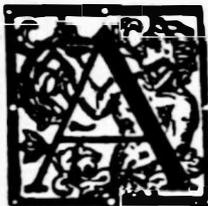


Jorge Muñoz R.

## Eros

### I.—INTRODUCCIÓN



**A**SPECTO esencial de la dinámica espiritual que nunca debe olvidarse es la relación que el espíritu puede establecer con otros. Sobre todo queda en pie este punto capital: que el espíritu como tal *no* puede permanecer limitado a sí mismo. Puede quedar encerrado en sí, solitario; pero *nunca* perdurar indefinidamente en esta situación. Su ímpetu primario es *trascender de sí* para hallar en otro objeto *real* una manera de realizarse a sí mismo y por ende de enriquecerse interiormente. Es inadmisibile, pues, la idea de que el «espíritu fuerte» pueda bastarse a sí mismo; antes, por el contrario, todo espíritu tiende a superar su límite propio, no sólo en obras y acciones, sino también en singulares «entregas» de sí, y sólo en esta medida es tal espíritu. El espíritu atenido a sí mismo, hundido en sí, *no es tal*, sino una mera ficción.

Esta realización trascendente del espíritu tiene múltiples formas. Ya puede ascender a lo puramente espiritual y sumirse en creaciones ajenas, disparándose en pos de determinados valores, ya sea estéticos, espirituales, divinos o vitales. O bien llega a establecer con otros espíritu una relación *intencional*, en el sentido de que ya no permanece ante el objeto, como anteriormente sucedía, a la manera de un espejo frente a la imagen, sino que se apodera del objeto y es dado en éste y éste en él

de una manera muy peculiar. Esta actitud del espíritu por la cual participa del *ser* de otros entes sumiéndose en ellos, es lo que se llama «comunidad de los afines». Esta no puede darse en cualquier momento, y ante cualquier ser, sino sólo cuando se ofrecen ciertas posibilidades específicas que le son favorables. Estas no se refieren nunca a valores aislados, ni semejantes ni opuestos a los del sujeto, sino únicamente a posibilidades ónticas, esto es, referentes al ser mismo del objeto. Los valores, que puede tener dicho objeto, son sólo meros informadores y justificadores del movimiento del espíritu hacia él. En este sentido el espíritu puede llegar a una perfecta autorrealización.

Una de las formas en que se realiza esta comunidad es el amor, proceso espiritual de ambas posibilidades, en el cual el ser puede llegar al más alto despliegue y enriquecimiento de sí. El amor sólo puede realizarse entre personas. No hay, pues, «amor a la belleza», «amor a la patria», etc. Estos son sólo direcciones particulares del espíritu, en las cuales se realiza dinámicamente con vista a un fin, situado allende el mismo proceso de realización, y cuyo cumplimiento cierra, por otra parte, el movimiento «amoroso». El «amor», en cambio, no es un ciclo cerrado, sino una continua revelación de nuevas perspectivas a dos seres.

## II.—TEORÍAS SOBRE EL AMOR

Antes de entrar a considerar la fenomenología del amor, conviene revisar brevemente dos concepciones de amor que han logrado cierta preeminencia, a través de muy distintas variedades: I, la que concibe el amor como un aspirar del sujeto hacia un valor dado en el objeto, con el fin de poseer y gozar empíricamente de ese valor; y II, la que concibe el amor como un proceso intencional por el cual el valor de un ser es dado *in mente* al sujeto, permaneciendo éste completamente extraño a

aquel. Llamaremos a la primera, *teoría dinámicovalorativa*, y a la segunda, *intravalorativa*.

A. 1. *Concepción griega*.—La concepción dinámicovalorativa puede reducirse a la fórmula siguiente: «El amor es un acto dinámico del ser por el cual tiende a un objeto externo que le presenta determinados valores, con el fin de apoderarse de éstos». De este modo el amor queda definido como una mera aspiración a ciertos valores. Quien con más elocuencia y belleza ha sostenido esta idea fué Platón. Cosa semejante hicieron sus seguidores, al tratar de este problema como Plotino y León Hebreo.

Se percibe claramente la unilateralidad de esta teoría. Si el amor consistiera tan sólo en la aspiración hacia determinado valor u objeto, su ciclo habría terminado tan pronto como se poseyera dicho objeto o valor y no se explicaría como el proceso, no obstante, sigue adelante. León Hebreo trata de obviar esta dificultad haciendo una distinción entre «bellezas inferiores» y «bellezas superiores», y el amor a las primeras quedaría justificado en la medida que sirviera de «paso a las segundas», «a las bellezas superiores de la verdad y de la virtud». Y en Platón mismo el amor a la belleza corporal es sólo un estado previo para ascender al amor a la belleza espiritual. Según estas mismas teorías, el valor moral del amor queda determinado por los valores hacia los cuales el sujeto aspira. Otro ejemplo de esta teoría lo encontramos en la obra del árabe Ibn Hazm. «El collar de la paloma», en el cual a través de un variado ramillete de historias amorosas y de poemas eróticos, nos enseña que el amor es el deseo de los encantos físicos de una persona.

Ninguna de estas teorías advierte que el ser permanece en sí ajeno al valor y al «ser» de su objeto. Es sólo como un mero gozador que en momento alguno entra en comunión con ese valor, ni menos aún con su portador. Algunos autores hacen una distinción entre valores superiores e inferiores: éstos tan pronto como son poseídos, agotan y cansan, mientras que aquellos

mantienen siempre el espíritu en tensión. llenarían el alma de mágico contento, y la acercarían hacia lo divino. En sus formas más elevadas esta teoría hace del amor un medianero entre lo cósmico y lo divino.

2. *La concepción cristiana.*—Para ésta, en cambio, el grado de valor moral del amor no queda determinado por lo que sea el objeto del amor, sino por el grado de sacrificio de sí que realiza el sujeto en su amor; o sea, por lo que el objeto significa para el sujeto. En otras palabras: por el grado de tensión egoísta que ha sido superado.

