José Ortega y Gasset

ESTUDIOS SOBRE EL AMOR

EDITORIAL
Victoria Ocampo

BILIOTECA DIGITAL
FUNDACIÓN VICTORIA OCAMPO SIN FINES DE LUCRO

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

ESTUDIOS SOBRE EL AMOR

Edición digital

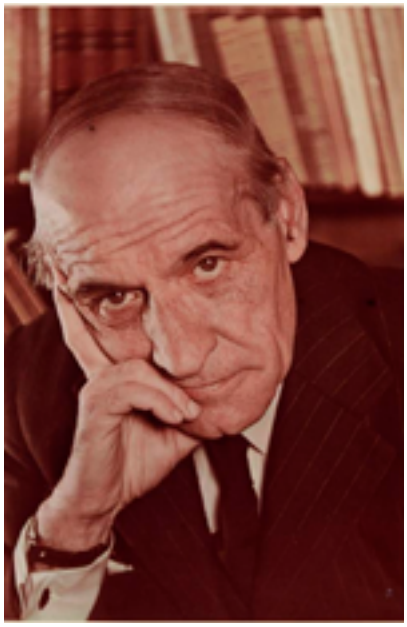
EDITORIAL
Victoria Ocampo

Proyecto de difusión cultural sin fines de lucro

Arte de tapa y composición general:



Edición digital: 2024
Fundación Victoria Ocampo
Programa de difusión cultural sin fines de lucro



JOSÉ ORTEGA Y GASSET. Filósofo y escritor, nació en Madrid, el 9 de mayo de 1883, y murió en la misma ciudad, el 18 de octubre de 1955. en 1902 se doctoró en Filosofía en la Universidad de Madrid, Aquel mismo año, publicó su primer escrito en ***Vida Nueva.*** Sin embargo, su notoriedad se inicia con su tesis doctoral ***Los terrores del año 1000*** y al comenzar su colaboración en ***El Imparcial.*** Desde entonces ya no cesó de escribir artículos periodísticos, constantemente insertados a través de toda su vida en los principales periódicos de su tiempo, y en los cuales se encuentra diseminado gran parte de su pensamiento filosófico. Sobre esta materia, amplió sus estudios en las universidades alemanas de Leipzig, Berlín y Marburgo. De regreso de Alemania, contando veintiocho años de edad, gana la cátedra de Metafísica de la Universidad de Madrid. Seis años después, es designado académico de la de Ciencias Morales y Políticas. En 1915 fundó la revista ***España*** y en 1923 la ***Revista de Occidente,*** abierta a todos los horizontes del pensamiento europeo. Aneja a esta publicación, puso en marcha una editorial, cuyos libros son una de las mejores contribuciones a la alta cultura española. Fue e6 cuando empezó a publicar ***El Espectador***, una serie de escritos aparecidos periódicamente hasta el año 1928, y cuyo conjunto de 8 volúmenes constituye una de sus más destacadas producciones. Antes ya había dado a la luz las ***Meditaciones del Quijote,*** libro significativo de su filosofía y de su actitud intelectual. Al instaurar el nuevo régimen político en España, en 1931, Ortega fundó con Marañón y Pérez de Ayala la Agrupación al servicio de la República, habiendo sido antes elegido diputado a Cortes. A consecuencia de la guerra civil española se trasladó a Francia. Luego se fue a Holanda, a la Argentina y, finalmente, a Portugal, de donde regresó a España en 1945. Salvo algunos viajes al extranjero, permaneció en Madrid hasta sus últimos días. En 1948, con su discípulo Julián Marías, fundó en Madrid el Instituto de Humanidades. Además de sus lecciones en la cátedra universitaria, dio un sinnúmero de conferencias y pronunció importantes discursos, tanto en España como en el extranjero. De su extensa y valiosa producción literaria, ensayos, estudios monográficos sobre diferentes cuestiones, artículos en revistas y diarios, etc., hay que destacar por su importancia, junto a las ya mencionada obras, ***La España invertebrada, La rebelión de las masas, Estudios sobre el amor, El tema de nuestro tiempo, La deshumanización del arte e ideas sobre la novela, En torno a Galileo, Historia como sistema, Ideas y creencias, Apuntes sobre el pensamiento, Dos prólogos, Leibniz y la evolución de la teoría deductiva, Reflexiones de un centenario, ¿Qué es filosofía?*** y entre sus obras póstumas, ***El hombre y la gente.***

CONTENIDO

PRESENTACIÓN 6

ESTUDIOS SOBRE EL AMOR

FACCIONES DEL AMOR 9

AMOR EN STENDHAL 16

LA ELECCIÓN EN AMOR 53

PRESENTACIÓN

Toda la obra de José Ortega y Gasset gravita alrededor de una sola intuición: la vida humana como realidad radical. No somos una cosa que está en el mundo, somos un drama que acontece con el mundo. Y si la vida es quehacer, el amor es su orientación más decisiva.

Estudios sobre el amor, publicado inicialmente en Buenos Aires en 1939, es uno de los libros más difundidos y leídos de su autor. No es un tratado sistemático. Es una recopilación de ensayos breves aparecidos originalmente en el diario madrileño "El Sol" y en "La Nación" de Buenos Aires entre 1926 y 1927, en los que Ortega aplica su método de la meditación filosófica a un tema que la filosofía académica había dejado en manos de poetas y moralistas.

Su punto de partida es una rectificación esencial: el amor no es un sentimiento. O al menos, no es solo un sentimiento.

Para Ortega, el amor es un acto de la conciencia, un fenómeno de la estimativa, es decir, de nuestra capacidad de valorar. Considerado por él como el medio de apertura del ser humano al mundo, el amor es el acto por el cual nos ponemos en contacto con los valores. Por eso amar no es desear.

La distinción es central en este libro y conviene precisarla:

El deseo es centrífugo y negativo. Deseamos lo que no tenemos y deja de existir cuando lo poseemos. El amor es centrípeto y positivo. Amamos lo que ya, de algún modo, es y lo afirmamos en su ser, lo exaltamos, queremos su perfección. El deseo destruye su objeto al consumirlo. El amor lo conserva y lo eleva.

De ahí se derivan sus análisis más célebres. El enamoramiento, que el sentido común confunde con el amor, es para Ortega un estado de atención anormalmente detenida, una especie de imbecilidad transitoria donde la conciencia queda fascinada y estrechada. El enamoramiento nos pasa. El amor se elige.

Amar es, pues, elección y entrega lúcida. No es ceguera, como reza el tópico romántico, sino clarividencia. Solo quien ama ve de verdad al otro, porque ha puesto en él lo mejor de su atención vital. De ahí su célebre fórmula: amar es estar en lo que se ama.

En estas páginas el lector encontrará también la historia del amor como invención. Ortega muestra que el amor no siempre existió como lo entendemos. El amor cortés del siglo XII, la exaltación platónica, el amor romántico del siglo XIX, son estilos históricos, técnicas de amar que cada época crea. Comprenderlos es comprender cómo el hombre y la mujer se han ido definiendo el uno frente al otro, pues lo humano aparece siempre condicionado por el hecho de ser, en su raíz, dual.

Frente al amor entendido como necesidad, consumo o terapia, Ortega nos devuelve el amor como proyecto, como responsabilidad y como ética de la preferencia.

Este libro no nos dice a quién amar. Nos enseña a preguntarnos con rigor qué hacemos cuando amamos.

El editor

ESTUDIOS SOBRE EL AMOR

(1941)

FACCIONES DEL AMOR

Hablemos del amor, pero comencemos por no hablar de «amores». «Los amores» son historias más o menos accidentadas que acontecen entre hombres y mujeres. En ellas intervienen factores innumerables que complican y enmarañan su proceso hasta el punto que, en la mayor parte de los casos, hay en los «amores» de todo menos eso que en rigor merece llamarse amor. Es de gran interés un análisis psicológico de los «amores» con su pintoresca casuística; pero mal podríamos entendernos si antes no averiguamos lo que es propia y puramente el amor. Además, fuera empequeñecer el tema reducir el estudio del amor al que sienten, unos por otros, hombres y mujeres. El tema es mucho más vasto, y Dante creía que el amor mueve el sol y las otras estrellas.

