre un varón y una mujer no se consideraban matrimonio, sino situaciones de hecho. El mero hecho de practicar el sexo —diríamos coloquialmente hoy— no es la unión conyugal, ni siquiera es prueba de amor alguno. *Non concubitus sed consensus matrimonium facit*, dirían los clásicos¹⁰. Ningún varón ni ninguna mujer nacen casados, ni se transforman en esposos por pasiva evolución

10. Se trata de un aforismo de antigüedad venerable que, bajo pequeñas diferencias terminológicas, fue de uso general y sintetizó felizmente el principio según el cual no es la práctica del sexo, sino la intención voluntaria, en cuanto acción específica de la persona, la que funda una unión calificable verdaderamente de matrimonio. Este aforismo, con sus leves variantes terminológicas, forma parte hasta el día de hoy del perenne patrimonio canónico. Podemos hallar una antiquísima fuente del mismo en un texto de Nicolás I (en torno al año 858): «*Ubi non est consensus utriusque, ibi non est coniugium*». No obstante, la doctrina era muy anterior a Nicolás I, probablemente desde el inicio del cristianismo, como prueba el contexto implícito entre ciertos problemas relativos a las costumbres sexuales y las claras respuestas papales, como acontece por ejemplo en el famoso texto de San León Magno (hacia el año 459) en el que no se reconoce la verdadera naturaleza conyugal, el sello y signo del *misterio nupcial*, a cualquier tipo de relación sexual entre hombre y mujer. Para acceder fácilmente, sin ser experto, a esos textos del primer milenio es muy recomendable la magna recopilación hecha por A. SARMIENTO y J. ESCRIVÁ, *Enchiridion Familiae*, tomo I, Madrid 1992.

biológica, psicológica o sociocultural. Un varón y una mujer se conyugan sólo si han querido libre y expresamente constituirse en unión. Se apunta así que, en la verdad de la condición de esposo, hay una entrega tal de sí y una aceptación tal del otro que sólo puede hacerla la persona mediante un acto de rotunda naturaleza personal. Aun más, nadie puede conyugarse solo. Es imprescindible conjuntar en ello la libre y expresa voluntad de dos determinados consortes. Fijar la causa del matrimonio en un acto tan específico del ser y obrar como persona, cual es *el consentimiento o conjunta voluntad racional y libre*, fue un gran avance civilizador que permitió diferenciar el matrimonio de otras muchas relaciones y formas de cohabitar, aquellas en las que faltaba en una o ambas partes la verdadera voluntad de ser unión conyugal, o esa voluntad era muy deficiente, anómala y disfuncional.

Observemos, además, que este consentimiento se reservó en exclusiva a la soberanía de los propios contrayentes, que son los únicos que pueden prestarlo. Ninguna otra potestad humana, ni civil ni eclesiástica, puede suplirles en ese exclusivo poder y «casarles»¹¹. De este modo, los novios fueron liberados de los poderes de su entorno consanguíneo y sociocultural, cuyo papel se reubicó fuera del consentimiento eficiente, como ocurre con la frecuente intervención de los padres, de los dueños, de los jefes y autoridades o de cualquiera que, debido a su preeminente posición, pueda utilizarla para ejercer presiones. Fue ésta una importantísima contribución a la libertad y autonomía de la persona en el plano de su sponsalidad conyugal, convertida hoy en patrimonio universal del contenido del *ius connubii*, que debe mucho a la perseverante fidelidad con que la canonística ha defendido siempre a los contrayentes frente a innumerables y constantes presiones de los muy variopintos poderes humanos, familiares, económicos, políticos y religiosos.

La identificación del consentimiento como única causa eficiente del matrimonio, permitió centrarse con gran precisión en el estudio

11. Ningún ordenamiento jurídico tiene, en su constante acervo histórico y en vigencia actual, una regla de tanta soberana independencia frente a todos los poderes humanos, sostenido de siglo en siglo con tanta congruencia, expresada en un texto tan sencillo como genial: «El matrimonio lo causa el consentimiento de los contrayentes... Ninguna potestad humana puede válidamente suplirlo». (c. 1057,1 del Código de Derecho Canónico).

de sus características definitorias, es decir, sobre su naturaleza de acto voluntario, sobre su titularidad y capacidad, sobre su objeto intencional y sobre la forma de su manifestación. Además, *sensu contrario*, ésta tan precisa definición permitió identificar aquellos defectos y anomalías en la capacidad, en la voluntariedad y en la manifestación nupcial cuya gravedad implicaba su nulidad o ineficacia y, en consecuencia, la inexistencia de unión conyugal pese a la apariencia de haberse celebrado las nupcias. De ahí arranca el patrimonio de la ciencia jurídica sobre las nociones matrimoniales de separación, nulidad y disolución.

La distinción fue muy útil, también, para concluir el proceso de identificación del consentimiento *de presente*, el verdaderamente eficaz —tal como se logró precisar a partir de las aportaciones de Pedro Lombardo, Alejandro III e Inocencio III¹²—, diferenciándolo de otras intenciones voluntarias *referidas al futuro*. Estas contribuciones doctrinales resultaron particularmente esclarecedoras de la índole no conyugal de toda una suerte de compromisos precedentes al acto de contraer matrimonio aquí y ahora —el *in fieri*—, como, por ejemplo, los esponsales, los noviazgos, las situaciones previas de prometidos, los nexos y las vinculaciones que las diversas costumbres sociales y usos familiares pudieran haber establecido, aun con gran fuerza, entre futuros contrayentes, en algunos casos siendo éstos unos niños. Ningún novio o prometido está obligado a contraer matrimonio. Nadie antes de ser cónyuge, haya hecho lo que haya hecho y comprometido lo que haya comprometido, está obligado a casarse. La afirmación es muy fuerte, sobre todo si recordamos ciertos entornos sociales aún hoy existentes en algunas culturas actuales. Observemos la auténtica razón de fondo: el consentimiento conyugal es tan libre respecto de todo su precedente porque dentro del consentimiento hay una novedad inédita, una metamorfosis insólita de la incli-

12. El momento en que una unión conyugal debía considerarse fundada e indisoluble dio lugar a un largo proceso de maduración doctrinal y técnica, y a una muy notable polémica histórica entre la escuela de Bolonia y la de París, que terminó, a caballo de los ss. XII y XIII, gracias a las aportaciones de Lombardo sobre la naturaleza de acto de presente del consentimiento eficiente y las autorizadas precisiones en diversas decretales de ALEJANDRO III (vid. en X, 4.4.3) e INOCENCIO III (vid. en X, 4.1.25) sobre el papel de la consumación y su significado sacramental. Una síntesis muy rigurosa de toda la evolución en J. HERVADA, *Una caro*, cit., pp. 224 a 246. Una amplia exposición general, considerada clásica, en J. GAUDEMET, *El matrimonio en Occidente*, Madrid 1993.

nación amorosa anterior entre mujer y varón, una transformación del amarse que no proviene de su mero fluir, sino de cierto enorme poder creativo y cierta actualidad transformadora que sólo posee el acto de implicación de la persona, desde adentro, sobre su carne y sobre las dinámicas de su propia dimensión sexuada, en cuya virtud aquí y ahora las da y las acepta como debidas. Volvemos sobre esta extraordinaria metamorfosis nupcial del amor humano.

La distinción entre el *in fieri* y el *in facto esse*, en suma, suponía identificar un *antes* y un *después* en el proceso de conyugación, cuyo paso o acceso era el consentimiento o acto voluntario conjunto de los consortes dirigido a constituirse en estado matrimonial. Se abría, así, un espacio y un tiempo específicos entre muchos espacios y tiempos comunes. Como es evidente, la distinción diferenciaba muy nítidamente el estado de célibe y el de casado. Pero, a los efectos de nuestra exploración, lo que debemos anotar son dos cosas. De un lado, que se diferenciaba una época, un «tiempo», en que el amarse de un varón y una mujer, de suyo, no conlleva vínculo, y otro período, otro «tiempo», en el que el amarse conyugal, de suyo, contenía un esencial vínculo de justicia. Pero, de otro lado, que existía un nexo de causalidad entre ambos momentos, lo que suponía percibir la sustante presencia de *un mismo proceso amoroso unitivo*, el cual se componía de estancias de unión diversas en cualidad. El amor entre varón y mujer, por consiguiente, aparecía como un proceso unitivo o, en terminología de la época, como la ordenación a la unión de la *inclinatio naturalis*¹³.

Este proceso de realización vital del amor de conyugación, cuando menos, abarcaba dos grandes y muy diferentes grados de unión: una estancia amorosa en la que la relación, de suyo, era libremente disoluble por la voluntad de uno sólo de sus amadores: todo lo prematrimonial. Otra estancia unitiva en la que la unión había adquirido tal grado de cohesión que, de suyo, era indisoluble incluso frente al disenso de ambos amadores, y ésta era el matrimonio o unión conyugal en sentido estricto. El mejor pensamiento clásico percibió esta unidad de fondo del proceso amoroso —que hoy llamamos la unidad de la dinámica del amor a través de sus progresivas estancias de unión— y la expresó, entre otros

13. La tesis es clara ya a principios del s. XIII; cfr., por todos, TOMÁS DE AQUINO, *Supl.*, cit., q. 41, a. 1.

modos, señalando tanto la presencia de una intencionalidad unitiva, como característica constante de la dinámica del amarse, cuanto los grados o las estancias de esa intencionalidad al afirmar, por ejemplo, que le era natural a la inclinación amorosa ir en busca de culminarse en la unión conyugal: los que se aman, precisamente por amarse, viven el impulso de ser el uno del otro¹⁴.

VI. DE CÓMO ENLOQUECIÓ LA IDEA DE MATRIMONIO EN LA TESIS CONTRACTUALISTA

En el fondo de la distinción entre un *in fieri* y un *in facto esse* latía la intuición de que el amarse a propósito de la condición de varón y de mujer contenía *la potencia de una unión cobiográfica* de las personas en la intimidad de su carne humana masculina y femenina, es decir, *un proceso vital dotado de una estructura y una dinámica unitaria*, muy peculiar y distinta respecto de la multitud de otras posibles convergencias humanas, en la que a través de sucesivas estancias de unión se realizaba cierto bien extraordinario y profundo del ser humanidad. Este bien consistía en una expresión singular y personalizada, que acontece en la particular unión de cada pareja que se ama, de la unidad originaria de la humanidad mediante la comunión de amor entre los dos modos masculino y femenino de ser humana persona. Esta unión de amor, en la íntima unidad de las dos formas de ser carne o naturaleza humana, es un bien antropológico de máxima excelencia en donde anida un significado radical acerca de lo humano, de su origen y de su destino. En sentido contrario, también podemos afirmar que, en la desunión, conflicto, desamor y enemistad entre las dos formas de ser (como varón o mujer) humana persona, parece estar expresándose no menos radicalmente el lado oscuro, la contradicción, el fracaso y la negación profundas del sentido amoroso y nupcial del ser humano y de su dimensión sexuada. El muy conocido aviso acerca de que el hombre no debe separar lo que Dios ha unido no se circunscribe sólo a la indisolubilidad del vínculo, sino que más bien abarca, además, toda la secuencia de unidad y armonía que

14. «Amor transformat amantem in amatum, facit intrare ad interiora amati...». TOMÁS DE AQUINO, *III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1 ad 4. Tenemos muy en cuenta el tratamiento de la intencionalidad unitiva, característica del amarse, en D. VON HILDEBRAND, *La esencia del amor*, Pamplona 1998, pp. 78 ss. y en especial 163 ss.

debiera haber entre el amor, el sexo, la unión conyugal y la familia como su connatural fecundidad¹⁵.