Pero ni cristianos, ni griegos hablan de esa constante dinámica que el amor establece entre dos seres cuando es perfectamente adecuado, como tampoco atienden a la actitud de espíritu frente al objeto cuando éste es debidamente aprehendido. En realidad en ambos casos se tiene la impresión de que el amor es sólo un medio de que se vale el ser para conquistar méritos para sí, para enriquecerse a sí mismo, siendo indiferente al hecho de si igual cosa ocurre en el objeto. Los cristianos hablan de un perfeccionamiento moral del sujeto gracias a la entrega a un objeto menos valioso. El mismo amor a Dios es concebido en la forma de amor a Dios como supremo valor, pero no como Ser supremo. Se atiende antes a sus cualidades que al hecho mismo de su ser, y serían estas cualidades las que, en último término, justificarían el amor a Dios. Vale para la concepción cristiana el mismo reparo que para la griega: que una vez realizado el movimiento hacia el objeto el amor ya habría realizado su ciclo. Por otra parte los cristianos hacen actuar el amor en forma de amor al prójimo, *caritas*, y otras variedades especiales, en que actúan otras facetas del ser que nada tienen que ver con el proceso mismo del amor.

3. *Interpretaciones biológicas.* — También existe una interpretación naturalista de la teoría dinámicovalorativa del amor. El amor sería tan sólo una mera función biológica, un medio por el cual la vida asegura su perduración, y sólo en esta últi-

ma medida podría justificarse. El amor no sería sino la forma propia del instinto sexual. Así lo han sostenido Schopenhauer, Freud y muchos otros. Pero siempre quedaría un reparo. El instinto sexual, en cuanto a su función, puede dispararse sencillamente, sin acudir a ninguno de los complicados caminos por donde se desliza el amor. Max Scheler ha indicado muy acertadamente que en la sexualidad el amor no ha hecho otra cosa que ponerse al servicio de los fines de la vida, lo cual explicaría que el amor pareciera un resultado o una expresión de la sexualidad. Por otra parte, el amor no se puede justificar tan sólo por sus resultados en la esfera de la vida. También por medio de él se aspira a llegar a la plenitud del ser. «El amor—dice Aldous Huxley—debe justificarse por sus resultados *en la intimidad del cuerpo y del espíritu*, en el calor humano, en el contacto tierno, en el placer. Si tiene que ser justificado desde el exterior, se revela desde entonces injustificable». Un amor perfecto influye poderosamente sobre el espíritu y el cuerpo, lo cual es posible sólo cuando la estructura interna de cada ser en relación con la del otro permite que se produzca una intimidad perfecta. Es perfectamente imposible este enriquecimiento interno y externo cuando junto con la intimidad física no fluye la intimidad psíquica, de alma y espíritu. Todo lo cual indica que el amor no puede ser justificado unilateralmente, ni desde un punto de vista *puramente vital*, ni desde un punto de vista *puramente espiritual*. Sólo por la perfecta conjunción de ambas direcciones puede llegar el ser humano a la plenitud de sí en el amor sexual.

Tanto la forma naturalista como la metafísica de la teoría dinámicovalorativa consideran el amor como un impulso hacia algo externo, y sólo a una parte de ese objeto externo. Esta teoría, cierto es, ha aprehendido un sector innegable de la verdad, pero ha olvidado que el problema es más complejo. Ha desatendido completamente a lo que acontece una vez que este proceso de desear ha obtenido su cumplimiento, o bien han he-

cho radicar su continuación en un proceso externo, que sólo sirve de justificación al movimiento mismo.

B. *La teoría intravalorativa* pretende obviar los defectos de la anterior. El espíritu posee una estructura dada que le permite aprehender ciertos valores en los seres que le rodean. Se acerca a aquellos seres y capta sus valores, permaneciendo, empero, completamente intacto. Puede coger todos los valores, del más variado linaje, siendo siempre indiferente al portador de dichos valores, es decir, su *ser*. Y esta aprehensión del valor ajeno lleva al ser a un revertimiento en su propia esencia. Según su estructura un espíritu puede aprehender valores vitales, estéticos, espirituales, etc. Estos valores serían los únicos posibles «objetos» del amor. Su portador sería tan sólo un instrumento, un factor esencial que, sin embargo, no interviene en el proceso mismo. Estos portadores pueden ser muy variados, ya sea personas, cosas, entes abstractos, etc. La percepción del valor ejerce sobre el sujeto una especie de atracción que le lleva a la aprehensión de dicho valor, y mediante la aprehensión de este valor, puede aprehender otros valores del objeto. Este ascenso paulatino en la captación de nuevos valores llevaría al sujeto, en último término, a la visión de su propia esencia que se vería realizada en dichos valores. La esencia del objeto, empero, permanece siempre inasequible, inabordable. El ser del objeto es considerado por esta teoría como no dable.

Este *eros de los valores* — así podríamos denominarle — se haya sujeto a una evolución bien determinada, que estaría movida por ese descubrimiento paulatino de nuevos valores en el objeto, con su *cénit*, que esa visión de la propia esencia en el objeto; tras esto el sujeto trataría de libertarse, ya que llegaría muy pronto un momento en que dichos valores dejarían de satisfacerle. Esto último se haría mucho más notable cuando se tratara de engaños valorativos, pues aun el espíritu más agudo suele equivocarse acerca de los posibles valores de otros seres,

y considerar como positivamente valioso lo que está muy lejos de serlo.