Sin llegar a esta ampliación astronómica del erotismo, conviene que atendamos al fenómeno del amor en toda su generalidad. No sólo ama el hombre a la mujer y la mujer al hombre, sino que amamos el arte o la ciencia, ama la madre al hijo y el hombre religioso ama a Dios. La ingente variedad y distancia entre esos objetos donde el amor se inserta nos hará cautos para no considerar como esenciales al amor atributos y condiciones que más bien proceden de los diversos objetos que pueden ser amados.

Desde hace dos siglos se habla mucho de amores y poco del amor. Mientras todas las edades, desde el buen tiempo de Grecia, han tenido una gran teoría de los sentimientos, las dos centurias últimas han carecido de ella. El mundo antiguo se orientó primero en la de Platón; luego, en la doctrina estoica. La Edad Media aprendió la de Santo Tomás y de los árabes; el siglo XVII estudió con fervor la teoría de las pasiones de Descartes y Spinoza. Porque no ha habido gran filósofo del pretérito que no se creyese obligado a elaborar la suya. Nosotros no poseemos ningún ensayo, en grande estilo, de sistematizar los sentimientos. Sólo recientemente los trabajos de Pfander y Scheler vuelven a movilizar el asunto. Y en tanto, nuestra alma se ha hecho cada vez más compleja y nuestra percepción más sutil.

De aquí que no nos baste alojarnos en esas antiguas teorías afectivas. Así, la idea que Santo Tomás, resumiendo la tradición griega, nos da del amor es, evidentemente errónea. Para él, amor y odio son dos formas del deseo, del apetito o lo concupiscible. El amor es el deseo de algo bueno en cuanto bueno —*concupiscibile circa bonum*—; el odio, un deseo negativo, una repulsión de lo malo en cuanto tal —*concupiscibile circa malum.* Se acusa aquí la confusión entre los apetitos o deseos y los sentimientos que ha padecido todo el pasado de la psicología hasta el siglo XVIII; confusión que volvemos a encontrar en el Renacimiento, si bien transportada al orden estético. Así, Lorenzo *el Magnífico* dice *que l'amore e un appetito di belleza.*

Pero ésta es una de las distinciones más importantes que necesitamos hacer para evitar que se nos escape entre los dedos lo específico, lo esencial del amor. Nada hay tan fecundo en nuestra vida íntima como el sentimiento amoroso; tanto, que viene a ser el símbolo de toda fecundidad. Del amor nacen, pues, en el sujeto muchas cosas: deseos, pensamientos, voliciones, actos; pero todo esto que del amor nace como la cosecha de una simiente, no es el amor mismo; antes bien, presupone la existencia de éste. Aquello que amamos, claro está que, en algún sentido y forma, lo deseamos también; pero, en cambio, deseamos notoriamente muchas cosas que no amamos, respecto a las cuales somos indiferentes en el plano sentimental. Desear un buen vino no es amarlo; el morfinómano desea la droga al propio tiempo que la odia por su nociva acción.

Pero hay otra razón más rigorosa y delicada para separar amor y deseo. Desear algo es, en definitiva, tendencia a la posesión de ese algo; donde posesión significa, de una u otra manera, que el objeto entre en nuestra órbita y venga como a formar parte de nosotros. Por esta razón, el deseo muere automáticamente cuando se logra: fenece al satisfacerse. El amor, en cambio, es un eterno insatisfecho. El deseo tiene un carácter pasivo, y en rigor lo que deseo al desear es que el objeto venga a mí. Soy centro de gravitación, donde espero que las cosas vengan a caer. Viceversa: en el amor todo es actividad, según veremos. Y en lugar de consistir en que el objeto venga a mí soy yo quien va al objeto y estoy en él. En el acto amoroso, la persona sale fuera de sí: es tal vez el máximo ensayo que la naturaleza hace para que cada cual salga de sí mismo hada otra cosa. No ella hada mí, sino yo gravito hacia ella.

San Agustín, uno de los hombres que más hondamente han pensado sobre el amor, tal vez el temperamento más gigantescamente erótico que ha existido, consigue a veces librarse de esta interpretación que hace del amor un deseo o apetito. Así dice en lírica expansión: *Amor meus, pondus meum; tilo feror, quocumque feror,* «Mi amor es mi peso; por él voy dondequiera que voy». Amor es gravitación hacia lo amado.

Spinoza intentó rectificar este error, y eludiendo los apetitos busca al sentimiento amoroso y de odio una base emotiva; según él, sería amor la alegría unida al conocimiento de su causa; odio, en cambio, la tristeza unida al conocimiento de su agente. Amar algo o alguien sería simplemente estar alegre y darse cuenta, a la par, de que la alegría nos llega de ese algo o alguien. De nuevo hallamos aquí confundido el amor con sus posibles consecuencias. ¿Quién duda que el amante puede recibir alegría de lo amado? Pero no es menos cierto que el amor es a veces triste, triste como la muerte, tormento soberano y mortal. Es más: el verdadero amor se percibe mejor a sí mismo y, por decirlo así, se mide y calcula a sí propio en el dolor y sufrimiento de que es capaz. La mujer enamorada prefiere las angustias que el hombre amado le origina a la indolora indiferencia. En las cartas de Mariana Alcoforado, la monja portuguesa, se leen frases como éstas, dirigidas a su infiel seductor: «Os agradezco desde el fondo de mi corazón la desesperación que me causáis, y detesto la tranquilidad en que vivía antes de conoceros». «Veo claramente cuál sería el remedio a todos mis males, y me sentiría al punto libre de ellos si os dejase de amar. Pero ¡qué remedio!, no; prefiero sufrir a olvidaros. ¡Ay! ¿Por ventura depende esto de mí? No puedo reprocharme haber deseado un solo instante no amaros, y al cabo sois más digno de compasión que yo, y más vale sufrir todo lo que yo sufro que gozar de los lánguidos placeres que os proporcionan vuestras amadas de Francia». La primera carta termina: «Adiós; amadme siempre y hacedme sufrir aún mayores males». Y dos siglos más tarde, la señorita de Lespinasse: «Os amo como hay que amar: con desesperación».

Spinoza no miró bien: amar no es alegría. El que ama a la patria, tal vez muere por ella, y el mártir sucumbe de amor. Viceversa, hay odios que gozan de sí mismos, que se embriagan jocundamente con el mal sobrevivido al odiado.

Puesto que estas ilustres definiciones no nos satisfacen, más vale que ensayemos directamente describir el acto amoroso, filiándolo, como hace el entomólogo con un insecto captado en la espesura. Espero que los lectores aman o han amado algo o alguien, y pueden ahora prender su sentimiento por las alas traslúcidas y mantenerlo fijo ante la mirada interior. Yo voy a ir enumerando los caracteres más generales, más abstractos de esa abeja estremecida que sabe de miel y punzada. Los lectores juzgarán si mis fórmulas se ajustan o no a lo que ven dentro de sí.