La distinción clásica entre un *in fieri* y un *in facto esse* se asentaba sobre la base de que el amor conyugal es un proceso biográfico dotado de profunda *unidad de vida*: armonía del amador consigo mismo, entre las diversas dinámicas tendenciales de su sexualidad, y armonía a lo largo de toda su biografía gracias a la unidad del vínculo conyugal. Pero esta sugestiva e inspirada veta de un proceso cobioográfico, esta línea de exploración de la unidad de vida conyugal, sufrió oclusiones y empobrecimientos a lo largo de los siglos hasta su recuperación y profundización en tiempos muy recientes¹⁶.

No me parece una exageración sostener que la ciencia jurídica sobre el matrimonio —casi toda la civilística y amplios sectores de la canonística— ha olvidado buena parte de los significados, quizás los más

15. Vid. Mt 19,3-12 y Mc 10,2-12. Un exhaustivo y muy actualizado estudio de estos importantes textos, teniendo en cuenta específicamente la problemática contemporánea de la sexualidad, se encuentra en J. M. CASCIARO, «La sexualidad en los evangelios sinópticos», en AA.VV., *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia*, Pamplona 1989, pp. 559 ss. Completará esta perspectiva la de los relatos genesíacos que, en el mismo volumen citado, estudia G. ARANDA en el artículo titulado *Corporeidad y sexualidad en los relatos de la creación, o. c.*, pp. 21 ss. He tratado de la secuencia de la sexualidad humana y sus asociaciones en *El modelo antropológico del matrimonio*, Pamplona 2001, pp. 54 ss. La armonía entre los elementos de esta secuencia, a mi juicio, es una consecuencia de la unidad sustancial de la humana persona, la cual ha de ser autofinalizada como unidad psicológica y de biografía por el propio sujeto personal. En este sentido, es complementaria de la tesis de la integridad y de la integración humana, tal como, por ejemplo, presenta la sexualidad C. CAFFARRA, en su *Ética general de la sexualidad*, Barcelona 1995, pp. 29 ss.

16. Ésta es, sin duda, una de las líneas de fuerza más características de la extraordinaria aportación de Juan Pablo II a la sexualidad, al amor humano y a la unión conyugal, desde sus famosas *Alocuciones* iniciadas en septiembre de 1979. Los textos que ha dedicado a la cuestión, como es bien sabido, son muy numerosos, tanto que, en la recopilación de todo el magisterio pontificio de veinte siglos, el debido a Juan Pablo II ocupa la mayor parte, como muestra sensiblemente la obra *Enchiridion Familiae*, ya en su primera edición en seis volúmenes de 1992, y resulta significativamente palmario en la segunda edición en diez volúmenes de 2003. Como es sabido, se ha escrito mucho a propósito de las nuevas contribuciones de Juan Pablo II al tema, pero una breve y certera introducción se puede encontrar en J. M. YANGUAS, *Corporalidad, sexualidad y persona humana en el pensamiento de Juan Pablo II*, pp. 815 ss., y en L. F. MATEO-SECO, *Nuevas aportaciones y claves sobre la sexualidad y la conyugalidad en el panorama actual*, pp. 840 ss., ambos escritos publicados en la obra colectiva titulada *Estudios sobre la sexualidad en el pensamiento contemporáneo*, Pamplona 2002. Una transposición de esta antropología al campo matrimonialista puede verse en J. I. BAÑARES, «Persona y sexualidad humanas. Verdad antropológica y dimensión de justicia», en *Escritos en honor de Javier Hervada*, Pamplona 1999, pp. 505 ss.

profundos, de la distinción clásica entre el *in fieri* y el *in facto esse*. Dado que esa pérdida viene de lejos, convendrá sintetizar el esquema del extravío. Por de pronto, en buena parte de los medios jurídicos se redujo la concepción del amor sexuado de varón y mujer a *cierta situación afectivo-sentimental de presente*, abandonándose su estructura y dinámica de proceso biográfico. Para muchos y heterogéneos autores, el amarse parece una única estancia, cuya plenitud se tiene o no se tiene aquí y ahora, pero no es un proceso graduado de crecimiento unitivo que, de suyo, aspira a cohesionarse, mediante un acceso o paso idóneo, según un grado de unión en el que «*co-serlo*» es vínculo de justicia y coidentidad biográfica. El amarse no contendría, de suyo, una dinámica unitiva hacia aquel grado de unión conyugal en el que la exclusividad y la apertura a la fecundidad es un vínculo para toda la vida. Dicho en otras palabras: el amarse en sí mismo se considera cuestión subjetiva, sentimental e irracional, un ámbito privado y pluralístico, de libertad no objetivable, donde no hay un orden objetivo de la naturaleza humana. Entre el mundo del amor y el del derecho habría las mismas posibilidades de conexión que entre las previsiones meteorológicas y las obligaciones de un contrato. Para muchos autores, a su vez, el matrimonio fue visto como un tipo institucional y legal de unión cuya validez, de suyo, no exige el amor entre los consortes, porque éste no puede contratarse, ni obligarse en derecho, ni urgirse ante los tribunales, dado que la naturaleza del amarse sólo conoce aquella estancia de coincidencia y recíproca satisfacción afectiva, privada y subjetiva de cada consorte. El amor humano, limitado al más o menos satisfactorio intercambio de dos que permanecen únicamente en su dualidad, sería un estado afectivo de presente, en tanto continuo, pero que de suyo es de libre disolución por la decisión de un solo amador insatisfecho. El amor, entendido así, sería un ingrediente que hace más fácil y grato el matrimonio, pero que no es exigido para su validez, ni forma parte esencial del contenido del vínculo. De este modo, la rotura e independencia entre amor y matrimonio está servida y generalizada en la doctrina jurídica, incluso entre aquella que se considera tradicionalista y conservadora¹⁷. Podemos afirmar que en todas las con-

17. Cfr. un estudio de esta evolución y sus pasos en la ciencia jurídica en R. NAVARRO VALLS, *Matrimonio y Derecho*, Madrid 1994. Una exposición sobre la situación actual de la doctrina canónica, puede verse en T. CERVERA, *La relación entre amor conyugal y matrimonio en la doctrina canónica actual*, Pamplona 1998.

cepciones que disocian el amor del matrimonio hay un denominador común, a saber, la idea de amor y la idea de unión conyugal están profundamente empobrecidas y falseadas.

Esta fractura de principio no estaba en el pensamiento de los grandes clásicos medievales. Ciertamente siempre distinguieron entre la motivación amorosa y el consentimiento matrimonial, entre otras razones porque esta diferencia es real como la vida misma. Pero diferenciar no era separar, incomunicar y hasta contraponer. La distinción era para unir sin confundir. Todavía Tomás Sánchez, a caballo entre los siglos XVI y XVII, recuerda genialmente que el meollo del consentimiento matrimonial consiste en la transformación de la inclinación amorosa en obligación de justicia, y que en esta metamorfosis consiste el pasar de amantes a esposos¹⁸. No obstante, como en tantas y tantas distinciones, la interpretación a la baja y su abuso para otros fines fueron costumbre sin coto entre la doctrina menor y mediocre, cuya rutina y cuyos tópicos a veces logran ser dominantes. Muy pocos, en efecto, cayeron en cuenta que esa transformación en *obligatio* lo era de algo, en vez de la nada, y que ese *algo* era la *inclinatio naturalis*, es decir, la dinámica amorosa ínsita entre varón y mujer. Bajo esta apreciación, lo que quería significar Tomás Sánchez es que *en el y por el consentimiento* la inclinación amorosa es asumida y transformada en vínculo de amor debido, en coidentidad biográfica, porque eso es lo que podemos hacer como personas con nuestra naturaleza corpórea y su dinámica sexual. Inclinación amorosa y consentimiento estaban, por lo tanto, íntimamente conexos. Formaban parte de un sustantivo proceso unitivo y, dentro de él, representaban dos estancias unitivas, entre las que el consentimiento, con su capacidad de transformar el hecho afectivo en vínculo de amor, actuaba de acto personal eficiente y puerta imprescindible de acceso. En pocas palabras: el mismo consentimiento era un acto de amor de máxima excelencia, pues significaba tomar *el amor sentido* y elevarlo a unión y vida de *amor debido*¹⁹. La doctri-

18. Cfr. T. SÁNCHEZ, *De sancto matrimonii...*, o. c., I, Lugduni 1739, lib. IX, disp. 4, n. 3.

19. Esta intrínseca asociación y transformación, que tan nítidamente precisó T. Sánchez, no ha dejado de ser insistente y significativamente recordada, por ejemplo, por el propio Pontífice en muchos de sus discursos anuales al Tribunal de la Rota Romana (cfr. A. LIZARRAGA, *Discursos pontificios a la Rota Romana*, Pamplona 2001), en uno de cuyos pasajes JUAN PABLO II recuerda que ya Pablo VI había subrayado la cuestión: «El *amor coniugal*, por lo tanto, no es solamente ni sobre todo puro sentimiento; es además esencialmente un compromiso hacia la otra persona, compromiso que se asume mediante un preciso acto

na mediocre, por desgracia, con la excusa de diferenciar motivación y consentimiento, acabó fracturando la inclinación amorosa del consentimiento y con ello, a la postre, contribuyó a desintegrar el amor del matrimonio. No se hizo tamaño despropósito sin acompañarlo de un empobrecimiento devastador del amor, del consentimiento y del propio matrimonio, que hoy padecemos a la vista de todos.

Con el divorcio entre la inclinación amorosa y el consentimiento, la genial distinción entre consentimiento y unión conyugal, entre un *in fieri* y un *in facto esse* perdió su pie natural, a saber, la naturaleza procesal del amor de unión conyugal, que era el nervio articulador de aquella diferenciación de estadios o fases del amarse entre varón y mujer. Proceso unitivo que, bajo otra perspectiva, era el cimiento sustante y continuo que permitía la aplicación de la doctrina aristotélico-tomista de la causalidad a aquel momento en que el estadio del amor que impulsa a la unión, por medio del acto personal del consentimiento, se transformaba en aquel otro estadio donde dicha unión íntima está constituida como vínculo de amor y vida debido entre los esposos. Sin su sostén en un *iter* unitivo, cuyo crecimiento se articula en sucesivas estancias diversas, la genial distinción corrompió su sentido original, confundió ambos momentos y enloqueció siguiendo el síndrome Chesterton de una verdad original que se pervierte: el *in facto esse* desapareció devorado por un *in fieri* patológico.

Esta fagocitación es patente en aquella noción de contrato con la que, alguna canonística y buena parte de la civilística, definieron toda la naturaleza del matrimonio. Veámoslo también en esquema. El acto de contraer —el clásico *in fieri*— se considera un contrato, y este contrato, a su vez, define la totalidad del ser del matrimonio, es decir, el contrato es, al mismo tiempo, causa y efecto. Al definirse todo el matrimonio como un contrato se produce, primero, una confusión y, luego, la absorción del clásico *in facto esse* por un caníbal *in fieri*. Desaparece la unión conyugal, como algo diferente del contrato y cuyo vínculo sub-

de voluntad. Una vez dado y aceptado este compromiso por medio del consentimiento, el amor se transforma en conyugal, y ya nunca pierde este carácter. Aquí entra en juego la fidelidad del amor, que tiene su raíz en la obligación libremente asumida. Mi predecesor, el papa Pablo VI, en uno de sus encuentros con la Rota, afirmaba en síntesis: *Ex ultroneo affectus sensus, amor fit officium devinciens...*» (la traducción del original italiano es nuestra). Vid. en *Osservatore Romano*, 22 junio 1999, p. 2.

siste a la fugacidad del momento pacticio. El contrato es indisoluble, sostendrán unos para salvar la indisolubilidad del vínculo fagocitado. El matrimonio es el contrato o consentimiento en cuanto se mantiene y persevera, sin revocarse, dirán para explicar la estabilidad²⁰. Pero acabará imponiéndose la lógica de este *in fieri* glotón y sustantivado: si el matrimonio es el contrato, entonces es tan disoluble como cualquier contrato, pues lo que el consentimiento funda, el mismo consentimiento puede cancelarlo²¹. He aquí el nervio lógico inatacable de la tesis divorcista entre los contractualistas. El nuevo *in fieri* ya lo es todo, y ese todo es lo mismo: el contraer y lo contraído. Ese consentimiento puede, por tanto, hacerlo todo, contraer y disolver, pues todo es lo mismo: ha desaparecido la diferencia esencial entre el consentimiento y la unión conyugal. El matrimonio pasa a ser un acto contractual. El proceso unitivo amoroso ha desaparecido o, mejor, ha sido expulsado del mundo jurídico.