Según esta teoría sería posible no sólo amar a cualquier ser, sino también a cualquier cosa, aun las abstractas, ya que los portadores eran indiferentes. Por otra parte, como ya se ha indicado, el amor suele ir siempre más allá de la aprehensión de los valores mismos, y esa visión de la «propia esencia» sólo se logra una vez que se ha captado la del objeto. Y aun cabe añadir que salvo muy rara vez la influencia decisiva no es ejercida por los valores del ser, sino por esa estructura del ser del objeto que puede resultar afín o no con la del sujeto. Los valores no son, pues, lo decisivo, sino tan sólo informadores y justificativos hacia lo exterior. Por otra parte, esos mismos valores pueden aprehenderse únicamente a través de la actividad externa del objeto, lo cual ya viene a implicar cierta captación de su íntima estructura. Esto nos explica muchos hechos de la experiencia diaria, como, por ejemplo, el hecho de que personas de escasos valores suelen atraer a personas de gran agudeza valorativa (lo cual, no obstante, puede explicarse también por la idea de los engaños valorativos, tan frecuentes aún en los mejores seres). Y se tiene también el caso de personas que poseyendo grandes valores no sienten la menor atracción recíproca y que, caso de llegar a unirse, no llegan nunca a establecer una comunión satisfactoria, en la que el ser del sujeto llegue a reposar en el ser del objeto. Y aun más: el odio hacia una persona *no* es en manera alguna incompatible con la aprehensión de altos valores en ella, esto es, con su estimación. Se excluye, naturalmente, el caso muy frecuente de que el odio vaya acompañado por el resentimiento que impide la aprehensión de valores positivos en las personas odiadas. Tampoco puede explicarse según esta teoría como dos seres luego de llegar a una perfecta comunión interna ya no necesitan de corroborar sus valores recíprocos, desentendiéndose completamente de ellos, para atender sólo a esa unidad interna en que viven.

Esta teoría como las otras, es parcial. Ha visto sólo ciertos aspectos esenciales, en los cuales hacía falta insistir: pero ha incurrido en el error de considerar estos aspectos parciales como *la totalidad* del proceso amoroso. También cabe anotar aquí que la aprehensión de valores aislados no permite que el ser del sujeto se realice adecuadamente, sino que más bien tiende a alejarle de sí mismo. Por otra parte los valores superiores de un ser sólo pueden ser aprehendidos una vez que se ha captado la esencia de dicho ser, ya que éstos se refieren a la actividad de dicho ser. Esto ocurre especialmente con los valores espirituales, que sólo pueden sernos dados a través de los actos de la persona objeto.

### III.—FENOMENOLOGÍA DEL AMOR

1. La revisión de todas estas concepciones parciales hace sentir la necesidad de una concepción más amplia, que se ajuste mejor a la *totalidad* de los hechos, que no sea una *arbitraria generalización* de aspectos *parciales* del proceso total. Así de la crítica de las anteriores teorías puede llegarse a una nueva fórmula, que diría más o menos así: *El amor es un acto intencional por el cual el ser de una persona (el sujeto) participa del ser de otra (el objeto), actuando los posibles valores de ésta como meros impulsores del proceso total, sin que por esto, ni uno ni otro alteren en lo más mínimo su personal integridad, aun cuando ésta llegara a enriquecerse posteriormente por efecto de esta comunidad interna. No es, pues, el amor un simple aspirar del sujeto hacia el objeto, como cree la teoría dinámicovalorativa, como tampoco un acto centrípeto del espíritu por el cual éste llega a reposar en ciertos valores realizados en una persona o en una cosa, como afirma la teoría intravalorativa. No: el amor se dirige siempre sólo al ser del objeto, no sólo a sus posibles valores. De otra manera, no puede hablarse de amor por altos que sean los valores amados. El amor no puede justificarse ni*

en, ni por esos valores—cualesquiera que sea su grado dentro de la jerarquía «natural» de los valores—sino únicamente en ese reposo en el ser, mediante el cual es posible un enriquecimiento integral de cada uno de los factores del proceso amoroso.

No puede negarse, empero, la gran influencia que los valores tienen dentro de dicho proceso. Sólo puede negarse su carácter de piedra basal, su único apoyo. Su papel estriba, por decirlo así, en ser *el cebo* con que el objeto atrae al sujeto. El valor, una vez aprehendido es como una puerta de entrada hacia el ser mismo del objeto. Pero, ¡cuántos se quedan sólo en el umbral...!, sin llegar a poseer nunca el verdadero ser del objeto, sin establecer nunca una verdadera comunidad con él, sin llegar jamás a vibrar conjuntamente en una armonía semi-divina. Pues lo fundamental del amor *no* es la *convivencia*, hecho mecánico, sino la mutua *covivencia* de los valores propios y de los ajenos. Esto es válido para todas las formas del amor, cualquiera que sea su impulsor.

2. *Objeto y sujeto. El reposo.*—Pero, ¿en qué consiste este «reposo» del sujeto en el objeto? No consiste propiamente en una mera vivencia del estado psíquico ajeno *singular*, como tampoco en un mismo responder emocional a determinadas situaciones. El espíritu por sí mismo *puede* llegar a aprehender todos aquellos estados, sin que por esto reposar en el ser en quien dichos estados se producen. También se da el caso de lo que pudiéramos llamar «vivencia extrasiva» que consiste en una vivencia *mutua* de valores ajenos, lo cual, por cierto, tampoco constituye un vivir del ser de objeto por el sujeto. En todos estos casos el espíritu actúa como un *ente reflector*, rompiendo pasajeramente su estructura individual para vivir el fugaz estado ajeno. Pues el ser de una persona no es aquel o éste estado psíquico singular; éste es sólo una proyección pasajera de su espíritu, que también puede ser vivido en una particular relación de afinidad. Esta aprehensión del ser consiste en una vivencia muy especial mediante la cual el flujo espiritual total del objeto