En el modo de comenzar se parece, ciertamente, el amor al deseo, porque su objeto —cosa o persona— lo excita. El alma se siente irritada, delicadamente herida en un punto por una estimulación que del objeto llega hasta ella. Tal estímulo tiene, pues, una dirección centrípeta: del objeto viene a nosotros. Pero el acto amoroso no comienza sino después de esa excitación; mejor, incitación. Por el poro que ha abierto la flecha incitante del objeto brota el amor y se dirige activamente a éste: camina, pues, en sentido inverso a la incitación y a todo deseo. Va del amante a lo amado —de mí al otro— en dirección centrífuga. Este carácter de hallarse psíquicamente en movimiento, en ruta *hacia* un objeto; el estar de continuo marchando íntimamente de nuestro ser al del prójimo es esencial al amor y al odio. Ya veremos en qué se diferencian ambos. No se trata, sin embargo, de que nos movamos físicamente hacia lo amado, que procuremos la aproximación y convivencia externa. Todos estos actos exteriores nacen, ciertamente, del amor como efectos de él, pero no nos interesan para su definición, y debemos eliminarlos por completo del ensayo que ahora hacemos. Todas mis palabras han de referirse al acto amoroso en su intimidad psíquica como proceso en el alma.

No se puede ir al Dios que se ama con las piernas del cuerpo, y, no obstante, amarle es estar yendo hacia Él. En el amar abandonamos la quietud y asiento dentro de nosotros, y emigramos virtualmente hacia el objeto. Y ese constante estar emigrando es estar amando.

Porque —se habrá reparado— el acto de pensar y el de voluntad son instantáneos. Tardaremos más o menos en prepararlos, pero su ejecución no dura: acontece en un abrir y cerrar de ojos; son actos puntuales. Entiendo una frase, si la entiendo, de un golpe y en un instante. En cambio, el amor se prolonga en el tiempo; no se ama en serie de instantes súbitos, de puntos

que se encienden y apagan como la chispa de la magneto, sino que se está amando lo amado con continuidad. Esto determina una nueva nota del sentimiento que analizamos: el amor es una fluencia, un chorro de materia anímica, un fluido que mana con continuidad como de una fuente. Podíamos decir, buscando expresiones metafóricas que destaquen en la intuición y denominen el carácter a que me refiero ahora, podíamos decir que el amor no es un disparo, sino una emanación continuada, una irradiación psíquica que del amante va a lo amado. No es un golpe único, sino una corriente.

Pfander ha insistido con gran sutileza en este aspecto fluido y constante del amor y del odio.

Tres facciones o rasgos hemos apuntado ya, las tres comunes a amor y odio: son centrífugas, son un ir virtual hacia el objeto y son continuas o fluidas.

Pero ahora podemos localizar la radical diferencia entre amor y odio.

Ambos poseen la misma dirección, puesto que son centrífugos, y en ellos la persona va hacia el objeto; pero dentro de esa única dirección llevan distinto sentido, opuesta intención. En el odio se va hada el objeto, pero se va contra él; su sentido es negativo. En el amor se va también hacia el objeto, pero se va en su pro.

Otra advertencia que nos sale al paso, como característica común de estos dos sentimientos y superior a sus diferencias, es la siguiente: El pensar y el querer carecen de lo que podemos llamar temperatura psíquica. El amor y el odio, en cambio, comparados con el pensamiento que piensa un teorema de la matemática, tienen calor, son cálidos y además su fuego goza de las más matizadas gradaciones. Todo amor atraviesa etapas de diversa temperatura, y sutilmente el lenguaje usual habla de amores que se enfrían y el enamorado se queja de la tibieza o de la frialdad de la amada. Este capítulo de la temperatura sentimental nos llevaría episódicamente a entretenidos parajes de observación psicológica. En él aparecerían aspectos de la historia universal, hasta ahora, según creo, ignorados de la moral y del arte. Hablaríamos de la diversa temperatura de las grandes naciones históricas —el frío de Grecia y de China, del siglo XVIII; el ardor medieval de la Europa romántica, etc.—; hablaríamos de la influencia en las relaciones humanas de la diversa temperatura entre las almas —dos seres que se encuentran, lo primero que

perciben uno de otro es su grado de calorías sentimentales; en fin, de la cualidad que en los estilos artísticos, especialmente literarios, merece llamarse temperatura. Pero sería imposible rozar siquiera el amplio asunto.

Qué sea esa temperatura del amor y del odio se entiende mejor si lo miramos desde el objeto. ¿Qué hace el amor en tomo a éste? Hállese cerca o lejos, sea la mujer o el hijo, el arte o la ciencia, la patria o Dios, el amor se afana en torno a lo amado. El deseo goza de lo deseado, recibe de él complacencia, pero no ofrenda; no regala, no pone nada por sí. El amor y el odio actúan constantemente; aquél envuelve al objeto en una atmósfera favorable, y es, de cerca o de lejos, caricia, halago, corroboración, mino, en suma. El odio lo envuelve con no menor fuego, en una atmósfera desfavorable; lo maleficia, lo agosta como un siroco tórrido, lo destruye virtualmente, lo corroe. No es necesario —repito— que esto acaezca en realidad: yo aludo ahora a la intención que en el odio va, a ese hacer irreal que constituye el sentimiento mismo. Diremos, pues, que el amor fluye en una cálida corroboración de lo amado y el odio segrega una virulencia corrosiva.

Esta opuesta intención de ambos afectos se manifiesta en otra forma: en el amor nos sentimos unidos al objeto. ¿Qué significa esta unión? No es, por sí misma, unión física, ni siquiera proximidad. Tal vez nuestro amigo —no se olvide la amistad cuando se habla genéricamente de amor— vive lejos y no sabemos de él. Sin embargo, estamos con él en una convivencia simbólica —nuestra alma parece dilatarse fabulosamente, salvar las distancias y esté donde esté, nos sentimos en una esencial reunión con él. Es algo de lo que se expresa cuando, en una hora difícil, decimos a alguien: Cuente usted conmigo —yo estoy a su lado—; es decir, su causa es la mía, yo me adhiero a su persona y ser.

En cambio, el odio —a pesar de ir constantemente hacia lo odiado— nos separa del objeto, en el mismo sentido simbólico; nos mantiene a una radical distancia, abre un abismo. Amor es corazón junto a corazón: concordia; odio es discordia, disensión metafísica, absoluto no estar con lo odiado.

Ahora entrevemos en qué consiste esa actividad, esa como laboriosidad que, desde luego, sospechábamos en el odio y el amor, a diferencia de las emociones pasivas, como alegría o tristeza. No en balde se dice: estar alegre o estar triste. Son, en efecto, estados, y no afanes, actuaciones. El triste, en

cuanto triste, no hace nada, ni el alegre en cuanto alegre. El amor, en cambio, llega en esa dilatación visual hasta el objeto y se ocupa en una faena invisible, pero divina, y la más actuosa que cabe: se ocupa en afirmar su objeto. Piensen ustedes lo que es amar el arte o la patria: es como no dudar un momento del derecho que tienen a existir; es como reconocer y confirmar en cada instante que son dignos de existir. Y no a la manera de un juez que sentencia fríamente reconociendo un derecho, sino de guisa que la sentencia favorable es, a la vez, intervención, ejecución. Opuestamente, es odiar estar como matando virtualmente lo que odiamos, aniquilándolo en la intención, suprimiendo su derecho a alentar. Odiar a alguien es sentir irritación por su simple existencia. Sólo satisfaría su radical desaparición.

No creo que haya síntoma más sustancial de amor y odio que este último. Amar una cosa es estar empeñado en que exista; no admitir, en lo que depende de uno, la posibilidad de un universo donde aquel objeto esté ausente. Pero nótese que esto viene a ser lo mismo que estarle continuamente dando vida *en lo que de nosotros depende,* intencionalmente. Amar es vivificación perenne, creación y conservación *intencional* de lo amado. Odiar es anulación y asesinato virtual —pero no un asesinato que se ejecuta una vez, sino que estar odiando es estar sin descanso asesinando, borrando de la existencia al ser que odiamos.

Si a esta altura resumimos los atributos que del amor se nos han revelado, diremos que es un acto centrífugo del alma que va hacia el objeto en flujo constante y lo envuelve en cálida corroboración, uniéndonos a él y afirmando ejecutivamente su ser (Pfander).