VII. LA RECUPERACIÓN DEL PROCESO UNITIVO EN LA EXPERIENCIA DE AMAR

He señalado al comienzo de esta lección, al identificar la cuestión antropológica y sus características interdisciplinarias, que nos urge hoy un

20. Valga por toda esta orientación, la definición de GASPARRI, por ser el principal inspirador de la codificación canónica de 1917 y uno de los más influyentes autores que, además, recogió la tesis contractualista dominante en el mundo civilístico, intentando cierta inútil canonización de la misma al radicar la indisolubilidad del vínculo en la permanencia del consentimiento: «*Matrimonium in fieri est contractus matrimonialis qui celebratur sine ullo impedimento dirimente cum debito consensu interno rite manifestato... Matrimonium in facto esse est ipsemet contractus matrimonialis qui celebratus fuit quique permanet cum consensu et inductis iuribus et obligationibus matrimonialibus (la cursiva es nuestra)*». *Tractatus canonicus de matrimonio*, Roma 1932, p. 12.

21. Vid. los pasos de esta privatización individualista del contrato matrimonial, las tesis a favor del divorcio y sus consecuencias en la licuación de la idea del matrimonio en M. GLENDON, *The Transformation of Family Law*, Chicago 1989, *passim*; L. MENGONI, «La famiglia en una società complessa», en *Iustitia*, 1990-1, pp. 13 ss.; C. MARTÍNEZ DE AGUIRRE, *Diagnóstico sobre el Derecho de familia*, Madrid 1996, pp. 13 ss.; G. GARCÍA CANTERO, «La crisis de la sexualidad y su reflejo en el Derecho de familia», en *Estudios de Derecho civil en homenaje al profesor Lacruz Berdejo*, I, Barcelona 1992, pp. 342 ss.; H. HATTENHAUER, *Conceptos fundamentales de Derecho civil*, Barcelona 1987, pp. 132 ss.; L. DIEZ PICAZO, *Familia y Derecho*, Madrid 1984; G. LO CASTRO, *Tre studi sul matrimonio*, Milano 1992; R. NAVARRO VALLS, *Matrimonio y Derecho*, cit., cap. III *passim*; MEULDERS, «L'évolution du mariage et le sens de l'histoire: de l'institution au contrat, et au-delà», en GANGHOFER (dir.), *Le Droit de la famille en Europe*, Strasbourg 1992, pp. 215 ss.

golpe de audacia en la reapertura de las grandes vetas que hay en el patrimonio de las humanidades y que, por diferentes circunstancias históricas y culturales, se ocluyeron y, al fin, quedaron pervertidas u olvidadas. No se trata de una encomiable labor de restauración de antigüedades. Consiste en volver a perforar en aquellas vetas mediante nuevos recursos interdisciplinares, para avanzar más profundo.

Veamos la primera veta. Había cierta intuición en los clásicos de que el amor de conyugación entre mujer y varón contiene un *iter atque ordo vitae*, un potencial proceso de unión cobioográfica. Más arriba, ya hemos hecho emerger una aportación extraordinaria, muchas veces sobrevalorada inexplicablemente por la doctrina, cual es que aquella relación de causalidad entre consentimiento y unión conyugal, además de comportar *una diferencia* entre la causa y su efecto, mayormente consagraba la presencia de *una relación*, cuya naturaleza los medievales resolvieron mediante la noción de causa eficiente. Focalicemos, pues, esa *relación en cuanto es conexión dentro de un proceso* o, dicho en nuestro código, veamos la dinámica unitiva amorosa, su crecimiento y su graduación, como un potencial proceso de cobiografía de la intimidad que pasa por estancias unitivas diversas, pero conexas.

Si buceamos hasta la relación sustante en el amar y nos centramos en ella, entonces estamos en condiciones de comprender que, bajo la distinción de eficiencia causal entre el consentir y el ser cónyuges, está implícitamente asumida una estructura histórico-procesal del unirse amoroso, un *iter* cobioográfico en la realización de la *inclinatio naturalis* o impulso amoroso, compuesto de grados y accesos a progresivas estancias de unión íntima, cuya diferencia es de cualidad, aunque forman partes integrantes de una secuencia procesal, es decir, de una plenitud de unión que despliega su potencia de crecimiento según un específico orden propio. Éste es el fondo de la noción de *ordo amoris* y de la posibilidad de articular un verdadero y práctico *ars amandi*²².

22. Aunque sin duda la incluye, la cuestión del amor no es sólo superar la visión hedonista de Ovidio del *Ars amandi* a la concepción de San Agustín de un *Ordo amoris* basado en la virtud, sino entender que el amar conlleva una específica estructura y dinámica —un *ordo amoris*— que es su propia condición de posibilidad y, ya existente, de viabilidad y funcionalidad reales. Cfr. la idea de *ordo amoris* en D. VON HILDEBRAND, *La esencia del amor*, o. c., pp. 405 ss. y en M. SCHELER, *Ordo amoris* (trad. de X. Zubiri), Madrid 1998, pp. 17 ss.

Además de su procesar, el mismo amarse —el aunarse— es un *entrelazamiento tridimensional* entre los amadores, pues comprende tres ámbitos diferentes, simultáneos y complementarios que han de articularse constantemente. Dicho de otro modo, el amarse abre un coexistir insólito, una específica conformación entre los amadores que se compone a la vez de tres ámbitos.

El *primer ámbito* es aquel, primigeniamente escena íntima del singular, que concierne a la transformación de cada sujeto individual en amador, donde se juega la integración de sus dinámicas sexuales en ser don para el amado y en ser acogida del amado o, por el contrario, la desintegración más o menos severa de tales movimientos básicos. Dicho de otro modo: el amar es un diálogo del sujeto individual consigo mismo, con el amor de sí, y su adecuada autotransformación en la apertura de ser amador. El *segundo ámbito* concierne a la correspondencia entre los dos amadores, en cuanto tal dualidad, donde cada amador es al mismo tiempo amante y amado, pero donde la característica es la diversidad de lo dual, el adecuado don y acogida de tal diversidad o, por el contrario, las disfunciones posesivas, dominantes y anulantes del otro diferente. El *tercer ámbito* es el de la trascendencia de la dualidad de varón y mujer en la concepción del nosotros, es decir, del ser la unión que, en cuanto nosotros, somos. Este trascenderse de la dualidad, del ser dos diferentes, al constituirse en la unidad del nosotros no siempre se logra. *Los tres ámbitos son dimensiones simultáneas del proceso unitivo, constituyen la inaudita y extraordinaria tridimensionalidad de la vida unitiva que entraña el amarse*²³.

La tridimensionalidad de la dinámica amorosa y su estructura de proceso cobiográfico de adentramiento en aquella cointimidad, que la heterosexualidad humana contiene, ofrecen sugestivas y esclarecedoras

23. Una bellísima expresión de estas tres dimensiones del amarse —cada yo singular, la diferencia dual de la pareja, y el nosotros— la hallamos en *Razón de amor* de P. SALINAS: «¡Gloria a las diferencias/ *entre tú y yo* que llaman/ *nuestro amor* a la alerta,/ cara a cara, a probarse! ¡Qué fácil unidad/ de los que son iguales!.../ Delicadas, ardientes/ Nuestras almas se buscan/ Por nuestro diferir/ como por un camino/ donde no hay despedidas./ Y al final, el hallazgo,/ el contacto, la nueva/ separación vencida, *la unión pura brotando*/ de lo que desunía./ Y *tu cara y mi cara*/ mirándose en el triunfo/ como en un agua quieta, no verán diferencias/ —*uno y uno, tu y yo*—;/ *sólo verán un rostro*/ amor, que les sonríe» La misma intuición de la tridimensionalidad está en P. NERUDA, en el soneto LXIX de *Los versos del Capitán*, cuando dice: «...y desde entonces soy porque tú/ eres,/ y desde entonces eres, soy y/ somos/ y por amor *seré, serás, seremos*». Las cursivas son nuestras.

perspectivas para una adecuada orientación de la vida conyugal y para restaurar posibles disfunciones. Será posible explorar el estado funcional o anómalo del proceso de transformación de la inclinación unitiva y formación del consentimiento y ver si, además, contiene etapas diferenciadas, con sus peculiares accesos. Hay un proceso de formación del amor hasta el grado del consentimiento matrimonial. Pero este proceso, cuya potencia de principio es cobiográfica, ni se inicia ni acaba con la boda. Una reconsideración de este tipo nos permite afrontar, y no evadir, las cuestiones relativas a la integración de cada sujeto en su amar, y descubrir los desequilibrios y las contradicciones internas entre sus dinámicas; nos posibilita distinguir el ámbito de la dualidad diversa e identificar los equitativos intercambios de las diferencias o, por el contrario, las disfunciones dominativas y posesivas que impiden este segundo ámbito; nos facilita comprender, sin simplismos, el trascenderse en ser unión, incorporándole —sin destrucción— los dos primeros ámbitos, y promueve la posibilidad efectiva de la unidad de vida y cobiografía en el amarse, en vez de su fragmentación, discontinuidad y fractura conflictiva por causa de una deficiente presencia o de una anómala desarticulación de las tres dimensiones del aunarse.

VIII. EL PAPEL DECISIVO DE LA «CONJUNTA» INTENCIONALIDAD VOLUNTARIA EN EL AMAR

Vayamos a la segunda gran veta. Hay una tarea directiva y además conjunta en el amarse conyugal. La *gestión* —diríamos hoy— de la fundación, la conservación, el crecimiento con sus transiciones y sus grados, la restauración y la providencia de cuanto compone el proceso unitivo y el ser unión debe atribuirse a la persona en su acción más propia o «suya» y más integradora de su naturaleza humana: *la intencionalidad racional y voluntaria*. Para definir esta implicación «personal» de las personas de los amadores, los clásicos medievales acuñaron una fórmula tan sobria como sutil: *la intentio vere maritalis*. La primera parte de la expresión —la *intentio*— subraya la necesidad insustituible de la intencionalidad voluntaria, racional y libre, para que haya aquel consentimiento que funda el matrimonio, lo cual, en sentido inverso, significa desestimar la mera praxis sexual —los hechos en cuanto puros hechos— como causa eficiente del matrimonio. Tener trato sexual de cualquier tipo no es la unión con-

yugal, si no media la expresa voluntad personal de ambas partes de constituirse en cónyuges. *Sin consentimiento no hay matrimonio.*

Los grandes autores²⁴ —no así sus discípulos menores— tuvieron mucho cuidado en subrayar la conjunción de las dos voluntades en una en que consistía la esencia de la noción de consentimiento. Es éste la unidad de las dos, la voluntad conjuntada y conjunta del nosotros. No se trataba de un mero intercambio dual de voluntades individuales, que permanecen en su dualidad, sino del aunarse las dos en una común y única voluntad: la de constituirse en unión conyugal. Se identificaba, de esta forma, aquello único y común en lo que se unificaban los dos quererres de los contratantes. El objeto intencional del consentimiento no era tanto el otro novio, cuanto la unión con él. Esta importantísima precisión esclarece, a su vez, el común y conjunto objeto intencional de todo el proceso amoroso, el cual no es tanto el otro amado, cuanto la unión con él. El secreto del amarse, el meollo de la intención amorosa, es el ser unión, el edificar y adentrarse en aquel modo de «co-ser» y convivir que es *la unión nuestra*.