es totalmente captado como tal flujo, y el sujeto llega, por esto, a sentirlo dentro de sí en todas sus manifestaciones. No se trata, pues, de una vivencia de simpatía, que es un vivir por sí de un momento del vivir ajeno, independiente del propio vivir, en el cual el objeto pierde momentáneamente su propia individualidad. En cambio, en esta aprehensión del flujo espiritual del objeto, el sujeto conserva su individualidad, la cual, a su vez puede ser aprehendida por el objeto. Y entonces se realiza una armonía total, en que lo uno, el yo, no es vivido ya como uno, sino como dos, es decir, como dos vibraciones conjuntas. El espíritu reposa en sí, pero no permanece indiferente al mundo que le rodea. El mundo no le conturba ni le atrae, hállase por encima de él, como contemplándole. Entonces se ha llegado ya a una perfecta comunidad del sujeto con el objeto. Y cuando el proceso es recíproco los espíritus vibran conjuntamente. Su vibración, sin embargo, es tenue, apagada, como un estelar titileo. Los seres yacen uno en otro, dándose mutua energía. El universo está allí, ajeno a ellos, pero unido a ellos. El mundo es para ellos como un ave flotando en el aire. Pasa sin agitarles, salpicando apenas de tenues vivencias las ondas de su conciencia semidormida. Y no obstante la visión del mundo suele ser muy profunda; puede llegar hasta lo hondo de las cosas. Las partículas del ser parecen estar dispuestas de tal modo que captan hasta los más mínimos hechos del mundo externo. Y por sobre todo, aquella lejana vibración, que persiste por encima de todas las cosas. Esta visión conjunta del mundo, este sumirse de un ser en otro, constituye el pináculo del proceso amoroso.

Este ápice no domina la totalidad del flujo amoroso: es un momento singular que a veces se presenta. Pues el amor no es un proceso cerrado que tenga una sola culminación, sino una serie de numerosos procesos menores, en cada uno de los cuales hay un mínimo y un máximo. El máximo es ese estado anteriormente descrito, ese estado de mutua unidad, de vibración y de anula

ción de todo movimiento negativo. Su obtención indica que el amor se ha realizado totalmente, que en él participa la totalidad del ser por ambas partes. En amor *la auténtica armonía consiste en que cada cual realice al máximo la totalidad de sus posibilidades espirituales y vitales, sin que haya mutilación de parte alguna de su ser*. El que uno de los pertenarios tenga que renunciar a una parte de sí, indica que el amor *no* ha realizado su sentido, y que por tanto es infecundo e injustificable, aun cuando se revelare fecundo en otros sentidos, que son externos al proceso mismo. Cuando esto ocurre no puede hablarse de una perfecta armonía.

Lo esencial en el amor, y también en la amistad,—que sólo es una forma suprasexual del amor—, es esa vivencia *in mente* del objeto, en el sujeto. Los valores son dados como en un segundo plano y desde aquí actúan. Puede ocurrir aún que el sujeto pierda completamente de vista los valores del objeto, aun en el caso de que no sea «correspondido». Correspondencia significa que el sujeto sea también «objeto» para el objeto. No significa, pues, sólo una participación del objeto en los valores del sujeto, como tampoco una tácita aceptación de los valores negativos. Esta participación *no* se refiere nunca a un valor determinado, sino más bien a *aquellas actividades espirituales o vitales que han hecho posible la afinidad*. El valor se refiere siempre, pues, a una actividad desplegada por el objeto, de la cual participa también el sujeto, e independientemente del valor realizado por dicha actividad, el objeto pasa a participar en ella. Sólo por aquí es posible el camino hacia el ser, y hacia su posesión ideal. Esta es una posesión *in mente*, que no tiene relación esencial alguna con la posesión material. Esta puede facilitar mucho a aquella, pero *no* la implica, ya que es *muy frecuente* el hecho de que habiendo posesión material de un ser por parte de otro, no existe el más leve indicio de esa posesión ideal. Esta significa que el ser del objeto es dado en la mente del sujeto, sintiéndolo como si vibrara dentro de sí, sin que por esto ningun-

no de los dos sacrifique su individualidad. Esta posesión puede no coincidir con la participación en determinados estados psíquicos aislados, pero sí ha de coincidir con la dirección total del espíritu. En esto radica, en general, la gran dificultad de que pueda haber una armonía perfecta entre dos seres. Dos espíritus que poseen una misma actividad no podrán nunca armonizar si el flujo total de su espiritualidad no es afín. Esta afinidad puede ser de oposición (receptivo-emisor) o de semejanza. Por tanto dicha afinidad puede referirse a la dirección total del ser psíquico, esto es, a la *dinámica espiritual*. Pero tampoco debe olvidarse el otro aspecto: la *estática espiritual*. La especial manera de reaccionar ante el mundo que posee el objeto, ya sea actuando o recibiendo, es captada igualmente en esa relación intencional. Y así se produce lo que podría llamarse una «constante del destino», esto es, que el amante, en un momento dado ve, por decirlo así, «la situación exacta de su amado con respecto a lo desconocido que le rodea, y la actitud del destino para con él. Y sólo a partir de este momento es cuando él le pertenece verdaderamente (Maeterlink). La realización de esta posibilidad constituye lo más alto a que se puede llegar en todo auténtico proceso amoroso. Sólo entonces puede hablarse de una genuina posesión, aun cuando no exista la posesión material.

Así resulta un común flujo espiritual y vital, cuya expresión precisa es la convivencia continua, esto es, que ambos reaccionen conjuntamente ante el mundo. Esto *no* significa que el sujeto tenga de la cosa *la misma vivencia* que el objeto, sino que *junto a su propia e individual vivencia, sea capaz de experimentar también la del objeto*. Así, pues, vibrar amorosamente no significa vibrar de igual manera, sino *con-juntamente*.