Julio de 1926.

AMOR EN STENDHAL

[EL AMOR VISIONARIO]

Stendhal tenía la cabeza llena de teorías; pero no tenía las dotes de teorizador.

En esto, como en algunas otras cosas, se parece a nuestro Baroja, que sobre todo asunto humano reacciona primero en forma doctrinal. Uno y otro, mirados sin la oportuna cautela, ofrecen el aspecto de filósofos descarriados en la literatura. Y, sin embargo, son todo lo contrario. Basta con advertir que ambos poseen una abundante colección de teorías. El filósofo, en cambio, no tiene más que una. Este es el síntoma que radicalmente diferencia al temperamento teórico verdadero del que sólo lo es en apariencia.

El teorizador llega a la fórmula doctrinal movido por un afán exasperado de coincidir con la realidad. A este fin usa de infinitas precauciones, una de ellas la de mantener en rigorosa unidad y cohesión la muchedumbre de sus ideas. Porque lo real es formidablemente uno. ¡Qué pavor sintió Parménides al descubrirlo! En cambio, nuestra mente y nuestra sensibilidad son discontinuas, contradictorias y multiformes. En Stendhal y Baroja, la doctrina desciende a mero idioma, a género literario que sirve de órgano a la emanación lírica. Sus teorías son canciones. Piensan «pro» o «contra» —lo que nunca hace el pensador—: aman y odian en conceptos. Por eso sus doctrinas son muchas. Pululan bactéricamente, dispares y antagónicas, cada una engendrada por la impresión del momento. A fuer de canciones dicen la verdad, no de las cosas, sino del cantor.

Con esto no pretendo insinuar censura alguna. Ni Stendhal ni Baroja ambicionan, en general, ser filiados como filósofos; y si he apuntado ese aspecto indeciso de su carácter intelectual, ha sido no más que por sentir la grande delicia de tomar a los seres según son. Parecen filósofos. *Tant pis!* Pero no lo son. *Tan mieux!*

El caso de Stendhal es, no obstante, más arduo que el de Baroja, porque hay un tema sobre el cual quiso teorizar completamente en serio. Y es, por

ventura, el mismo tema que Sócrates, patrón de los filósofos, creía de su especialidad. *Ta erotiká:* las cosas del amor.

El estudio *De l'amour* es uno de los libros más leídos. Llega uno al gabinete de la marquesa o de la actriz o, simplemente, de la dama cosmopolita. Hay que esperar unos instantes. Los cuadros —¿por qué es inevitable que haya cuadros en las paredes?— absorben primero nuestra mirada. No hay remedio. Y casi siempre la misma impresión de capricho que nos suele producir la obra pictórica. El cuadro es como es: pero lo mismo podía haber sido de otra manera. Nos falta siempre esa dramática emoción de topar con algo necesario. Luego, los muebles, y entre ellos, unos libros. Un dorso. ¿Qué dice? *De l'amour.* Como en casa del médico el tratado de las enfermedades del hígado. La marquesa, la actriz, la dama cosmopolita aspiran indefectiblemente a ser especialistas en amor y han querido informarse, lo mismo que quien compra un automóvil adquiere en complemento un manual sobre motores de explosión.

El libro es de lectura deliciosa. Stendhal cuenta siempre, hasta cuando define, razona y teoriza. Para mi gusto, es el mejor narrador que existe, el archinarrador ante el Altísimo. Pero ¿es cierta esta famosa teoría del amor como cristalización? ¿Por qué no se ha hecho un estudio a fondo sobre ella? Se la trae, se la lleva y nadie la somete a un análisis adecuado.

¿No merecía la pena? Nótese que, en resumen, esta teoría califica al amor de constitutiva ficción. No es que el amor yerre a veces, sino que es, por esencia, un error. Nos enamoramos cuando sobre otra persona nuestra imaginación proyecta inexistentes perfecciones. Una día la fantasmagoría se desvanece, y con ella muere el amor. Esto es peor que declarar, según viejo uso, ciego al amor. Para Stendhal es menos que ciego: es visionario. No sólo no ve lo real, sino que lo suplanta.

Basta mirar desde fuera esta doctrina para poder localizarla en el tiempo y en el espacio: es una secreción típica del europeo siglo XIX. Ostenta las dos facciones características: idealismo y pesimismo. La teoría de la «cristalización» es idealista porque hace del objeto extremo hacia el cual vivimos una mera proyección del sujeto. Desde el Renacimiento propende el europeo a esta manera de explicarse el mundo como emanación del espíritu. Hasta el siglo XIX ese idealismo fue relativamente alegre. El mundo que el sujeto pro-

yecta en torno suyo es, a su modo, real, auténtico y Heno de sentido. Pero la teoría de la «cristalización» es pesimista. En ella se tiende a demostrar que lo que consideramos funciones normales de nuestro espíritu no son más que casos especiales de anormalidad. Así, Taine quiere convencernos de que la percepción normal no es sino una alucinación continuada y colectiva. Esto es típico en la ideología de la pasada centuria. Se explica la normal por lo anormal, lo superior por lo inferior. Hay un extraño empeño en mostrar que el Universo es un absoluto *quid pro quo,* una inepcia constitutiva. El moralista procurará insinuarnos que todo altruismo es un larvado egoísmo. Darwin describirá pacientemente la obra modeladora que la muerte realiza en la vida y hará de la lucha por la existencia el máximo poder vital. Parejamente, Carlos Marx pondrá en la raíz de la historia la lucha de clases.

Pero la verdad es de tal modo opuesta a este terco pesimismo, que acierta a instalarse dentro de él sin que el pensador amargo lo advierta. Así en la teoría de la «cristalización». Porque en ella, a la postre, se reconoce que el hombre sólo ama lo amable, lo digno de ser amado. Mas no habiéndolo —a lo que parece— en la realidad, tiene que imaginarlo. Esas perfecciones fantaseadas son las que suscitan el amor. Es muy fácil calificar de ilusorias las cosas excelentes. Pero quien lo hace olvida plantearse el problema que entonces resulta. Si esas cosas excelentes no existen, ¿cómo venimos a noticia de ellas? Si no hay en la mujer real motivos suficientes para provocar la exaltación amorosa, ¿en qué inexistente *ville d'eaux* hemos conocido a la mujer imaginaria capaz de enardecernos?

Se exagera, evidentemente, el poder de fraude que en el amor reside. Al notar que a veces miente calidades que en realidad no posee el ser amado, debíamos preguntarnos si lo falsificado no es más bien el amor mismo. Una psicología del amor tiene que ser muy suspicaz en punto a la autenticidad del sentimiento que analiza. A mi juicio, lo más agudo en el tratado de Stendhal es esta sospecha de que hay amores que no lo son. No otra cosa significa su ilustre clasificación de las especies eróticas: *amour-goüt, amour-vanité, amour-passion,* etc. Es harto natural que si un amor comienza por ser él falso en cuanto amor, lo sea todo en su derredor y especialmente el objeto que lo inspira.

Sólo «el amor-pasión» es legítimo para Stendhal. Yo creo que aún deja demasiado amplio el círculo de la autenticidad amorosa. También en ese

«amor-pasión» habría que introducir especies diferentes. No sólo se miente un amor por vanidad o por *goüt.* Hay otra fuente de falsificación más directa y constante. El amor es la actividad que se ha encomiado más. Los poetas, desde siempre, lo han ornado y pulido con sus instrumentos cosméticos, dotándolo de una extraña realidad abstracta, hasta el punto de que antes de sentirlo lo conocemos, lo estimamos y nos proponemos ejercitarlo, cómo un arte o un oficio. Pues bien: imagínese un hombre o una mujer que hagan del amor *in genere,* abstractamente, el ideal de su acción vital. Seres así vivirán constantemente enamorados en forma ficticia. No necesitan esperar que un objeto determinado ponga en fluencia su erótica vena, sino que cualquiera servirá para el caso. Se ama el amor, y lo amado no es, en rigor, sino un pretexto. Un hombre a quien esto acontezca, si es aficionado a pensar, inventará irremediablemente la teoría de la cristalización.