A los efectos de nuestra exploración, podemos ahora comprender mejor las raíces en los grandes clásicos de un principio fundamental en el normal funcionamiento del amor de conyugación y, por consiguiente, muy válido en la preocupación diagnóstica terapéutica. Podemos examinar este principio en sus dos manifestaciones principales.

En primer término, donde la persona no se implica como tal en su amar y lo integra y preside mediante la intencionalidad racional y voluntaria, no hay dinámica funcional del proceso unitivo amoroso, no hay adecuadas transiciones, no se logra alcanzar las sucesivas estancias de mayor grado de unión. El proceso pierde su natural gobierno y se deshilacha en fragmentos subjetivistas sometidos al ciclo, a un surgir e intenso urgir, a cierto cenit y luego al decaer, rutinizar y morir. Además, el vigor interno de estos componentes cíclicos, si no media intervención de su persona «en persona», muta en energía con dirección confusa y arbitraria, con alto riesgo de reconducir la dinámica amorosa hacia el retorno predilecto a la perspectiva egocéntrica y a la satisfacción del sí mis-

24. Cfr., por todos, las soluciones a la unidad del vínculo conyugal y al objeto común y único entre ambos consentimientos internos de los contratantes, que es el constituirse en unión, en TOMÁS DE AQUINO, *Supl.*, cit., qq. 44 y 48.

mo. El aunarse del amar y las cotas de unión requieren del protagonismo de la conjunta intención voluntaria. No basta con dejarlo a los hechos, al mero pasar del sentir, a lo que vaya viniendo y ocurriendo. Sin capitán, sin acción presidencial de la persona implicándose en cuanto tal, el aunarse del amor es una navegación sin timón que no alcanza sus puertos y acaba naufragando.

En segundo lugar, al amarse entre varón y mujer no le basta con la voluntad individual, por muy atinada y perseverante que sea. El amar nos plantea la cuestión de aquella nueva y diferencial voluntad que es la propia del ser unión, la del único nosotros. Ésa es la esencia consensual de la noción de *consentimiento*. Si nuestra cultura parece propensa a una visión sentimental sin excesiva presencia voluntaria, desde luego parece ignorante de que el amor no sólo exige presencia personal voluntaria, sino más específicamente la confección de la voluntad nuestra o conjunta. Nos hallamos ahora con una nueva profundidad de la veta clásica. El consentimiento fue explicado como una voluntad conjuntada, aquella *voluntad del único nosotros que somos*, por eso nunca se admitió que la unión conyugal fuera fundada por *dos* consentimientos, sino por la conjunción de las dos voluntades de los contrayentes en una única, la cual, por su unidad, era el consentimiento eficiente —*in fieri*—, el capaz de hacer surgir, a su vez, la unidad del vínculo conyugal o *in facto esse*. *No hay dos consentimientos, porque tampoco hay dos vínculos o dos uniones conyugales entre los mismos esposos.*

La visión contractualista del matrimonio favoreció, y mucho, esta idea de dos partes que se intercambian sus dos voluntades al contratar, pero que permanecen como las dos partes contratantes, sin trascender tal dualidad y constituirse en la unión que permanece como tal. Tomás de Aquino, entre otros, tiene un texto insuperable sobre la unidad de esta intención unitiva u objeto esencial del consentimiento matrimonial: no es el otro, sino la unión aquello que ambos contrayentes quieren y en lo que y por lo que se hacen uno. Hervada, entre los contemporáneos, recoge fielmente y profundiza con su reconocido rigor este clásico hallazgo, hoy por muchos perdido y, no obstante, tan decisivo para las áreas, entre otras, de la educación del amor y de la terapia conyugal²⁵.

25. He comentado recientemente, bajo esta nueva perspectiva, estos textos de Aquino y Hervada en *El ser conyugal*, Madrid 2001, pp. 15 a 26.

La veta es una profunda llamada de atención sobre *la naturaleza conjunta de la gestión del «co-ser» unión conyugal* tanto en su fundación —la unidad del consentimiento matrimonial o *in fieri*—, cuanto en su conservación, crecimiento perfectivo y restauraciones, que representan el *in facto esse* de los clásicos. En definitiva, la unión conyugal tiene en el *consenso* no sólo su momento fundacional, sino su esencial método de convivirse en cuanto amadores unidos. Dicho de otro modo, donde no hay método de consenso —la aptitud, actitud y hábitos de elaborar «la voluntad específica del nosotros o voluntad propia del “co-ser” unión conyugal», que es la clave de la tridimensionalidad del amor y del adecuado cultivo de las finalidades conyugales—, la dinámica amorosa corre pronto el alto riesgo de empobrecerse, anclada en la dimensión dual, de convertir la riqueza de la diversidad —de la que la diversidad masculina y femenina es su señal primigenia y originaria— en discrepancia irreductible, interpretando la diferencia en clave de conflicto, las limitaciones del otro como reproches, decepciones y autojustificaciones de los propios fraudes, involucionando la dinámica de lo unitivo hacia la exigencia de satisfacción de la escena subjetiva individualista, ya en sutil o en grueso monólogo uniformador y apropiador del otro.

Es importante incorporar la veta de fondo de la unidad —que no es uniformidad— y del consenso —que no es ordeno y mando brutal o manipulación sutil— en las tareas educativas, orientativas y terapéuticas sobre el amor de unión conyugal.

En nuestra cultura, el término «consenso» parece demasiado connotado por el campo de la política, donde su sentido muchas veces es tregua y pacto ecléctico entre posiciones irreductiblemente diversas en su dualidad o su pluralidad. Nuestros políticos nunca son «como uno», entre otras cosas porque la política no contiene una tamaña cointimidad como la que hay entre nuestra naturaleza de varón y de mujer. En el campo del matrimonio, los grandes canonistas habían percibido que el consenso era algo más profundo, a saber, el método de vivir la íntima unidad del nosotros que el amor sexual nos invita a «co-ser». No tenemos ahora tiempo para hacernos algunas preguntas —como, por ejemplo, ¿cuándo y dónde se nos ha educado para vivir la tridimensionalidad del amor, el saber trascenderse dos en la unidad mediante el consenso?—, pero no les ahorraré meditar acerca de los devastadores efectos sobre la estructu-

ra de personalidad y la capacidad de amar de nuestros hijos de la experiencia de vivir asistiendo a los conflictos, desavenencias, separaciones y desintegraciones de la unión y del consenso entre sus padres, precisamente en cuanto cónyuges.

IX. LA VERDAD CONYUGAL DE LA INTENCIÓN AMOROSA. *La articulación entre nuestra libertad y la naturaleza «personal y sponsal» de nuestra sexualidad*

Hay más en aquella fórmula de la *intentio vere maritalis*, algo decisivo que nos lleva a la tercera genial aportación. Está en el adjetivo *vere maritalis*. No basta con *cualquier* intencionalidad voluntaria. Su fin intencional, aquello que se pretende, ha de ser *la verdad* del aunarse amoroso y *la verdad* del «co-ser» unión conyugal. Sin esta verdad conyugal de la intención, la voluntad podría querer cualquier relación arbitraria, desintegradora y destructiva de los amadores, sin fundamento verdadero, y llamar a eso amor de unión conyugal. En suma, los grandes clásicos captaron la necesaria e imprescindible relación entre libertad del consentimiento y la verdad objetiva de la sexualidad y de la unión conyugal. No cualquier trato sexual, por muy libre y consensuado que sea por ambas partes, es el amarse y es la unión conyugal. La *intentio* ha de ser *vere maritalis*. El consentimiento, para ser conyugal, no sólo ha de ser un acto libre, racional y voluntario de los amadores, también ha de dirigirse a querer la unión según *la verdad personal y sponsal* de la sexualidad humana.

Dicho en obligada síntesis, entendemos por significado personal y sponsal de la sexualidad humana los siguientes radicales antropológicos. En primer lugar, que el asiento de nuestra sexualidad reside en nuestra actual corporeidad, la cual es encarnación de nuestra persona, pues no «tenemos», sino que «somos» cuerpo, un cuerpo masculino o femenino cuya vivificación en cuanto humano corresponde a un principio espiritual de vida de categoría personal. Nuestra sexualidad es *personal* como corresponde a nuestra condición de persona corpórea. Nuestro cuerpo es personal porque en él y por él se manifiesta en verdad la realidad de nuestra persona, cuyo espíritu es el específico principio que lo vivifica en cuanto humano. En este sentido, nuestro cuerpo manifiesta cierto íntimo y constitutivo carácter del ser personal, que es su esencial destina-

ción al amar. No amamos desencarnadamente, ni como ángeles sin cuerpo, ni como animales sin espíritu personal. Amamos encarnadamente, desde el adentro íntimo y con el cuerpo humano que somos. Significa esta destinación constitucional, de un lado, que el movimiento más excelente y definidor de nuestro ser personal es amar; y de otro, que nuestro propio cuerpo o nuestra propia carne es materia de la comunicación íntima, en que consiste amar. A este *significado personal* de nuestro cuerpo, hay que añadir el *significado sponsal* de nuestra dimensión sexual. El sentido más radical y profundo, el más naturalmente íntimo, por el que nuestro cuerpo puede ser aquello nuestro en lo que nos damos y en lo que nos acogemos —en ser don y en ser acogida consiste su *ser sponsal*—, es su estructura y dinámica masculina o femenina. Nuestra condición de persona encarnada tiene en la modalización de las dos formas diversas de ser entera y completa naturaleza humana —el ser varón o mujer—, la posibilidad de hacer materia de don y aceptación amorosa al mismo cuerpo, que se es. A esta destinación para el amor personal —para ser materia del don y de la aceptación— de nuestro cuerpo masculino y femenino es a lo que denominamos el *significado sponsal* de la sexualidad humana. Entre todos los sentidos y todas las utilidades posibles de nuestra sexualidad, aquel que es su sentido de ser y de realización más íntimo, más radical y más personal es el significado sponsal, su ser don y aceptación de nuestra misma intimidad humana, su ser la materia del amarse. En suma, nuestro cuerpo de varón o de mujer no sólo manifiesta nuestra persona, sino que es con lo que radical y primariamente —en el amor humano o de conyugación sexual— se dan y acogen íntimamente los amadores²⁶.

Comprendidos estos radicales antropológicos, no nos será tan difícil percibir en la sponsalidad de nuestra condición de varón o de mujer la común raíz del amor conyugal y del amor virginal. Nuestra sexualidad manifiesta la íntima y final destinación nupcial de nuestra condición humana. Nuestra vocación de amor más íntima lo es al bien de un esposo —la sponsalidad—, y este esposo es el otro humano que es hueso de mis huesos y carne de mi carne, y entonces estamos ante el

26. Cfr. la noción de sponsalidad del amor conyugal en JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó*, Madrid 2000, *passim*, y comparar su notable desarrollo con la obra precedente como K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad*, Madrid 1979, pp. 75 ss.; cfr. también el nexo entre las nociones de persona y don en HILDEBRAND, *La esencia del amor*, cit., pp. 50 ss., 95 ss., 163 ss. y 247 ss.

amor de unión conyugal, o el esposo amado es Dios y estamos ante el amor de unión virginal. Ni el amor conyugal ni el virginal, en su verdadero significado, pueden ser represión, desencarnación, alienación o malignización de nuestra condición sexual de varones o mujeres, sino que, por el contrario, son precisamente su entero y sincero don. En ambos nos damos al *cónyuge humano* o al *esposo divino* mediante aquel don y acogida tan íntimo, entero y sincero cuanto la sexualidad masculina o femenina de nuestro cuerpo permite a nuestra persona en él encarnada, entrelazando y conjuntando en una unión con el amado aquel amor y unión que cada amador tiene íntimamente con su propia naturaleza.