Esta particular relación de vivencias es la única base posible de la armonía entre dos seres psicofísicos, cualesquiera que sea su base vital. En el *amor sexual* esta armonía psíquica es complementada por la armonía física, siendo ésta completa-

mente infecunda, al menos en lo interno, sin aquella, la que también es posible en la medida que ésta es fecunda. Esto significa que la armonía física es posible *sólo* entre los sexos, presentando ambas partes igual oportunidad de realizar sus posibilidades vitales. En la amistad es posible realizar esa armonía espiritual, la cual, obvio es decirlo, se halla por encima de la dualidad de los sexos. Esto es lo que hace posible la amistad entre seres de distinto sexo, aun cuando gran parte de su energía surja de la «sexualidad reprimida». Y en este caso, dada la especial oposición vital entre objeto y sujeto, hácese posible una armonía espiritual más intensa, más profunda. Y esto no significa renuncia al propio ser, sino proceso conjunto, dos ríos que corren muy cercanos sin mezclarse, «como águilas que ascendieran siempre más alto, sostenidas por sus propias alas, alzándose cada vez más arriba, frente al crepúsculo en común unidad y soledad».

De aquí fluye que el valor de la relación amorosa ha de hallarse sólo en el grado en que el sujeto, sin alterar mínimamente su humana integridad puede llegar a establecer una armonía perfecta con el objeto. Y esta armonía *no* es un fin, sino *un medio*, gracias al cual dos espíritus pueden recorrer juntos un trazo de sus respectivas existencias, antes de que, de nuevo, surja la dualidad entre ambos. «El amor—dice D. H. Lawrence—no es sino un atributo del alma humana, uno de sus gestos incomprensibles. No es precipitar el alma en un pozo de abandono de sí. Un hombre puede darse cuanto quiera en el amor, pero *no debe nunca perderse*. Mientras más generosa es un alma, más apasionada y completamente se da. Pero la ley que le ordena no perderse no es menos absoluta».

Esta armonía espiritual puede presentarse en todas las formas del amor, tanto en la sexual como en la suprasexual. Es ella la que hace posible ese mutuo enriquecimiento de los seres. El «placer» no indica necesariamente posesión del ser; el desenfrenado hedonismo de nuestra época que concibe el amor

como una simple diversión, está indicando que una persona puede muy bien «entregar» su cuerpo a otra, sin por ello dar lo más mínimo de sí. Esto vale tanto para el hombre como para la mujer. Es falso suponer—como se cree corrientemente—que en la mujer lo anímico-espiritual y lo vital-instintivo vayan unidos siempre; es frecuente que se separen y actúen aisladamente. Esto ocurre especialmente en nuestra época, debido a la excesiva artificialización de la vida. Aun más: cuanto más poderoso sea un espíritu femenino, mientras más posibilidades espirituales pueda desarrollar, tanto más fácil le será desvincular su deseo de toda posible afinidad espiritual; incluso, puede independizarlos, dirigiéndolos en distintas direcciones. Y en esto reside su tragedia, la traición a su propio destino, pues se desenvuelve en relaciones parciales, sin llegar nunca a establecer una perfecta comunidad, física y espiritual con un hombre. Por esto, muchas veces debe sacrificar lo mejor de su ser para establecer una armonía ficticia con un ser que, dada su capital impotencia mellorsiana, no puede llegar nunca a comprenderla plenamente, a convivir «en paz y paciencia» con ella. Su unidad se establece aquende el silencio, en las palabras y en las formalidades; nunca, empero, en la pura unidad del ser. Conviven, sí; pero no *conviven*. Y armonía es mutua comprensión. Y ésta significa clara vivencia por el sujeto de la totalidad del otro ser del objeto; establecer esa «constante del destino», ya aludida; que el sujeto y el objeto no se sientan entre sí como inmensos enigmas.

3. *Papel de los valores en el proceso amoroso.*—El amor es un proceso espiritual que sigue una trayectoria determinada, la cual, gráficamente, podría representarse con una parábola, compuesta de muchas parábolas más pequeñas. El comienzo mismo del proceso no es posible sino cuando se han aprehendido en el objeto algunos valores positivos, ya sean vitales o espirituales. Sin embargo, cabe hacer notar que esta intuición de los valores no siempre se refiere a un valor determinado,

sino más bien a una especie de «revelación» del ser del objeto a través de algunas actividades, por lo cual el valor del objeto *nunca* es intuído en sí mismo. El espíritu del sujeto muévase entonces en esa dirección para captar adecuadamente los valores del objeto, por lo cual aparece el deseo de éste. Y una vez aprehendidos estos valores *puede* comenzar el proceso por el cual el sujeto puede llegar a captar al objeto en su *quididad*. Esto último sucede raras veces. Por lo general, tiende a quedarse enquistado en el goce y uso de algunos valores aislados, especialmente de los vitales, en los cuales su «amor» encuentra goce y justificación. En tal caso sólo se trata de una mera inclinación del ser. Y entonces, o bien el sujeto trata por todos los medios de conservar ese valor, o bien se dirige a otras personas que encarnen más perfectamente esos valores apetecidos. Tal es lo que sucede frecuentemente con el amor sexual, cuyo fundamento más bien es una despegada y unilateral sensualidad antes que un verdadero sentimiento de comunidad. El ser mismo del objeto aparece como indiferente al proceso. Es sólo un instrumento de goce. No hay, pues, armonía interna, sino un proceso parcial que a la larga fastidia al cuerpo y al espíritu.