Stendhal es uno de estos amadores del amor. En su libro reciente sobre *La vida amorosa de Stendhal,* dice Abel Bonnard: «No pide a las mujeres otra cosa que autorizar sus ilusiones. Ama con el fin de no sentirse solo; pero, en verdad, se fabrica él solo las tres cuartas partes de sus amores».

Hay dos clases de teorías sobre el amor. Una de ellas contiene doctrinas convencionales, puros tópicos que se repiten, sin previa intuición de las realidades que enuncian. Otra comprende nociones más sustanciosas, que provienen de la experiencia personal. Así en lo que conceptualmente opinamos sobre el amor se dibuja y revela el perfil de nuestros amores.

En el caso de Stendhal no hay duda alguna. Se trata de un hombre que ni verdaderamente amó ni, sobre todo, verdaderamente fue amado. Es una vida llena de falsos amores. Ahora bien: de los falsos amores sólo puede quedar en el alma la melancólica advertencia de su falsedad, la experiencia de su evaporación. Si se analiza y se descompone la teoría stendhaliana, se ve claramente que ha sido pensada del revés; quiero decir que el hecho culminante en el amor es para Stendhal su conclusión. ¿Cómo explicar que el amor concluya si el objeto amado permanece idéntico? Sería preciso más bien suponer —como hizo Kant en la teoría del conocimiento— que nuestras emociones eróticas no se regulan por el objeto hacia que van, sino al contrario: que el objeto es elaborado por nuestra apasionada fantasía. El amor muere porque su nacimiento fue una equivocación.

Chateaubriand no hubiera pensado así, porque su experiencia era opuesta. He aquí un hombre que —incapaz de sentir el amor verdaderamente— ha tenido el don de provocar amores auténticos. Una y otra y otra han pasado junto a él y han quedado súbitamente transidas de amor para siempre. *Súbitamente y para siempre.* Chateaubriand habría forzosamente urdido una doctrina en la cual fuera esencial al amor verdadero no morir nunca y nacer de golpe.

II

[SÚBITAMENTE Y PARA SIEMPRE]

Los amores comparados de Chateaubriand y de Stendhal constituirían un tema de alto rendimiento psicológico que enseñaría algunas cosas a los que hablan tan ligeramente de Don Juan. He aquí dos hombres de gigantesco poder creador. No se dirá que son dos señoritos chulos —ridícula imagen en que ha venido a reducirse Don Juan para ciertas mentes angostísimas y eriales. Sin embargo, estos dos hombres han dedicado sus mejores energías a procurar vivir siempre enamorados. No lo han conseguido, ciertamente. Por lo visto, es asunto difícil para un alma prócer caer en amoroso frenesí. Pero el caso es que lo han intentado día por día y que casi siempre lograban hacerse la ilusión de que amaban. Tomaban mucho más en serio sus amores que su obra. Es curioso que solamente los incapaces de hacer obra grande creen que lo debido es lo contrario: tomar en serio la ciencia, el arte o la política y desdeñar los amores como materia frívola. Yo no entro ni salgo: me limito a hacer constar que los grandes productores humanos han solido ser gente muy poco seria, según la idea *petitebourgeoise* de esta virtud.

Pero lo importante desde el punto de vista del donjuanismo es la oposición entre Stendhal y Chateaubriand. De ambos, es Stendhal quien se afana más denodadamente en torno a la mujer. Sin embargo, es todo lo contrario de un Don Juan. El Don Juan es el otro, ausente siempre, envuelto en su

niebla de melancolía y que probablemente no cortejó jamás a ninguna mujer.

El error de más calibre que cabe cometer cuando se trata de definir la figura de Don Juan es fijarse en hombres que se pasan la vida haciendo el amor a las mujeres.

En el mejor caso llevará esto a tropezar con un tipo inferior y trivial de Don Juan; pero es lo más probable que por tal ruta se llegue más bien al tipo más opuesto. ¿Qué acontecería si al querer definir el poeta nos fijásemos en los malos poetas? Precisamente porque el mal poeta no es poeta, sólo hallaremos en él el afán, el trajín, los sudores y esfuerzos con que aspira vanamente a lo que no logra. El mal poeta sustituye la ausente inspiración con el atuendo convencional: melena y chalina. Del mismo modo, ese Don Juan laborioso que hace cada día su jornada de erotismo, ese Don Juan que «parece» tan claramente Don Juan, es justamente su negación y su vacío.

Don Juan no es el hombre que hace el amor a las mujeres, sino el hombre a quien las mujeres hacen el amor. Éste, éste es el indubitable hecho humano sobre que debían haber meditado un poco más los escritores que últimamente se han propuesto el grave tema de donjuanismo. Es un hecho que existen hombres de los cuáles se enamoran con superlativa intensidad y frecuencia las mujeres. He ahí materia sobrada para la reflexión. ¿En qué consiste ese don extraño? ¿Qué misterio vital se esconde tras ese privilegio? Lo otro, el moralizar en torno a cualquier ridícula figura de Don Juan que venga en gana fingir, me parece demasiado inocente para ser fecundo. Es el eterno vicio de los predicadores: inventar un maniqueo estúpido a fin de gozarse en refutar al maniqueo.

Stendhal dedica cuarenta años a batir las murallas de la feminidad. Elucubra todo un sistema estratégico con principios y corolarios. Va y viene, se obstina y desvencija en la tarea tenazmente. El resultado es nulo. Stendhal no consiguió ser amado verdaderamente por ninguna mujer. No debe sorprender esto demasiado. La mayor parte de los hombres sufre igual destino. Hasta el punto de que para compensar la desventura se ha creado el hábito y la ilusión de aceptar como buen amor cierta vaga adhesión o tolerancia de la mujer que se logra a fuerza de mil trabajos. Acontece lo mismo que en el orden estético. La mayor parte de los hombres muere sin haber goza-

do jamás una auténtica emoción de arte. Sin embargo, se ha convenido en aceptar como tales el cosquilleo que produce un vals o el interés dramático que un novelón provoca.

Los amores de Stendhal fueron pseudoamores de este linaje. Abel Bonnard no insiste debidamente sobre esto en su *Vida amorosa de Stendhal,* que acabo de leer y me mueve a escribir estas notas. La advertencia es importante, porque explica el error radical en su teoría del amor. La base de ésta es una experiencia falsa.

Stendhal cree —consecuente con los hechos de su experiencia— que el amor se «hace» y, además, que concluye. Ambos atributos son característicos de los pseudoamores.

Chateaubriand, por el contrario, se encuentra siempre «hecho» el amor. No necesita afanarse. La mujer pasa a su vera y súbitamente se siente cargada de una mágica electricidad. Se entrega desde luego y totalmente. ¿Por qué? ¡Ah! Ese es el secreto que los tratadistas del donjuanismo hubieran debido revelarnos.

Chateaubriand no es un hombre hermoso. Pequeño y cargado de espaldas. Siempre malhumorado, displicente, distante. Su adhesión a la mujer amante dura ocho días. Sin embargo, aquella mujer que se enamoró a los veinte años sigue a los ochenta prendada del «genio», a quien tal vez no volvió a ver. Esto no son imaginaciones: son hechos documentales.