El pensamiento clásico —retomando nuestro hilo— articuló *la libertad personal* con esta verdad personal y sponsal de la *sexualidad humana*, dotando al consentimiento de un fundamento antropológico muy profundo y vacunándole contra la arbitrariedad de una libertad en el vacío. Esta articulación entre subjetividad y objetividad, entre libertad y naturaleza, es el fondo de la presentación clásica de la unión conyugal —el *in facto esse*— como la institución conforme con lo mejor de la naturaleza humana —*institutum iuris naturae*—, como unión cuya vinculación, propiedades de unidad exclusiva e indisolubilidad, y sus finalidades esenciales estaban inscritas en la misma naturaleza humana desde su principio por el Creador, a cuya voluntad se atribuyó el diseño de la unión conyugal entre el varón y la mujer. La unión que entre el ser varón y ser mujer cabía cointimar se consideró un bien de la máxima excelencia, porque expresaba el ser una comunión o familia de toda la humanidad. Y esta unidad no se agotaba dentro de la humanidad, sino que la trascendía y la comunicaba con la comunión de amor que es Dios Trino, y con el Verbo Encarnado en Esposo de su Iglesia. Esta línea teológica del signo y misterio nupcial, extendida entre la Patrística, muy significativa en San Agustín y en los grandes teólogos medievales, como Hugo de San Víctor o Santo Tomás de Aquino, ha sido ratificada con extraordinaria y novedosa profundidad en el reciente Magisterio de Juan Pablo II²⁷.

27. Como hemos repetido, el magisterio de JUAN PABLO II sobre la sexualidad, el amor de conyugación sexual, la unión conyugal y la familia constituye, por su profundidad, novedad y extensión, un auténtico hito histórico. Una excelente forma de apreciar estas magnitudes es en la edición crítica completa del *Enchiridion Familiae* de SARMIENTO y ESCRIVÁ, sobre todo en la segunda edición de 2003, en diez volúmenes, de EUNSA.

El consentimiento, por estos fundamentos, asumía libre y racionalmente esa tan profunda potencia de conyugación íntima, tal como estaba depositada desde el principio en la naturaleza de la heterosexualidad humana. Pero el consentimiento no inventaba gratuita y arbitrariamente la naturaleza y dinámica sexual según su conveniencia circunstancial o sus intereses subjetivistas. Ciertamente, los hombres y las mujeres pueden, de hecho, relacionarse de muchas formas a propósito de su condición sexual. Pero no todas las relaciones posibles contienen el pleno significado personal y esponsal del amor de mujer o de varón. *La naturaleza del ser humanidad como varón y mujer manifiesta su verdad personal, su entero y pleno sentido esponsal, solamente en la íntima unión de amor conyugal indisolublemente fiel y abierta a la fecundidad.*

X. LA REGLA CONTEMPORÁNEA DEL SIMPLE CONSENSUAR CUALQUIER CONTENIDO

Ahora podemos entender más claramente por qué un *in fieri* dislocado y enloquecido —la libre intencionalidad voluntaria— se tragó todo el *in facto esse* —la unión conyugal según está inscrita en la objetiva naturaleza humana— y lo hizo desaparecer. Lo que ha ocurrido, a lo largo de la crisis de la modernidad, es la ruptura entre libertad subjetiva y naturaleza humana objetiva, el triunfo de la primera y la negación de la existencia de la segunda. Si no existe una unión conyugal inscrita desde su principio en la naturaleza de la sexualidad humana, si el matrimonio es un mero artificio legal de cada diversa cultura, si toda la dinámica de la sexualidad carece de objetividad, si es pura costumbre cultural y fruto de la libre creatividad humana, entonces sólo queda la libertad intencional del consentimiento —un *in fieri* caníbal— como valor humano de la sexualidad. Y llegados a este punto, aquello que en materia sexual dos acuerden libremente, sea cual sea su contenido y fines, *será válido por libremente consentido.*

En efecto, si no existe una dinámica y una estructura objetivamente real y verdadera en la sexualidad humana, en tal caso *una libertad consensuada entre los amadores pasa a entronizarse como el único principio conformador y organizador de la sexualidad.* Tal vez hemos reconocido, con nueva luz, una clave de bóveda de la situación actual. Está presente en el

fondo mismo de la crisis de identidad de la noción de matrimonio. Sobre todo, se manifiesta en la llamada libertad de orientación sexual, en la extendida opinión —en la moda mediática y políticamente tan correcta cuanto dogmática— de que todo vale en el sexo si ambas partes consienten, y actúa de argumento de fondo para presentar las diversas formas de homosexualidad como vías de expresión de la sexualidad tan normales y naturales como la heterosexualidad. Los abusos de la idea consensual en el sexo no deben hacernos ignorar su intrínseco valor, pues el consenso es un bien y un avance de civilización y humanización de los tratos sexuales.

El patrimonio clásico, no obstante, nos alerta acerca de que el consenso no lo es todo. La penetración de la inteligencia, el sentido común y la experiencia vivida confirman aquel clarín de alarma, pues perciben la necesaria complementariedad entre el consenso y el valor de su contenido objetivo, entre la intencionalidad voluntaria, que es tender libremente, y el fin que se pretende, cuya sustancia es la que da el valor y el sentido culminante a un acuerdo. Tender es pretender algo, como consensuar lo es en algo. El problema surge, pues, no tanto en el consensuar, sino en el acordar cualquier cosa que de suyo es errada, mediocre, trivial o profundamente falsa. Podemos, en consecuencia, identificar uno de los problemas de fondo de la actual situación de las relaciones sexuales. La crisis está en la sustancia de sus contenidos «unitivos», en su verdad y calidad. Podemos aplicar esta consideración a muchas áreas del conocimiento sobre la vida conyugal y familiar. Me atrevería a preguntarme si, en las distintas perspectivas científicas, tal vez se adolece de una sólida fundamentación antropológica sobre la naturaleza personal y los significados esponsales profundos de la sexualidad humana o si, por el contrario, se padece cierta desustanciación que convive con un pluralismo de conceptos y métodos asentados en algunas dimensiones de la sexualidad humana, segregadas y fragmentadas unas de otras, y menos específicas de su núcleo personal. En ocasiones, parece que no faltan síntomas de negación de la cuestión de una verdad y una bondad objetivas en la sexualidad humana y en sus dinámicas tendenciales o, al menos, señales de evasión del problema y de su ordenado debate científico²⁸.

28. Sin el menor deseo de polemizar y sólo a efectos de que el lector interesado pueda advertir el estado de las cosas, sobre todo en lo relativo a si hay una conexión o, por el contrario, una desconexión —que dejo a la capacidad conclusiva de cada cual— entre, de un

XI. LA VETA DEL VÍNCULO CONYUGAL

Con la articulación entre libertad del consentimiento y naturaleza de la sexualidad humana, llegamos finalmente al núcleo más genial y deslumbrante de la propuesta de los grandes. Hoy, quizás, el más incomprendido y hasta pervertido. La *esencia* de la unión conyugal es la vinculación de lo unitivo amoroso con el orden de la justicia. Se trata de la veta del vínculo. Para el oído actual, un vínculo, y más en amor, suena a atadura, a cadena, a quedar prisionero. Pero ¿qué intuyeron los grandes y le llamaron vínculo conyugal? Lo que comprendieron es que en la dinámica del amor personal entre mujer y varón hay ciertas imprescindibles transformaciones, si tal amor ha de contener la presencia entera y sincera de las personas. Veámoslo.

En una primera aproximación, que cuenta con los mejores respaldos doctrinales, podríamos adelantar que *en la unión conyugal aquel amar y amor entre varón y mujer, gratuito en su inicio hasta el «in fieri», se debe en justicia entre los esposos a partir del «in facto esse»*. La idea se expresó diciendo que la *quidditas* del vínculo conyugal es de *naturaleza jurídica*. Mediante el poder del consentimiento, los contrayentes transforman la inclinación unitiva, que es común sentimiento entre quienes se aman, constituyendo tal impulso en unión real, esto es, en un modo de «co-ser» caracterizado porque el amarse y el ser unión son vínculo debido en jus-

lado, una sólida fundamentación antropológica, una fuerte fundamentación de la estructura y dinámica del amor y la unión conyugal, y de otro, la construcción conceptual y metodológica de los modelos de terapias familiares, puede ser muy interesante leer los *Prólogos* de H. A. GUTTMANN, P. STEINGLASS y S. CERVERA-ENGUIX a la recientísima 4.^a ed. española, Madrid 2003, de *Terapia conyugal y familiar*, uno de los manuales de mayor crédito y difusión, y, además, comprobar su índice de temas y el contenido de los mismos, como por ejemplo el relativo al compromiso conyugal, p. 400, o al matrimonio y el contrato, pp. 47 ss., 394 ss. Pese a lo amplio y sistemático del índice de temas, tal vez nos sorprenda, por poner un solo ejemplo, la ausencia en dicho índice del tema amor y amor conyugal. No obstante, la lectura íntegra de la obra pone de relieve que tal tema está presente como un implícito subyacente —en realidad, nociones diversas y no siempre congruentes entre sí— que opera con notable influencia. Una impresión semejante, aunque en otra orientación intelectual, con similares ausencias temáticas, evidencian los «estados de la cuestión» en A. POLAINO-LORENTE, *Sexo y cultura. Análisis del comportamiento sexual*, Madrid 1998, pp. 157 ss., y también en la exposición de los diferentes modelos de psicodiagnóstico conyugal y familiar —junto con su selección bibliográfica— que el mismo autor, junto a D. GARCÍA VILLAMISAR, sistematiza en *Terapia familiar y conyugal. Principios, modelos y programas. Guía para la formación de expertos*, Madrid 1993, *passim*; o del mismo autor, esta vez con P. MARTÍNEZ CANO, en *Evaluación psicológica y psicopatológica de la familia*, Madrid 1998, *passim*.

ticia²⁹. Esta vinculación de justicia supone un modo de estar unidos que transforma en derecho y en deber aquellos comportamientos que de suyo son los aptos para conservar, acrecer y restaurar la unión misma a lo largo de su dinámica cobiográfica. Todo está dicho con estas pocas palabras. Pero la educación y la mentalidad contemporáneas carecen de recursos para comprender de inmediato los verdaderos significados de un vínculo que es, además, jurídico. Más bien al contrario, nuestros actuales códigos culturales sobre lo jurídico parecen habernos preparado para no entender nada o para equivocarse en la interpretación. Administrémonos cierta abundante dosis de paciencia para explorar algunos nuevos pasos.

XII. DE CÓMO LAS PERSONAS DEL VARÓN Y DE LA MUJER PUEDEN UNIRSE EN SUS CUERPOS SIN FUNDIRSE, CONFUNDIRSE, APROPIARSE Y PERDER SU PERSONALIDAD. *¿Cómo dos personas pueden ser una sola carne?*

La propuesta del vínculo asentaba sobre un descubrimiento extraordinario, a saber, *el poder de personalización de la sexualidad humana y de su dinámica unitiva mediante la conexión entre amor y justicia, entre el amarse y el dar a cada uno lo suyo*. La implicación de la persona «en persona» en su sexualidad permite elevar al plano del espíritu y sus valores el don y la aceptación amorosa del cuerpo sexuado, sin que tal «elevación» sea una desencarnación angelista del sexo, ni una alienación de la persona en la animalidad. *¿Cómo era esta implicación «en persona» de la persona dentro de las tendencias que a su naturaleza suscita la sexualidad?*

29. Quizás debemos reiterar que no se puede interpretar ese lazo de justicia según tópicos criterios legalistas, sino abriéndose al significado de aquella vinculación entre personas, las cuales, mediante la justicia, en cuanto *constitución de un «suyo» de alguien* que debe dársele, tienen el poder, desde sí y por sí, de hacer surgir en sus relaciones intersubjetivas *algo debido* como derecho y deber, que es un *compromiso real* entre personas, cuya existencia y obligatoriedad ni la crea ni depende del poder social ni la legalidad externa. A este propósito, será reveladora, por ejemplo, la lectura de la justicia en J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Madrid 1980, pp. 85 ss. La idea iusnaturalista del matrimonio aúna la dinámica amorosa de la sexualidad con su vinculación en justicia entre los amadores, precisamente porque, en cuanto personas, tienen el poder de generar entre sí esta recíproca vinculación. Y eso es lo que hacemos en todos los lazos o vínculos de familia, que lo que somos nos lo debemos en justicia. Vid. el desarrollo de esta idea —de gran raigambre clásica— en la noción de matrimonio, en HERVADA, *Una caro*, cit., pp. 30 a 37 y 95 a 116.