El verdadero sentido del amor sólo puede realizarse cuando se supera este estadio y se llega a la captación del ser. Esto es imposible, cuando sólo se aprehenden los valores vitales del objeto—los cuales son fácilmente «dables»—y se ha desatendido por completo a la estructura íntima de su ser. Esta comprensión de los valores espirituales es posible sólo cuando el sujeto puede participar en ellos. Dicho de otro modo: *sólo puede aprehender valores espirituales quien tiene valores espirituales*. Esto no significa que el sujeto use su propio yo como medida común de esos valores. Precisamente en este punto reside una diferencia capital entre el individuo que no posee ningún valor espiritual positivo, el *vulgar*, y el que los porta, el *selecto*. Pues mientras éste vive los valores ajenos en un acto

primario del espíritu a través de una intuición evidente e inmediata, esto es, que vive los valores ajenos antes de toda posible comparación con los propios, sintiéndose lleno de alegría y apareciéndosele el mundo como más hermoso al comprobar que otros seres poseen valores positivos y que, por tanto, puede dirigirse a él; el vulgar, en cambio, sólo puede constatar los valores ajenos en y mediante una comparación de éstos con los propios, en una relación especial de «más que mí» o «menos que mí»; su yo aparece, pues, como una medida común de todos los valores, cualesquiera que sea su clase, lo cual se debe a su carencia de valores positivos. La posesión de valores espirituales positivos facilita este acto infame de intuición primaria, mediante la cual se pueden aprender los valores ajenos. La propia personalidad fuerte y robusta, es como un filtro que permite el paso de los valores positivos y detiene los negativos. Esto no se da nunca en el vulgar, cuya reacción personal ante cualquier valor es siempre la misma: coge lo malo y lo bueno con la misma actitud de vago placer, y como su módulo valorante es su yo, influído por los prejuicios reinantes, sólo considera como valioso aquello que está de acuerdo con su ser y que se acomoda con lo «por todo el mundo» establecido. (Es el hombre que halla «mala» una tragedia «porque las cosas no suceden como a él le habría gustado» o porque no está de acuerdo «con lo que hace todo el mundo»). El selecto, en cambio, acoge los valores con absoluta independencia de esa satisfacción primaria, e incluso de todo tabú social, esto es, que no considera aquellas cosas como valiosas por el mero hecho de satisfacerle, sino porque en sí mismas encierran tales valores positivos, y reconoce esa su calidad aun cuando no le satisfagan, aun cuando la persona que los porte sea objeto de su odio.

Los valores espirituales son aprehendidos indirectamente, a través de las actitudes del objeto. La actividad espiritual común, intereses semejantes facilitan enormemente la afinidad

entre los seres y llevan, en último término, a través de una gradación insensible a ese reposo del ser del sujeto en el ser del objeto. Y sólo en esta medida el amor queda plenamente justificado; sólo en esta medida puede ser intenso. Y toda comunidad interpsíquica para ser valiosa debe realizar la totalidad de sus frutos; ha de ser, pues, *una comunidad integral*, y no una relación entre estratas aisladas del ser. Así el amor sexual debe justificarse por sus frutos en el cuerpo y en el espíritu, en la comunidad de carne y alma. La amistad sólo puede justificarse por esa armonía superior de dos seres distintos, por esa «*constante del destino*», por sus resultados en el ser espiritual de cada cual. Así, los amores unilaterales, los movidos por una parte aislada del ser, como también las formas aberrantes, *carecen* de toda posible justificación. No son lazos que un ser establezca con otros, sino sólo medios de goce, mediante los cuales el sujeto trata de fugarse a sí mismo, de desvincularse de lo cósmico, sin lograr nunca una perfecta realización de sí mismo. Por esto mismo, el colmo de la deslealtad en amor *no* está en amar plenamente a dos seres, dándose íntegramente a ambos, sino *en repartirse entre ambos*, dándole a cada uno distintas partes del propio ser. La fidelidad unilateral, tal como es corrientemente entendida, *carece* de fundamento vital; *obedece sólo a una especie de sobreestimación del propio yo*, afirmada en la posesión material del objeto, y a una *desestimación* correspondiente de la *persona* del objeto. Dicho con toda crueldad: es la quintaesencia del egoísmo. Cuanto más rico es un ser, cuanto más amplio es su espíritu, *tantas y más variadas posibilidades* de darse tendrá, de encontrar *tipos* distintos de seres a quienes entregarse, ya sea total o parcialmente. Los seres «*vulgares*» disponen tan sólo de un mayor número de *iguales* a quienes entregarse, y por esto mismo suelen ser más «*felices*» en este terreno. Para los seres no vulgares, en cambio, si bien es cierto que poseen un mayor número de posibilidades internas, por cuanto necesitan una correspondencia en calidad,

tienen *menos* probabilidades de encontrar seres a quienes darse enteramente y por quienes ser enteramente recibidos. Lo esencial, empero, es que la donación de sí sea *total* y no *parcial*. Pero el no vulgar se encuentra abocado a un trágico dilema: o se realiza *parcialmente* a sí mismo, o se ve condenado a una eterna soledad. Y de darse, como no le es fácil encontrar un ser afín, con el cual pueda realizarse plenamente, se ve obligado a gozar tan sólo de valores parciales de seres vulgares—especialmente valores vitales—. Y para poder armonizar con estos seres inferiores tiene que mutilarse al máximo; incluso llegar a ser pura carne vibrátil. Una armonía constituida sobre tales bases no es sino *deslealtad del ser para consigo mismo y para aquél de quien se sirve*.

4. *Las formas del amor*.—El anterior desarrollo nos indica que la forma del amor no ha de determinarse por el valor del objeto, como hace la teoría platónica, ni tampoco por el significado del objeto para el sujeto, como piensa la teoría cristiana, sino a la forma como el ser del objeto es dado en el sujeto, y a la conducta consecuente con dicha dadidad. Por tanto, la jerarquía de las formas del amor no guarda relación alguna con la jerarquía natural de los valores, como afirmaba la teoría intravalorativa. (Por otra parte, dicha jerarquía «natural» de los valores está sujeta a grandes variaciones en la historia); sino con los diversos grados en que un ente puede ser dado en otro. Estos grados sólo tienen relación con los fines internos realizados. De este modo, sólo tendríamos dos grandes formas del amor: I, el *amor sexual*, con todas sus variedades, basadas en diferentes aspectos del ser, encaminado a realizarse conjuntamente los fines de la vida y los del espíritu; y II, el *amor suprasexual*, cuya forma capital es la amistad, y las diversas formas de amor basadas en la consanguinidad. Quedan, pues, completamente excluidas todas aquellas formas de «amor» que se refieren a valores aislados (bondad, belleza, verdad), como también a aquellas otras referidas a entidades abstractas. En-