Un ejemplo, entre muchos: la Marquesa de Custine, la «primera cabellera» de Francia. Pertenecía a una de las familias más nobles y era bellísima. Durante la revolución, casi una niña, es condenada a la guillotina. Se salva gracias al amor que despierta en un zapatero, miembro del Tribunal. Emigra a Inglaterra. Cuando vuelve, acaba de publicar Chateaubriand *Atala.* Conoce al autor e inmediatamente brota en ella la locura amorosa. A Chateaubriand, perennemente caprichoso, se le antoja que madame de Custine compre el castillo de Fervaques, una antigua residencia señorial donde Enrique IV pasó una noche. La Marquesa reúne cuanto puede de su fortuna, aún no bien reconstruida después de la emigración, y compra el castillo. Pero Chateaubriand no muestra premura en visitarlo. Por fin, al cabo del tiempo, pasa allí unos días, horas sublimes para aquella mujer apasionada.

Chateaubriand lee un dístico que Enrique IV ha intallado en la chimenea con su cuchillo de caza:

La dame de Fervaques
mérite de vives attaques.

Las horas de dicha transcurren aceleradamente, sin retorno posible. Chateaubriand se aleja para no volver o poco menos: navega ya hacia nuevas islas de amor. Pasan los meses, los años. La Marquesa de Custine se acerca a los setenta. Un día enseña el castillo a un visitante. Al llegar éste a la habitación de la gran chimenea, dice: «¿De modo que éste es el lugar donde Chateaubriand estaba a los pies de usted?» Y ella, pronta, extrañada y como ofendida: «¡Ah, no, señor mío, no; yo a los pies de Chateaubriand!»

Este tipo de amor en que un ser queda adscrito de una vez para siempre y del todo a otro ser —especie de metafísico injerto— fue desconocido para Stendhal. Por eso cree que es esencial a un amor su consunción, cuando probablemente la verdad está más cerca de lo contrario. Un amor pleno, que haya nacido en la raíz de la persona, no puede verosímilmente morir. Va inserto por siempre en el alma sensible. Las circunstancias —por ejemplo, la lejanía— podrán impedir su necesaria nutrición, y entonces ese amor perderá volumen, se convertirá en un hilillo sentimental, breve vena de emoción que seguirá manando en el subsuelo de la conciencia. Pero no morirá: su calidad sentimental perdura intacta. En ese fondo 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. Este 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. La mujer que ama al ladrón, hállese ella con el cuerpo dondequiera, está con el sentido en la cárcel.

III

[AMOR A LA PERFECCIÓN]

Conocida es la metáfora que proporciona a Stendhal el vocablo «cristalización» para denominar su teoría del amor. Si en las minas de Salzburgo se arroja una rama de arbusto y se recoge al día siguiente, aparece transfigurada. La humilde forma botánica se ha cubierto de irisados cristales que recaman prodigiosamente su aspecto. Según Stendhal, en el alma capaz de amor acontece un proceso semejante. La imagen real de una mujer cae dentro del alma masculina, y poco a poco se va recamando de superposiciones imaginarias, que acumulan sobre la nuda imagen toda posible perfección.

Siempre me ha parecido esta ilustre teoría de una superlativa falsedad. Tal vez lo único que de ella podemos salvar es el reconocimiento implícito —ni siquiera declarado— de que el amor es, en algún sentido y de alguna manera, impulso hacia lo perfecto. Por todo ello cree Stendhal necesario suponer que imaginamos perfecciones. Sin embargo, él no se ocupa de este punto; lo da por supuesto, lo deja a la espalda de su teoría, y ni advierte siquiera que es el momento más grave, más profundo, más misterioso del amor. La teoría de la «cristalización» se preocupa más bien de explicar el fracaso del amor, la desilusión de fallidos entusiasmos; en suma, el desenamoramiento y no el enamoramiento.

Como buen francés, Stendhal es superficial desde el instante en que empieza a hablar en general. Pasa al lado del hecho formidable y esencial sin reparar en él, sin sorprenderse. Ahora bien: sorprenderse de lo que parece evidente y naturalísimo es el don del filósofo. Ved cómo Platón va derecho, sin vacilaciones, y agarra con sus pinzas mentales el nervio tremebundo del amor. «El amor —dice— es un anhelo de engendrar en la belleza». ¡Qué ingenuidad! —dicen las damas doctoresas en amor, tomando sus *cocktails* en todos los hoteles Ritz del mundo. No sospechan las damas la irónica complacencia del filósofo cuando ante sus palabras ve saetear en los ojos encantadores de las damas esa atribución de ingenuidad. Olvidan un poco

que cuando el filósofo les habla sobre el amor, no les hace el amor, sino todo lo contrario. Como Fichte indicaba, filosofar quiere decir propiamente no vivir, lo mismo que vivir quiere decir propiamente no filosofar. ¡Delicioso poder de ausentarse de la vida, de evadirse, por una virtual dimensión que el filósofo posee y que percibe eminentemente cuando parece ingenuo a la mujer! En la doctrina de amor sólo interesa a ésta —como a Stendhal— la menuda psicología y la anécdota. Y yo no niego que sean interesantes; sólo me permito insinuar que detrás de todo eso están los mayores problemas del erotismo y, en el rango supremo, éste que Platón formuló hace veinticinco siglos.

Aunque sea de soslayo, miremos un instante la enorme cuestión.

En el vocabulario platónico, «belleza» es el nombre concreto de lo que más genéricamente nosotros solemos llamar «perfección». Formulada con alguna cautela, pero ateniéndonos rigorosamente al pensamiento de Platón, su idea es ésta: en todo amor reside un afán de unirse el que ama a otro ser que aparece dotado de alguna perfección. Es, pues, un movimiento de nuestra alma hacia algo en algún sentido excelente, mejor, superior, Que esta excelencia sea real o imaginaria no hace variar en lo más mínimo el hecho de que el sentimiento erótico —más exactamente dicho, el amor sexual— no se produce en nosotros sino en vista de algo que juzgamos perfección. Ensaye el lector representarse un estado amoroso —de amor sexual— en que el objeto no presente a los ojos del que ama ningún haz de excelencia, y verá cómo es imposible. Enamorarse es, por lo pronto, sentirse encantado por algo (ya veremos con algún detalle qué es esto del «encantamiento»), y algo sólo puede encantar si es o parece ser perfección. No quiero decir que el ser amado parezca íntegramente perfecto —este es el error de Stendhal. Basta que en él haya alguna perfección, y claro es que perfección en el horizonte humano quiere decir, no lo que está absolutamente bien, sino lo que está mejor que el resto, lo que sobresale en un cierto orden de cualidad; en suma: la excelencia.

Esto es lo primero. Lo segundo es que esa excelencia incita a buscar la unión con la persona dueña de ella. ¿Qué es esto de «unión»? Los más auténticos enamorados dirán con verdad que no sentían —por lo menos, en primer término— apetito de unión corporal. El punto es delicado y exige la mayor precisión. No se trata de que el amante no desee también la unión

carnal con la amada. Mas, por lo mismo que la desea «también», sería falso decir que es eso lo que desea.

Una observación capital es aquí de urgencia. Nunca se ha distinguido suficientemente —tal vez con la sola excepción de Scheler— entre el «amor sexual» y el «instinto sexual», hasta el punto de que cuando se nombra aquél se suele entender éste. Cierto que en el hombre los instintos aparecen casi siempre trabados con formas sobreinstintivas, de carácter anímico y aun espiritual. Muy pocas veces vemos funcionar por separado un puro instinto. La idea habitual que del «amor físico» se tiene es, a mi juicio, exagerada. No es tan fácil ni tan frecuente sentir atracción exclusivamente física. En la mayor parte de los casos, la sexualidad va sostenida y complicada por gérmenes de entusiasmo sentimental, de admiración hacia la belleza corporal, de simpatía, etc. No obstante, los casos de ejercicio sexual puramente instintivo son de sobra numerosos para poder distinguirlos del verdadero «amor sexual». La diferencia aparece clara, sobre todo en las dos situaciones extremas: cuando el ejercicio de la sexualidad es reprimido por razones morales o de circunstancias, o cuando, por el contrario, el exceso de ella degenera en lujuria. En ambos casos se nota que, «a diferencia del amor», la pura voluptuosidad —diríamos la pura impureza— preexiste a su objeto. Se siente el apetito antes de conocer la persona o situación que lo satisface. Consecuencia de esto es que puede satisfacerse con cualquiera. El instinto no prefiere cuando es sólo instinto. No es, por sí mismo, impulso hacia una perfección.