¿Cómo la persona «personaliza» su propia naturaleza y sexo, es decir, el diversísimo, complejo y cambiante mundo de cosas que contiene la atracción y el deseo entre varón y mujer?

Veamos un primer problema. La intensidad o la profundidad que la intimidación sexual puede alcanzar son tales que, por su causa, existen riesgos especialmente severos de apropiación, desintegración y pérdida de la singularidad que cada persona es. Ciertamente, el amor entre varón y mujer toca la intimidad misma por la que somos éste y no otro cuerpo humano. En un plano substancial, el varón y la mujer, precisamente por ser personas, no pueden perder su ser personal en la comunicación íntima de su aunarse los cuerpos, no pueden fundirse en una tercera y única persona, que haya absorbido y hecho desaparecer el singularísimo, único e incommunicable acto de ser ésta su irrepetible persona y su cuerpo propio. Pero en el plano existencial, en el de la confección del cuadro de relaciones psicológicas de hecho, los amores o, dicho más propiamente, los desamores pueden causar estragos en las personas, devastando su estima y dignidad, desequilibrando y oscureciendo su identidad. Si el amarse conyugal ha de ser adecuado y digno de la persona, entonces no tolera el dominio, la prepotencia, el sometimiento, la absorción de una por otra. Tal es la irreductible unicidad de su singular persona, que aun por amor dos personas no pueden fundirse en una sola, sino que siempre son dos. Pero, a su vez, la persona, por serlo, es potencia de amar dando y acogiendo su completa naturaleza de varón y de mujer sin restricción alguna en el carácter entero y sincero de tal donación y acogida. ¿Cómo resolver la potencia de amar en toda la íntima comunicación de la naturaleza, que la sexualidad abre al don-acogida-don, y al mismo tiempo no caer en la pérdida o el empobrecimiento de la individuación personal? ¿Cómo ser dos personas irreductibles una única conjunción íntima de su humanidad? En suma: ¿cómo ser dos personas y, al mismo tiempo, la *una caro* del Génesis?

La solución se basó en una profunda percepción de la naturaleza del ser personal y de su poder espiritual. Por eso, la respuesta fue... *jurídica*. Advertimos de inmediato que el significado de lo jurídico en la canónica clásica nada tiene que ver con su corriente sentido actual, pues con ese término no se referían a lo que hoy llamaríamos una «realidad legal». Lo que se quiso decir, con brillante sencillez, es que la persona,

por serlo, tiene el poder propio del ser espíritu, por cuya virtud puede originar vínculos de naturaleza espiritual, que son máximamente reales, aunque son inmateriales. Una de ellas es el vínculo conyugal: una vinculación espiritual, interpersonal, mediante la cual los esposos conforman la comunión en sus naturalezas corpóreas —en su modalización femenina o masculina— como lo nuestro en justicia. ¿En qué consiste esta creación? ¿Cuál fue su aplicación a la unión conyugal?

Los amadores, por ser personas, son dueños de su naturaleza humana de varón y de mujer, y en consecuencia, pueden convertirla en don de sí al otro y en acogida en sí del otro. Pero la condición personal tiene potencia de constituir ese darse y acogerse la propia carne o naturaleza sexuada en cierto grado de superior excelencia. La persona puede transformar y trascender su don y su acogida amorosa, desde el grado de ser un hecho que nos pasa y se pasa, hasta la estancia de ser un vínculo de justicia, un modo conjunto de «co-ser» cuya unión debe permanecer y perdurar, ya no como hecho sometido al ciclo, sino como un recíproco deber y derecho de los amadores a ser unión biográfica. En suma, el varón y la mujer pueden *hacerse el uno del otro y serlo*, no como un deseo o un sentimiento, sino como *lo suyo justo entre ellos*, como nuestra realidad debida. Mediante esta transformación, el aunarse conyugal lo es según la naturaleza espiritual de la personal humana, y no queda sumergida en las dimensiones físicas, biológicas, psicológicas y socioculturales de la sexualidad cuya materialidad tiene formas de reunión en donde hay dinámicas de fusión, de jerarquía dominativa y sumisión, de secuencia cíclica y desaparición. No sólo es posible darse y acogerse hasta el grado de ser el uno del otro, convirtiendo este modo conjunto de ser y amarse en deuda y derecho mutuo, sino que la misma dinámica unitiva, por la naturaleza personal de la sexualidad humana, contiene esa potencia, la vierte en tendencia y la urge íntimamente a los amadores auténticos.

Así, en ese grado del conyugarse, la persona del varón, en cuanto don, se reinstala espiritualmente en su humanidad masculina como en naturaleza entregada y debida en justicia o *suya en derecho* de su mujer; y, en cuanto acogiente, se reinstala en su humanidad masculina asumiendo la humanidad de la mujer como si fuera tan propia y suya como su humanidad masculina. Y la mujer hace lo mismo. Esta recíproca y mu-

tua igualdad de correspondencia —es muy importante recordarlo— va dirigida a entrelazarse o vincularse en «co-ser» unión, de suerte que dicha unión es lo nuestro en justicia, la coidentidad biográfica que somos entre nosotros, lo que por serlo nos debemos y a lo que nos tenemos derecho a lo largo de la vida. De esta manera, la vida del amor, al personalizarse y vincularse en justicia, deja su dimensión cíclica y azarosa, puede convertirse en historia que construimos, en identidad mutua y cobiografía íntima. Este engendrarse entre sí una unión en justicia —un algo que es «un suyo», que pertenece como derecho a un dueño y se le debe como deuda o deber—, era a lo que los clásicos medievales llamaron la *ipsa res iusta*, cuya traducción se corresponde a «lo justo entre nosotros», la coidentidad íntima que somos, que es nuestro derecho y nuestro deber en común. De este modo, puede decirse que la *quidditas* o quintaesencia de la unión conyugal es el vínculo de naturaleza «justa» o *jurídica*. El vínculo de justicia es espiritual, pues en sí mismo no es materia de los sentidos corporales, por eso los esposos no adoptan la forma de dos siameses, pero tal vínculo es real. Gracias a su naturaleza de vínculo espiritual, dos personas, la del varón y la de la mujer, pueden «vincularse» o unirse en sus cuerpos, conformándolos y viviéndolos como si fueran una sola carne e intimidad, sin fusionarse, confundirse o perder en ello su individual personalidad.

La persona, por su ser y poder espiritual, tiene capacidad de poner nombres, esto es, de definir. Pero la persona alcanza su máxima autoposición en el poder de autodefinirse en aquellas aperturas de comunicación de los adentros íntimos que contiene su propia naturaleza, configurándolas como co-identidades biográficas. Entre las de nuestra corporeidad que conllevan copertenencia en la carne, la más propia y libre —más que la de consaguinidad y sus co-identidades de padre, madre, hijo, hermano— es la sponsalidad de la condición sexual. Toman, pues, varón y mujer un nuevo y correlativo nombre, el ser esposo: «soy el varón que es de ti como tú de mí y te debe en justicia esta identidad contigo», y el ser esposa: «soy la mujer que es de ti como tú de mí y te debe en justicia esta identidad contigo». De este modo, las personas pueden ser una unión interpersonal —sin confusión, fusión, dominio y sometimiento— engendrando con las potencias de su espíritu personal un ámbito tan real cuan espiritual —un vínculo en el orden de la justicia— mediante la transformación en *ipsa res iusta* de aquella unión a la

que impulsa el amor humano entre varón y mujer. En esta «transformación» se nos desvela el sentido de la persona en acción sobre su propia naturaleza y su poder de convertirla en autobiografía. Bajo esta perspectiva, la génesis del vínculo conyugal es un acto culminante de co-biografía íntima, aquella unión de amor y vida que van edificando los amadores, ya esposos, cada vez más adentro de la conjunción de su carne. Entre los esposos, su unión de amor es *ipsa res iusta*: lo justo entre nosotros. Éste es el significado profundo del vínculo *jurídico* de la unión conyugal.

XIII. LA SOBERANÍA CONYUGAL

Observemos que el conyugal no era un vínculo que podía crearse por la ley, por gracia de algún poder político o eclesiástico humano, es decir, desde la legalidad externa. No podía venir la vinculación desde fuera de los propios esposos, porque el varón y la mujer, en cuanto son personas, sólo pueden quedar vinculados en su propia, que es suya, por una acción de don y de aceptación que sea específica y exclusivamente propia: mediante la racional y libre voluntad de su consentimiento. En consecuencia, únicamente los propios amadores podían entregarse y aceptarse entre sí la propia condición de varón y de mujer en términos de justicia, como derecho y deber mutuo. Subyacía en esta visión un profundo y brillante descubrimiento del ser personal, que conducía, a su vez, a dos nuevos hallazgos: de un lado, el significado esponsal de la sexualidad humana, lo que significaba librar la sexualidad del mero mundo de la animalidad e insertarlo en el orden de un amor visto como don de sí y aceptación en sí del otro; y de otro lado, la excelencia de grado que suponía constituir en vínculo de justicia ese amor de entrega y aceptación de la propia condición de varón y de mujer, de suerte que la unión de vida fuera derecho y deber común, una co-identidad íntima de biografía debida en común.

Con ello, se abría la explicación de que el vínculo de los cónyuges tiene una *específica juridicidad natural*, surgida del poder personal de autodonación de las propios consortes, en vez de una juridicidad legal y externa causada por el poder político y social. Se trata, pues, de una juridicidad natural a la persona humana sobre su dimensión sexuada, soberanamente engendrada sólo por y entre sus contrayentes. Varón y mu-

jer, al vincular su unión, *engendran derecho*, y la sociedad —todo poder humano— tiene el deber de reconocérselo. No todo lo jurídico lo crea el poder social y político. Los amores naturales —los conyugales y consanguíneos— tienen el poder natural de crear vínculos jurídicos. Esta concepción suponía una profunda revolución a la hora de explicar el fundamento del vínculo matrimonial, del derecho matrimonial y de familia, y de los límites de competencia del poder social ante esta juridicidad natural de las nupcias, de la unión conyugal y de la vida familiar. Estamos ante la explicación profunda de la *soberanía conyugal* y de la autonomía del ámbito de intimidad familiar, como espacios de relaciones y de convivencia humana que todo poder debe reconocer y respetar, en los que ningún poder tiene derecho a inmiscuirse e intervenir como si tuviera el dominio sobre finca propia.

La natural juridicidad de la unión conyugal y la autonomía de la intimidad familiar son realidades surgidas del espíritu, son una creación de orden jurídico por parte del poder de autonomía privada de la persona. El vínculo conyugal, así como los vínculos de consanguinidad surgidos de la paternidad y maternidad de quienes son entre sí cónyuges, es realidad de justicia, un vínculo tan real cuan espiritual, capaz como es propio del espíritu humano de formalizar la conjunción sexual de los cuerpos, transformándola y elevándola a conyugalidad, y la transmisión de la vida, transformándola en procreación familiar, en lazos de profundísima copertenencia interpersonal con quienes somos de la misma carne y sangre. Los amores conyugal y consanguíneos son amores debidos en justicia, constituyen vínculos jurídicos, cuya fuerza de unión y cuya naturaleza jurídica —justa— no puede crearla ningún poder externo, ni la Iglesia ni el Estado, aunque estas potestades, por tener el deber de reconocerlo, adquieren, por eso mismo, un derecho limitado de regular su ejercicio³⁰.