tre las dos formas señaladas *no* es posible establecer jerarquía alguna, ya que sólo son distintas direcciones, mediante las cuales el ser establece relaciones profundas con otros seres. El que en la forma suprasexual lo físico quede reducido a una mínima participación nada prejuzga acerca de su valor con respecto a la sexual. Por otra parte, en ésta lo físico aparece como una faceta situada aparte del proceso amoroso mismo, por cuanto el instinto no es la base del amor «sino la fuerza que lo limita y reparte, mediante la cual el amor queda puesto al servicio de los fines de la vida, sin ser por ello un resultado de su desenvolvimiento». Pero ocurre frecuentemente que para la mayoría de los hombres el amor sexual—o lo que así se conviene llamar—no es sino *un medio de evadirse de sí mismo*, para lo cual recurren a una desenfrenada sensualidad, la que sólo puede servir a muchas personalidades rebosantes en deficiencias e insuficiencias para condensar el penoso sentimiento de inferioridad que éstas le producen, con lo cual se desvirtúa por completo el sentido del amor sexual.

5. *Condiciones de la armonía.*—La armonía entre los seres no puede realizarse al azar, sino que está determinada por *condiciones muy especiales*. En la naturaleza pueden observarse dominios esencialmente distintos, que parecen estar como recíprocamente conformados. Tal es el hecho—que hace notar von Uexküll—de las flores y de los insectos golosos de néctar. Cada cual estaría conformado con respecto al otro, no por obra de una «adaptación» artificial, sino *por su misma naturaleza*. Del mismo modo, ciertos tipos de dinámica espiritual estarían conformados para conjugarse con otros tipos especiales de distinta dinámica. Para el hombre corriente es fácil—en cuanto no se atenga a valores aislados (vitales, utilitarios)—encontrar aquel ser que «se le conforme», con el cual pueda «armonizar» ya en el terreno de la amistad o en el amor sexual, ya que la escasa diferenciación de su ser, le permite encontrar rápidamente con quien conjugarse, ya que no ofrece grandes escollos

a la comprensión recíproca. Pero no siempre encuentra su paz y «felicidad», por cuanto la mayor parte de las veces es arrastrado por valores parciales, muchas veces externos al objeto mismo, quedándose patéticamente anclado en ellos. Este es uno de los fundamentos de la infelicidad y desarmonía sexual de nuestra época, sobre el cual ya han insistido brillantemente Aldous Huxley y D. H. Lawrence.

Pero veamos las condiciones en que se realiza esta armonía. Esta ha de referirse a los tres planos en que actúa el ser psíquico; ha de verificarse la conciliación de una triple oposición, cuyos componentes pueden actuar separadamente. 1. Para la esfera de la *vitalidad*, o sea de la actuación ante la vida externa y del módulo instintivo vital, esta oposición es entre «activo» y «pasivo», o, dicho sea de otra manera, entre personas de actividad coherente y personas de actividad aferente; esto es el sentido en que se produzca una oposición compensadora e integradora. 2. Si nos referimos ahora a la esfera del *alma*, o sea la de los sentimientos y emociones, la oposición queda expresada por las expresiones de emotividad *centrípeta* y emotividad *centrífuga*. 3. En el terreno del *espíritu*, o sea del intelecto y de la intuición, la oposición es entre «creador» y «receptor». Lo ya expresado se refiere a la «estática psíquica». En cambio, la «dinámica psíquica», esto es, los nortes en torno a los cuales fluye el espíritu, han de ser *semejantes*, esto es, que objeto y sujeto han de ser solicitados por valores y actividades parecidos. Para el amor sexual, la mujer representa una potencia que da energías, recibéndolas a su vez. Lawrence expresa esto así: «El hombre es el que se da, y la mujer la que recibe. Tal es el sacramento del que vivimos, la santa comunión para la cual vivimos; que el hombre se dé todo, y que sea enteramente recibido, en un total abandono de sí. La mujer, la mujer eterna, es la que comulga. Ella recibe el cuerpo y el espíritu sacramentales del hombre». Las anteriores oposiciones en la esfera de la vitalidad, del alma y del espíritu

son *indispensables* para la armonía sexual, y pueden conjugarse de muy distintas maneras. Si, por ejemplo, un individuo es activo-centrípeto-receptivo», el tipo correspondiente sería el «pasivo-centrífugo-creador». En la amistad, debido a la desvinculación de lo vital, no se hace necesaria la compensación en la esfera de la vitalidad, pero sí es muy fundamental en las otras dos zonas. Por otra parte, es necesario hacer notar aquí que en cada una de las esferas *ningún ser humano es completamente «típico»*, presentándose un gran número de gradaciones; se trata siempre de la mayor o menor predominancia de un aspecto dado.

Las oposiciones en la esfera del alma y la de la vitalidad pueden darse entre cualesquiera individuos. La diferencia entre el «selecto» y el «vulgar» sólo se refieren a la fuerza de dichas actividades. En éstos la actividad anímica es débil—excepto en los casos en que está sobreexcitada por sentimientos falsos, elaborados en la esfera del intelecto con materiales externos—teniendo cierto carácter de infantilidad perenne. No así en aquellos en quienes las actividades anímicas suelen ser de gran intensidad, encontrando siempre su alimento en sí mismas y no en otras fuentes. Sin embargo, también es corriente entre gentes de espíritu diferenciado—cuando lo es a medias—el hecho de que crean tener sentimientos que están muy lejanos de experimentar, es decir, que sólo tienen el *pensamiento de los sentimientos*; en este caso se da especialmente en aquellos seres que no se han desarrollado simultáneamente en todas las esferas de su ser. Cabe hacer notar también que la diferencia señalada entre «selecto» y «vulgar» *no es una diferencia esencial, sino sólo de un mayor o menor grado de diferenciación, de individualización*. Es frecuente en esos seres poco y desigualmente diferenciados el autoengaño psíquico, que lo arrastra a afinidades con seres con quienes no tienen nada de común. Y su «armonía» perdura con el engaño en cuestión.