El instinto sexual asegura, tal vez, la conservación de la especie, pero no su perfeccionamiento. En cambio, el auténtico amor sexual, el entusiasmo hacia otro ser, hacia su alma y hacia su cuerpo, en indisoluble unidad, es por sí mismo, originariamente, una fuerza gigantesca encargada de mejorar la especie. En lugar de preexistir a su objeto, nace siempre suscitado por un ser que aparece ante nosotros, y de ese ser es alguna cualidad egregia lo que dispara el erótico proceso.

Apenas comienza éste, experimenta el amante una extraña urgencia de disolver su individualidad en la del otro, y, viceversa, absorber en la suya la del ser amado. ¡Misterioso afán! Mientras en todos los otros casos de la vida nada repugnamos tanto como ver invadidas por otro ser las fronteras de nuestra existencia individual, la delicia del amor consiste en sentirse

metafísicamente poroso para otra individualidad, de suerte que sólo en la función de ambas, sólo en una «individualidad de dos», halla satisfacción. Recuerda esto la doctrina de los saint-simonianos, según la cual, el verdadero individuo humano es la pareja hombre-mujer. Sin embargo, no para en esto el anhelo de fusión. Cuando el amor es plenario, culmina en un deseo más o menos claro de dejar simbolizada la unión en un hijo en quien se prolonguen y afirmen las perfecciones del ser amado. Este tercer elemento, precipitado del amor, parece recoger con toda pureza su esencial sentido. El hijo ni es del padre ni es de la madre: es unión de ambos personificada y es afán de perfección modelado en carne y en alma. Tenía razón el ingenuo Platón: el amor es anhelo de engendrar en lo perfecto, o como otro platónico, Lorenzo de Médicis, había de decir: es *apetito di belleza.*

La ideología de los últimos tiempos ha perdido la inspiración cosmológica y se ha hecho casi exclusivamente psicológica. Los refinamientos en la psicología del amor, amontonando sutil casuística, han retirado nuestra atención de esa faceta cósmica, elemental del amor. Nosotros vamos a entrar ahora también en la zona psicológica, bien que atacando lo más esencial de ella; pero no debemos olvidar que la multiforme historia de nuestros amores, con todas sus complicaciones y casos, vive a la postre de esa fuerza elemental y cósmica que nuestra psique —primitiva o refinada, sencilla o compleja, de un siglo o de otro— no hace sino administrar y modelar variamente. Las turbinas e ingenios de diverso formato que sumergimos en el torrente no deben hacernos olvidar la fuerza primaria de éste que nos mueve misteriosamente.

IV

[DIVERSIDAD DEL AMOR]

No se puede negar a esta idea de la «cristalización» un primer pronto de gran evidencia. Es muy frecuente, en efecto, que nos sorprendamos en error a lo largo de nuestros amores. Hemos supuesto en lo amado gracias y primores ausentes. ¿No habrá que dar la razón a Stendhal? Yo creo que no. Cabe no tener razón de puro tenerla demasiado. No faltaba más sino que, equivocándonos a toda hora en nuestro comercio con la realidad, sólo en el amor fuésemos certeros. La proyección de elementos imaginarios sobre un objeto real se ejecuta constantemente. En el hombre, ver las cosas —¡cuanto más apreciarlas!— es siempre completarlas. Ya Descartes advertía que cuando al abrir la ventana pensaba ver pasar hombres por la calle, cometía una inexactitud. ¿Qué era lo que en rigor veía? *Chapeaux et manteaux: rien de plus.* (Una curiosa observación de pintor impresionista que nos hace pensar en *Les petits chevaliers,* de Velázquez, conservados en el Louvre y copiados por Manet). Estrictamente hablando, no hay nadie que vea las cosas en su nuda realidad. El día que esto acaezca será el último día del mundo, la jornada de la gran revelación. Entretanto, consideramos adecuada la percepción de lo real que, en medio de una niebla fantástica, nos deja apresar siquiera el esqueleto del mundo, sus grandes líneas tectónicas. Muchos, la mayor parte, no llegan ni a eso: viven de palabras y sugestiones; avanzan por la existencia sonambúlicamente, trotando dentro de su delirio. Lo que llamamos genio no es sino el poder magnífico que algún hombre tiene de distender un poro de esa niebla imaginativa y descubrir a su través, tiritando de puro desnudo, un nuevo trozo auténtico de realidad.

Lo que parece, pues, evidente en la teoría de la «cristalización» rebosa el problema del amor. Toda nuestra vida mental es, en varia medida, cristalización. No se trata, por lo tanto, de nada específico en el caso del amor. Sólo cabría suponer que en el proceso erótico la cristalización aumenta en proporción anómala. Pero esto es completamente falso, por lo menos en el

sentido que Stendhal supone. No es más ilusoria la apreciación del amante que la del partidario político, la del artista, del negociante, etc. Poco más o menos, se es en amor tan romo o tan perspicaz como se sea de ordinario en el juicio sobre el prójimo. La mayor parte de la gente es torpe en su percepción de las personas, que son el objeto más complicado y más sutil del universo.

Para dar al traste con la teoría de la cristalización basta con fijarse en los casos en que evidentemente no la hay: son los casos ejemplares del amor en que ambos participantes poseen un espíritu claro y dentro de los límites humanos no padecen error. Una teoría del erotismo ha de comenzar por explicarnos sus formas más perfectas, en vez de orientarse, desde luego, hacia la patología del fenómeno que estudia. Y el hecho es que, en aquellos casos, en vez de proyectar el hombre donde no existen perfecciones que preexistían en su mente, halla de pronto existentes en una mujer calidades de especie hasta entonces desconocida por él. Nótese que se trata precisamente de calidades femeninas. ¿Cómo pueden éstas, si son un poco originales, preexistir en la mente de un varón? O, viceversa, de excelencias varoniles que la mente femenina anticipase. La parte de verdad que haya en una posible anticipación y como invención de primores antes de hallarlos en la realidad no tiene nada que ver con la idea de Stendhal. Ya hablaremos del sutil asunto.

Hay, ante todo, un error garrafal de observación en esta teoría. Supone, según parece, que el estado amoroso implica una sobreactividad de la conciencia. La cristalización stendhaliana parece indicar lujo de labor espiritual, enriquecimiento y acumulación. Ahora bien: conviene resueltamente decir que el enamoramiento es un estado de miseria mental en el que la vida de nuestra conciencia se estrecha, empobrece y paraliza.

He dicho «el enamoramiento». So pena de continuar emitiendo inepcias, como es uso, en torno al tema del amor, es preciso que pongamos algún rigor en el vocabulario. Con el vocablo «amor», tan sencillo y de tan pocas letras, se denominan innumerables fenómenos, tan diferentes entre sí, que fuera prudente dudar si tienen algo de común. Hablamos de «amor» a una mujer; pero también de «amor de Dios», «amor a la patria», «amor al arte», «amor maternal», «amor filial», etc. Una sola y misma voz ampara y nombra la fauna emocional más variada.

Un vocablo es equívoco cuando con él denominamos cosas que no tienen entre sí comunidad esencial, sin nada importante que en todas ellas sea idéntico. Así, la voz «león», usada para nombrar al ilustre felino a la vez que para designar los Papas romanos y la ciudad española León. El azar ha hecho que un fonema se cargue de diversas significaciones, las cuales aluden y nombran objetos radicalmente distintos. Los gramáticos y lógicos hablan entonces de «polisemia»; el vocablo posee múltiple significación.