30. Cfr. una reciente exposición del derecho a casarse, la soberanía conyugal de los contrayentes y el papel del legislador sobre un sistema matrimonial, con una interpretación actualizada de su evolución en la doctrina canónica desde el período clásico hasta nuestros días, en H. FRANCESCHI, *Riconoscimento e tutela dello «ius connubii» nel sistema matrimoniale canonico*, Milano 2004, *passim*. A su vez, una aguda reflexión actualizada sobre la juridicidad natural de los amores y lazos familiares puede verse en F. D'AGOSTINO, *Elementos para una filosofía de la familia*, Madrid 1991, pp. 57 ss. He desarrollado la tesis de la soberanía conyugal en varios escritos, bastará con su exposición en *El modelo antropológico del matrimonio*, Pamplona 2001, pp. 78 ss., y *El ser conyugal*, cit., pp. 7 ss., 22 ss. y 32 ss.

XIV. EL AMOR CONYUGAL NO ES COSA DE UNO, NI DE DOS, SINO DE TRES. *La tridimensionalidad del entrelazamiento amoroso*

Hemos sugerido, más arriba, que la textura del amarse no es cosa de uno, ni siquiera de dos. En realidad, más bien es cosa de tres. A poco que lo meditemos, nos daremos cuenta de que tal tridimensionalidad de ámbitos es experiencia vivida por cada uno de nosotros, tal vez sufrida si alguno de estos tres ámbitos no logra ser incorporado y armonizado con sus otros dos compañeros constantes e inseparables. Nos interesa, ahora, subrayar el tercer ámbito.

La tercera dimensión es la co-intencionalidad unitiva del nosotros. Consiste en la conjunta voluntad de «co-ser» la unión. Esta intención conjuntada está presente dentro de cada cónyuge singular, como una adecuada actitud de apertura de la intimidad individual, aunque no se agota ahí. Está presente también dentro de las relaciones de cada pareja de cónyuges, en cuanto diversa dualidad, pues promueve el encuentro entre lo diferente sin uniformarlo, aunque tampoco termina allí. Abarca y se culmina en cierto trascender la escena individual y la escena dual en nombre del nosotros —de su «co-ser» unión— y, en cuanto expresión del nosotros, se manifiesta en actitudes y acciones conjuntas de conservarse, crecer y restaurarse como tal unión. El amor conyugal no es cosa de cada yo individual, aunque lo incluye, ni del yo y del tú, aunque lo integra, sino a la postre del «nosotros» que, como unión, por amor somos. La gracia —y la dificultad— del amar —su *ars amandi*— consiste en la articulación armónica de estas tres dimensiones, pues la tripa del ser unión —su *ordo amoris*— tiene esta estructura tridimensional. Sólo alguien que posee espíritu puede entrelazarse sabiéndose y obrándose, al mismo tiempo, en estos tres diversos, simultáneos y complementarios ámbitos del co-existir. Por eso el amar, en rigor, es relación exclusiva entre los seres que son persona. La co-intencionalidad unitiva del nosotros, que es manifestación de la potencia de «co-ser» unión, es el hilo articulador dentro del amarse o aunarse según los tres mundos que se comunican y se entrelazan: el mundo singular del yo, el de la diversidad de la pareja del yo y del tú, y el del único nosotros que en la unión somos. Esta tridimensionalidad del amarse, sobre todo su tercera dimensión —la del ser «la unión nuestra»— parece estar muy confusa o, incluso, ausente en nuestros días.

Actualmente, en efecto, se puede constatar cierta dificultad para abrir realmente al otro la escena de la intimidad individual, lo que entraña un alto riesgo de vivirse en el monólogo y en su correspondiente soledad. Pero también existen obstáculos para trascender la escena de la dualidad, donde cada uno de los dos es necesaria diversidad y diferencia. Cuando la escena dual no se trasciende en la escena del nosotros, del «co-ser» nuestra unión, la riqueza de la diversidad dual puede fácilmente convertirse en discrepancia y conflicto irreductible, porque la dualidad ha sido convertida, sin que pueda serlo, en ámbito culminante y último de la escena amorosa. El amor conyugal es un simultáneo entrelazamiento tridimensional: abarca al yo individual, comprende al yo y al tú duales, se trasciende en el nosotros. Muchas importantes disfunciones se inician en el defecto de esta estructura tridimensional o en sus desarmonías. Puede prevalecer un yo que sofoca la dualidad e impide el nosotros; quizás prevalece la dualidad, sin fluida integración en ella del yo singular y sin que los dos, irreductibles en su diversidad, se trasciendan y se engendren en cuanto nosotros. Tal vez se sabe ser y obrar como dos, pero no se sabe ser y obrar, al mismo tiempo, en aquello en lo que somos un único nosotros. Se sabe, por ejemplo, ser un padre o una madre, pero se ignora como ser «cónyuges en la paternidad y la maternidad»: la unidad de este nosotros no se reduce, obviamente, al aquí y ahora del acto de procrear. Puede pretenderse conseguir un nosotros, sin que en la confección del ser unión se integren bien la escena del yo singular y las ricas diversidades de la diferencia dual, y sin dar tiempo al tiempo que necesita esta tridimensionalidad. A veces —y no es infrecuente—, algunos suponen que tal nosotros es una lotería, un azar o fortuna, que a pocos toca y a muchos deja sin premio. Y no son raros quienes esperan que su nosotros se lo confeccione un poder externo, por ejemplo, la magia del rito de la boda³¹.

31. Vid. una sugestiva desmitificación del «efecto mágico» que algunos esperan de las nupcias rituales y formales, junto a un atractivo esclarecimiento de la unión conyugal real, que tiene en cuenta las actuales situaciones y mentalidades, en J. CARRERAS, *Las bodas: sexo, fiesta y derecho*, Madrid 1998, *passim*. En la pasada centuria, el autor que logró una construcción más congruente y profunda del pacto o consentimiento matrimonial a la luz del *in facto esse* o matrimonio en sentido estricto, fue, sin duda, J. HERVADA, y así lo muestra la reciente recopilación de su obra matrimonialista en *Una caro. Escritos sobre el matrimonio*, Pamplona 2000. Tal vez a causa de cierta incomunicación interdisciplinar, la fecundidad práctica de sus aportaciones conceptuales a la teoría general del matrimonio no tuvieron ocasión de ser conocidas e incorporadas en otras áreas científicas.

XV. DESCUBRIR Y DISFRUTAR LA CO-INTENCIONALIDAD UNITIVA DEL AMOR CONYUGAL

La identificación de esta co-intencionalidad unitiva es de suma importancia práctica. Alude al principio activo tanto del aunarse como del ser unión y, por consiguiente, se refiere también al principio activo que puede soportar su conservación y su crecimiento, pero sobre todo las restauraciones de sus conflictos, lo que es clave no sólo para el campo terapéutico, sino para la praxis de cada particular matrimonio. La restauración es una acción conjunta normal del proceso cobioográfico, pues siendo limitados y defectuosos —amén de calificativos peores— el proceso unitivo padece claroscuros y deficiencias que es preciso corregir a tiempo para prevenir su potencial severidad futura.

La pista nos la abrieron los grandes clásicos al determinar que la naturaleza del consentimiento es la de ser un acto de la voluntad que conjunta las dos intenciones de conyugarse de los contrayentes y manifiesta esa conjunción en un único signo sensible de comunicación (el signo nupcial: en general, las palabras con las que los novios se dan y aceptan en cuanto esposos). El principio activo, al que atribuir la gestión funcional del aunarse y del que poder esperar la ganancia de grado y la providencia sobre su destino, es *aquella intencionalidad racional y voluntaria con la que la persona se implica directa e inmediatamente en su acción de amar y con la que es capaz de integrar todos los diversos componentes de su sexualidad dotándoles de trascendencia unitiva más allá del marco individual y del marco dual de la pareja*. Si un sujeto no está maduro para inyectar esta autoimplicación intencional activa, tanto en la dinámica de aunarse como en el destino del grado de unión alcanzado, la historia amorosa se hará disfuncional y errática —porque su sujeto no es suficiente dueño de sí para el don y la acogida que el aunarse amoroso exige—, y más pronto que tarde entrará en crisis. Hay dos aspectos muy importantes que añadir a esta intencionalidad unitiva, racional y voluntaria, del amador en singular.

De un lado, que esa implicación de la persona ha de abrirse a la objetividad de la sexualidad humana, esto es, a su *verdad personal y sponsal*, y ha de articularse con su *entera y sincera búsqueda y realización*. No sirve una voluntad formal, cuyo objeto es ella misma, que gira de-

sencarnada en el vacío de sí misma, sin entrafamiento esponsal de nuestra entera sexualidad. Nos estamos refiriendo a ciertos voluntarismos que quieren sobre todo su querer, en cuanto propia voluntariedad, pero ajena —divorciada y vacía, quizás hasta aversiva—, de encarnarse en todas las diversas tendencias de la sexualidad masculina y femenina, con el fin de integrarlas en entero y sincero don amoroso, en «*lo mío que se ofrece para ser tuyo y en lo tuyo que acojo en mí como si fuera mi propia carne*». La desencarnación conforma un voluntarismo frío, rígido, formalista, vacío e inhumano, por fracturado, del entrafamiento afectivo con la masculinidad o feminidad del otro, que no se asume realmente como la propia, cuando precisamente ese «tomar» la naturaleza corpórea del amado como si fuese la propia es la esencia de lo que llamamos «tomar esposa o esposo».

Tampoco valen otros tipos de voluntad, como la arbitraria y la anárquica, donde cabe la mayor intencionalidad y, a la vez, huida evasiva o rechazo expreso en comprometer nuestra persona, «en persona», dentro del uso del cuerpo propio y del ajeno. En este otro supuesto, lo que hace el sujeto —cabe hacerlo con superficial irreflexión y con plena intencionalidad voluntaria— es *desanimar* la sexualidad del don directo y expreso de la persona. Al abandonar más o menos severamente la implicación personal inmediata en lo que nos pasa en el cuerpo, éste se nos presenta no tanto como la carne que somos, sino como organismo que tenemos. Entonces, las tendencias de nuestra sexualidad no pueden integrarse con la persona según su verdad y bondad esponsales, sino que se muestran según aquel sentido de utilización provechosa con que miramos y usamos las cosas, aun las más caras y codiciadas. Ésta es la razón por la que la desanimación personal de la sexualidad cosifica el cuerpo propio y el ajeno. Reducido el sentido personal del cuerpo, también se limita lo que de él apreciamos. Despersonalizar es superficializar. Éste no es un juego de palabras, sino una manera de expresar que el cuerpo deja de mostrar su más íntimo principio de vida, el que no se pasa, y queda cosificado en sus más superficiales componentes cíclicos, los que se pasan. En efecto, lo que logra ver del amado el ojo sensual y utilitario son contenidos que de suyo están sumergidos en «el ciclo» —como, por ejemplo, cierto atractivo sexual de la morfología del cuerpo o cierta dosis de poder y de gloria de la posición social—, y su destino es surgir, alcanzar un punto álgido y,

luego, decaer³². *La presencia implicada de nuestro espíritu personal en nuestra sexualidad es lo que permite ser zarza que arde sin consumirse. La despersonalización, en cambio, hace que la zarza de nuestra sexualidad arda, consume lo cíclico, y todo quede en cenizas. Hay en nuestra persona un principio de vida no cíclico. La unión amorosa se anima o desanima, contiene una vida que crece y permanece o consume una vida cíclica que desaparece, según que contenga o no ese inaudito principio de vida.*

Hay, como anunciamos, otro segundo aspecto no menos decisivo. Este principio activo, en el amarse conyugal, ha de articularse conjuntamente, pues la búsqueda intencional del consenso, en cuanto voluntad del nosotros o unión, y el hábito de su logro son esenciales para la vida de la unión, que es conjunción. La intencionalidad unitiva del amor es un *co-principio* del obrar amoroso. Ya sabemos que la unión conyugal no es cosa de uno, ni siquiera de dos, sino de trascenderse en el ser unión y, además, aquella unión en cuyo seno se integran las escenas del singular y de la pareja dual y se potencian extrayéndoles su trascendencia unitiva. En este sentido, decimos que la intencionalidad unitiva es una *co-intencionalidad*. El amarse —y ello es paradigmático en los amores esponsales, el conyugal y el virginal— es experiencia del nosotros, del conformarse en cierto modo íntimo de «co-ser» y, por ello, de convivirse³³.