En cuanto se refiere a la «actividad espiritual» se presenta

una mayor oposición entre el «*ordo amoris*» de los «*selectos*» y el de los «*vulgares*». El tipo corriente se nos presenta como puramente receptivo, que puede coger en sí valores diversos. En el ser vulgar existen las oposiciones señaladas, pero referidas sólo a valores ínfimos. En los seres más diferenciados en esta zona del ser, ambas modalidades no se dan nunca puramente aisladas, sino conservando entre sí una relación de predominancia; hay siempre capacidad para percibir valores. Sin embargo, los espíritus altamente «*creadores*» son escasos. Esta capacidad espiritual «*receptora*» no sólo se refiere a la aptitud de captar los productos espirituales, sino también a la capacidad para ver el mundo constituido de cierta manera y de poder sentirlo correspondientemente; es a este último aspecto al cual se refiere la oposición de «*receptivo-creador*». Y así sucede que las personas altamente creadoras realizan mejor su actividad cuando se hallan bajo la saludable influencia de un ser exquisitamente receptivo. En este sentido la mujer «*superior*» suele presentar condiciones especiales, que raras veces se dan en los hombres superiores receptivos. Su comprensión suele ser más honda, yendo más allá de una simple comprensión de los valores estéticos o intelectuales; sabe reconocer la vibración del ser mismo a través del espíritu creador, y así puede llegar a la aprehensión de lo individual en lo que ha sido elevado a valor general. Los valores del espíritu son siempre aprehendidos en esa forma intuitiva e inmediata, en la cual el espíritu receptivo llega a su autorrealización, a la plenificación de su ser. Y ésta es posible sólo mediante la suprema tensión de todas las fuerzas del espíritu, que así capta hasta las más mínimas vibraciones. Surge ese éxtasis que produce la visión de lo perfecto, esa anulación de la conciencia del yo, por la cual el ser se vincula a lo cósmico. Toda comunidad entre dos seres, ya sea física o espiritual, puede llegar a este momento en que lo espiritual y lo cósmico se funden en una sola unidad. En tales condiciones, el ser hácese más fuerte, posee plena conciencia de sus fuerzas,

las que, espoloadas por ese estímulo receptivo, que fluye más hacia adentro que hacia afuera, adquieren un ritmo más acelerado. En este aumento del ritmo del espíritu por efecto de esa recepción pura del ser y de sus valores, reside la esencia última de la *generación espiritual*, que es el medio por el cual una comunidad espiritual perfecta entre dos seres se realiza a sí misma; y es también el proceso que acompaña a la comunidad vital entre dos seres positivamente valiosos. Por otra parte, en este vuelo ascensional el espíritu emisor arrastra tras de sí al receptivo, y en amplias cascadas y de una manera continua le abre nuevas perspectivas, que le colocan en mejores condiciones de receptividad. El flujo espiritual común no ha de detenerse en ese punto en que se consigue una nueva generación espiritual. Esta siempre representa un *punto álgido* en las etapas sucesivas del amor y de la amistad, que de esta manera se realizan a sí mismas. El fin de todos estos procesos reside en su *plena realización y sólo en ella*, en su plena adecuación, y no en ésta o aquélla nueva posibilidad que surja para el espíritu o para el cuerpo, que constituyen, en el mejor de los casos, sólo una parte del proceso total. Y es gracias a esto que es posible un continuo enriquecimiento del ser anímico, espiritual y vital.

¿Puede, empero, este proceso realizarse en cualesquiera condiciones? No; es necesaria una condición más aún. Es necesario que las dinámicas espirituales del objeto y del sujeto sean *semejantes*, que haya entre ellos factores que establezcan una especie de *superior complicidad*, de hermandad. Y esto ha de referirse a aquellas formas, a aquellos valores objetivos en que el espíritu se realiza a sí mismo, los cuales, por otra parte, dependen de la peculiar estructura de cada espíritu. Según sea ésta, el espíritu puede coger una u otra de esas maneras de autoexpresarse en valores objetivos. Ahora bien; estas maneras pueden tener entre sí una relación de entidad, de afinidad o de oposición. En los dos primeros casos es posible esa complicidad,

sin que objeto ni sujeto renuncien a su ser, ya que en este caso hay un común anhelo de realizar y captar iguales valores, y la actividad de uno no es perturbada por la del otro, sino eficazmente completada. De lo contrario, es imposible establecer una armonía perfecta, y no hay lugar a la generación espiritual. El sujeto entonces sólo realiza parte de sí; ocurre algo semejante a lo que en las relaciones parciales, las que por otra parte, casi siempre llevan aneja esta circunstancia.

Este es el camino que sigue el espíritu en el proceso amoroso, que se nos ha mostrado en sus distintos aspectos. Se trata, pues, de actividades por realizar, y no de fines por conseguir. En esta realización conjunta reside la finalidad suprema del amor. Cuando, por una u otra circunstancia no es posible esta relación conjunta, debido al cambio continuo de los seres, entonces el amor ha dejado de ser tal. Realizar plenamente este sentido, llevarlo a su mayor eficacia; tal es la tarea del hombre moderno—que se ha desvinculado del cosmos y de sí mismo, en cuanto ser psicofísico—tiene que realizar para poder volver a vivir más plenamente, para llegar a realizar en sí ese *hombre plenario* que debe ser la meta de toda humanidad que se sienta verdaderamente tal.