32. De nuevo, la justa comprensión de la unidad sustancial entre alma y cuerpo en la humana persona es decisiva. No se trata de un equilibrio ecléctico, ni una descompensación que privilegia el espíritu o la carne por razón de un explícito o un subyacente menosprecio del primero o la segunda, lo que siempre adolece de dualismo y, por ello, de falta, a la postre, de realismo humano. Muy bien lo explica J. CRUZ en *El éxtasis de la intimidad*, cit., p. 114, al decir sobre el amor conyugal que es «*sexuado*, no meramente genital. La correspondencia en el amor es mutua donación biográfica, en la que el elemento sexual tonaliza la intimidad de cada uno. El tono erótico es integrado en el amor abarcador. Entre dos personas de sexo opuesto hay esta característica especial: su constitución sexuada tiene una finalidad objetiva que el amante no puede ni eliminar angélicamente ni subvertir bestialmente. Este respeto a la propia naturaleza es esencial en el amor esponsalicio. Porque el amor humano dirigido a la persona del otro sexo no es ni puramente espiritual ni puramente biológico, pero afecta al núcleo íntimo de la personalidad humana en cuanto tal». Vid. el examen crítico de estos dualismos espiritualistas o erótico-carnales en J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, cit., pp. 520 ss.; y en HILDEBRAND, *La esencia del amor*, cit., pp. 129 ss., 181 ss. y 247 ss.

33. La intención unitiva en el amarse es *una voluntad conjuntada*, que es distinta a la de cada individuo singular, y ni siquiera es la suma, yuxtaposición o pacto ecléctico de las dos voluntades de la pareja, sino un *co-principio* en el ser y el convivirse, es decir, la voluntad específica del ser la unión, que somos, es decir, *la voluntad del nosotros*. Es decisiva esta óptica, para evitar una inadvertida lectura individualista de la intención unitiva, como si en el

Pues bien, convendrá identificar y profundizar interdisciplinariamente este ser *co-principio* activo y el método de su *consensuarse*, pues su conocimiento y la formación educativa en su hábito permitiría albergar más fundadas esperanzas en recorrer con éxito los estadios del amor, los pasos o transiciones entre los sucesivos grados de la unión. Descubrir y disfrutar el consenso es todavía una asignatura pendiente en la educación y en la experiencia de amar. Pero el consenso en amor no es cualquier pacto, ni tregua, ni *statu quo*, ni rendición para evitar mayores confrontaciones, ni aquella paz de la indiferencia que más bien es cadáver. Es la exploración de una insólita, dinámica y muy creativa conformación en el «co-ser» y en el obrar juntos, cuyo descubrimiento nos aleja de las prepotencias, de las astutas manipulaciones, del dominio posesivo y, sobre todo, de la violencia física y psíquica en las relaciones. El bien del ser unión, en su simultánea textura tridimensional, es un manantial del que afloran inéditos valores. Pero esta apasionante senda no podemos recorrerla hoy. Bastará con señalarla.

XVI. «MI» HOMBRE O «MI» MUJER: *¿cuándo y por qué podemos decirle «mío» a nuestro amado sin por ello apropiarnos de él y anularlo posesivamente?*

La concepción del consentimiento matrimonial en la gran doctrina nos trae el descubrimiento de que hay un nexo esencial profundo —un encuentro anunciado e imprescindible— *entre el orden del amor y el orden de la justicia*, lo que abre una nueva significación a los posesivos mío, tuyo y nuestro referidos a la comunicación sexual humana —*mi hombre, mi mujer, nuestros hijos, nuestra vida*—, cuya correcta interpretación y praxis surge no sólo de la condición y dignidad personal de los amadores, aunque la incluye, sino del primer movimiento esponsal del verdadero amor³⁴. Los amadores convierten, al matrimoniarse, la naturaleza gratuita y cíclica de su inclinación amorosa en una unión de amor y vida que se deben en justicia, en una co-identidad biográfica debida. Lo

amarse bastase con la intención individual del mundo psicológico singular del amador. Bajo esta perspectiva del ser conjuntado, debe releerse la intencionalidad unitiva, por ejemplo, en HILDEBRAND, uno de sus más extensos tratadistas actuales, en *La esencia del amor*, cit., pp. 163 ss.

34. Vid. un extenso estudio de las diferentes formas de «mío» en las copertenencias humanas, en HILDEBRAND, *La esencia del amor*, cit., pp. 225 ss.

hemos explicado a propósito del vínculo jurídico. *El consentimiento es la metamorfosis en amor justo*. Para tamaña transformación —para que su amor se lo deban como forma conjunta de íntimo «co-ser»—, obviamente, es imprescindible un primer escalón en la libertad soberana de los amadores y su co-intencionalidad voluntaria: este primer escalón es que lo hagan por sí mismos *libres de coacciones externas*. Pero la libertad, como ausencia de coacción, no lo es todo.

¿Qué intuición profunda experimentamos cuando, desde el fondo íntimo de nuestras entrañas, decimos «amor mío»? Nos podemos amar en nuestra humanidad de varón y mujer hasta el extremo de debernos ese amar y su unión como aquella coidentidad biográfica que es lo nuestro justo. Es la condición de persona la que abre nuestro íntimo ser masculino o femenino al inaudito universo de una co-intimidad debida en justicia, convertida en la *ipsa res iusta*, en *coidentidad* que, *debida entre sí*, se dan y aceptan sus amadores. En «lo» que somos —la unión como modo de «co-ser»— *tú y yo, amor «mío», somos el uno del otro* y, por eso, nos llamamos *mi hombre* o *mi mujer*.

Comprendamos bien este milagro propio y exclusivo de la relación unitiva del amor. *Quien se da a sí mismo hasta deber su vida de amor al amado, es el único que puede decirle «mío» al amado sin absorberle, apropiarlo y someterlo, porque es el haberse ya entregado al amado, «el ser suyo», lo que le fundamenta en verdad poder decirle «mío» al amado. En suma: es la «previa, entera y sincera entrega» al amado, el ser suyo y el deberme a él, la que asienta y sustenta la copertenencia digna y justa entre personas, el poderse llamarse «mío» el uno al otro y poder vivirse en tal copertenencia. Sólo es «mío» aquel de quien antes soy «suyo». Ésta es la secuencia que exige a la inclinación sexual la condición personal de los amadores. El don entero y sincero es el primer movimiento unitivo. Cuando esta prelación no existe, cuando el antes es definir como mío a quien no me he entregado y a quien no me debo, entonces ese mío es apropiación posesiva, es dominación y sometimiento, que de suyo son injusticias muy graves e íntimas para la persona. Tales relaciones, al no contener la verdad unitiva del auténtico amor, defraudan, lastiman y bloquean la intimidad del poseído. Por eso, las relaciones posesivas no nos unen íntimamente, sino que, por el contrario, más allá de cualquier apariencia externa y conveniencia social, nos desunen, nos atemorizan, nos alejan y cierran preci-*

samente allí dentro, en las entrañas de la intimidad. Hay ciertos toboganes hacia el miedo íntimo, el fingir y el mentir: uno de los más rápidos y largos es una relación de posesión y dominio.

La gran tradición había puesto de relieve la naturalidad al amor humano de la unión conyugal, señalando que el movimiento unitivo —la *recta inclinatio naturalis*— contenía en sí la tendencia a la *una caro*, es decir, a culminarse en aquel estadio en el que el varón y la mujer se hacen el uno del otro³⁵. La dinámica del amor entre varón y mujer, cuando es auténtica, contiene de suyo el impulso, la capacidad y la exigencia íntimas de alcanzar un estadio de unión en el que los amadores quieren hacerse y ser el uno del otro, pues sólo ese grado vinculado de unión es capaz, en cierto momento del proceso, de contener y de expresar el estadio que ha alcanzado su amor. La naturaleza de nuestra sexualidad no sólo está constitutivamente abierta, sino más bien anhelante de este nivel de entrega y acogida amorosa, del conformarse dos en un «co-ser» unión de amor, pues la reconoce por connaturalidad como el bien más excelente y ajustado al que destina el amarse.

Regresemos al camino principal, para aportar un matiz interdisciplinar. La veta que nos abre la reflexión sobre la *intentio vere coniugalis* —en su significado de co-intencionalidad dispuesta a la transformación del «don-aceptación-don» en forma de «co-ser» unión biográfica vinculada en justicia— es su consideración como *componente esencial de la autenticidad del encuentro amoroso y de la funcionalidad del proceso gradual de formación y crecimiento*. No siempre este componente esencial se tiene en cuenta en los modelos de diagnóstico, evaluación y tratamiento terapéutico. Ni tampoco en los programas de educación de la sexualidad.

La co-intencionalidad unitiva es, por consiguiente, un constante elemento estructural del amarse. Pero esta constancia no es estática, ni su contenido inmóvil, sino que procesa según una secuencia muy dinámica en cuya virtud los consortes se adentran en estancias de su unión, cuya profundidad es de diferente cualidad. El acceso a dichas estancias exige ciertas metamorfosis entre los propios amadores, que éstos consi-

35. Sobre tesis clásica de la «naturalidad» al verdadero amor de un interno impulso o *inclinatio* a consumarse en unión conyugal, vid., por todos, su exposición en HERVADA, *Una caro*, cit., pp. 95 ss.

guen mediante ciertos actos muy específicos de conjunta intencionalidad. Lo que conocemos por consentimiento matrimonial es una de estas transformaciones unitivas obrada por la *vere intentio maritalis*, esto es, por aquella co-intencionalidad que, en el caso del consentimiento, transforma el impulso que sentimos a la unión en «co-ser» la unión misma.

Ciertamente, esta experiencia de una dinámica potencial hacia una futura cota o grado de unión vinculada —de un más y más unitivo cuya apertura a la vinculación en justicia no se niega de principio— podrá no culminarse en consentimiento de presente y en la creación en cierto aquí y ahora del vínculo, porque durante el proceso de formación hay, según hemos visto, una esencial libertad de cancelar y no proseguir la dinámica unitiva y su natural tendencia a transformarse en unión vinculada. Pero la experiencia dentro del proceso de formación de la verdadera cointencionalidad unitiva o «*intentio vere coniugalis*» —*en cuanto apertura potencial y no abortada de principio al vínculo*— es un conocimiento experiencial decisivo para los propios amadores; forma parte de la verdad y bondad esponsales del amarse; es síntoma de la implicación sincera y entera de la concreta persona masculina o femenina en su conformación como amadora; promueve la posibilidad de engendrar un mío en el que el amado no sea apropiación, absorción y dominio posesivos; y esclarece el reconocimiento certero entre los amadores de lo que entre ellos existe, en vez de falso autoengaño o manipuladora malicia de la realidad de su amor de conyugación, es decir, les ayuda a saber si están viviendo la existencia real —no verosímil, aparente, instrumentalizada o simulada— de un proceso tridimensional de unión. Se trata, por lo tanto, de un elemento estructural, muy clarificador, con numerosas consecuencias teóricas y prácticas.

(Continuará en el próximo número de la Revista)