¿Es este el caso del nombre «amor» en las expresiones antedichas? Entre el «amor a la ciencia» y el «amor a la mujer», ¿existe alguna semejanza importante? Confrontando ambos estados de alma encontramos que en ellos casi todos los elementos son distintos. Hay, sin embargo, un ingrediente idéntico, que un análisis cuidadoso nos permitiría aislar en uno y otro fenómeno. Al verlo exento, separado de los restantes factores que integran ambos estados de alma, comprenderíamos que sólo merece rigorosamente el nombre de «amor». Por obra de una ampliación práctica, pero imprecisa, lo aplicamos al estado de alma entero, a pesar de que en éste van muchas otras cosas que no son propiamente «amor», que ni siquiera son sentimiento.

Es lamentable que la labor psicológica de los últimos cien años no haya desembocado aún en la cultura general, y sea forzoso, de ordinario, reducirse a la óptica gruesa, que aún suele emplearse para contemplar la psique humana.

El amor, hablando estrictamente[1], es pura actividad sentimental hacia un objeto, que puede ser cualquiera, persona o cosa. A fuer de actividad «sentimental», queda, por una parte, separado de todas las funciones intelectuales —percibir, atender, pensar, recordar, imaginar—; por otra parte, del deseo con que a menudo se le confunde. Se desea, cuando hay sed, un vaso de agua; pero no se le ama. Nacen, sin duda, del amor deseos; pero el amor mismo no es desear. Deseamos venturas a la patria y deseamos vivir en ella «porque» la amamos. Nuestro amor es previo a esos deseos, que nacen de él como la planta de la simiente.

A fuer de «actividad» sentimental, el amor se diferencia de los sentimientos inertes, como alegría o tristeza. Son éstos a manera de una coloración que tiñe nuestra alma. Se «está» triste o se «está» alegre, en pura pasividad. La alegría, por sí, no contiene actuación ninguna, aunque pueda llevar a

ella. En cambio, amar algo no es simplemente «estar», sino actuar hacia lo amado. Y no me refiero a los movimientos físicos o espirituales que el amor provoca, sino que el amor es de suyo, constitutivamente, un acto transitivo en que nos afanamos hacia lo que amamos. Quietos, a cien leguas del objeto, y aun sin que pensemos en él, si lo amamos, estaremos emanando hacia él una fluencia indefinible, de carácter afirmativo y cálido. Esto se advierte con claridad si confrontamos el amor con el odio. Estar odiando algo o alguien no es un «estar» pasivo, como el estar triste, sino que es, en un algún modo, acción, terrible acción negativa, idealmente destructora del objeto odiado. Esta advertencia de que hay una actividad sentimental específica, distinta de todas las actividades corporales y de todas las demás del espíritu, como la intelectual, la del deseo y de la volición, me parece de una importancia decisiva para una fina psicología del amor. Cuando se habla de éste, casi siempre se describen sus consecuencias o concomitancias, sus motivos generadores o sus resultados. Casi nunca se coge con las pinzas del análisis el amor mismo, en lo que tiene de peculiar y distinto de la restante fauna psíquica.

Ahora puede parecer admisible que el «amor a la ciencia» y el «amor a la mujer» tengan un ingrediente común. Esa actividad sentimental, ese cálido y afirmativo interés nuestro en otro ser por él mismo, puede indiferentemente dirigirse a una persona femenina, a un trozo de tierra (la patria), a una clase de ejercicio humano: el deporte, la ciencia, etc. Y debiera añadirse que, en definitiva, todo lo que no es pura actividad sentimental, todo lo que es diferente en el «amor a la ciencia», y el «amor a la mujer», no es propiamente amor.

Hay muchos «amores» donde existe de todo menos auténtico amor. Hay deseo, curiosidad, obstinación, manía, sincera ficción sentimental; pero no esa cálida afirmación del otro ser, cualquiera que sea su actitud para con nosotros. En cuanto a los «amores», donde efectivamente lo hallamos, es preciso no olvidar que contienen muchos otros elementos además del amor *sensu stricto.*

En sentido lato, solemos llamar amor al «enamoramiento», un estado de alma complejísimo donde el amor en sentido estricto tiene un papel secundario. Stendhal se refiere a él cuando titula su libro *De l'amour,* con una generalidad abusiva que revela la insuficiencia de su horizonte filosófico.

Pues bien, de ese «enamoramiento» que la teoría de la cristalización nos presenta como una hiperactividad del alma, quisiera yo decir que es, más bien, un angostamiento y una relativa paralización de nuestra vida de condénela. Bajo su dominio somos menos, y no más, que en la existencia habitual. Esto nos llevará a delinear en esquema la psicología del arrebato erótico.

V

[ATENCION Y «MANÍA»]

El «enamoramiento» es, por lo pronto, un fenómeno de la atención.

En cualquier momento que sorprendamos la vida de nuestra conciencia halláremos que el campo de ella se encuentra ocupado por una pluralidad de objetos exteriores e interiores. Esos objetos, que en cada caso llenan el volumen de nuestra mente, no están en confuso montón. Hay en ellos siempre un orden mínimo, una jerarquía. En efecto, siempre hallaremos alguno de ellos destacado sobre los demás, preferido, especialmente iluminado, como si nuestro foco mental, nuestra preocupación, lo esfumase en su fulgor, aislándolo del resto. Es constitutivo de nuestra conciencia atender algo. Pero no le es posible atender algo sin desatender otras cosas que, por ello, quedan en una forma de presencia secundaria, a manera de coro y de fondo.

Como el número de objetos que componen el mundo de cada cual es muy grande y el campo de nuestra conciencia muy limitado, existe entre ellos una especie de lucha para conquistar nuestra atención. Propiamente, nuestra vida de alma y de espíritu es sólo la que se verifica en esa zona de máxima iluminación. El resto —la zona de desatención consciente, y más allá, lo subconsciente, etc.— es sólo vida en potencia, preparación, arsenal o reserva. Se puede imaginar la conciencia atenta como el espacio propio de nuestra personalidad. Tanto vale, pues, decir que atendamos a una cosa, como decir que esa cosa desaloja un cierto espacio en nuestra personalidad.

En el régimen normal, la cosa atendida ocupa unos momentos ese centro privilegiado, del cual es expulsada pronto para dejar a otra su puesto. En suma, la atención se desplaza de un objeto a otro, deteniéndose más o menos en ellos, según su importancia vital. Imagínese que un buen día nuestra atención quedase paralizada, fija en un objeto. El resto del mundo quedaría relegado, distante, como inexistente, y, faltando toda posible comparación, el objeto anómalamente atendido adquiriría para nosotros proporciones enormes. Tales, que, en rigor, ocuparía todo el ámbito de nuestra mente y sería para nosotros, él solo, equivalente a todo ese mundo que hemos dejado fuera merced a nuestra radical desatención. Acaece, pues, lo mismo que si aproximamos a los ojos nuestra mano: siendo tan pequeño cuerpo, basta para tapar el resto del paisaje y llenar por entero nuestro campo visual. Lo atendido tiene para nosotros *ipso facto* más realidad, más vigorosa existencia, que lo desatendido, fondo exangüe y casi fantasma que aguarda en la periferia de nuestra mente. Al tener más realidad, claro es que se carga de mayor estima, se hace más valioso, más importante y compensa el resto oscurecido del universo.

Cuando la atención se fija más tiempo o con más frecuencia de lo normal en un objeto, hablamos de «manía». El maniático es un hombre con un régimen atencional anómalo. Casi todos los grandes hombres han sido maniáticos, sólo que las consecuencias de su manía, de su «idea fija», nos parecen útiles o estimables. Cuando preguntaban a Newton cómo había podido descubrir su sistema mecánico del universo, respondió: *Nocte dieque incubando* («pensando en ello día y noche»). Es una declaración de obseso. En verdad, nada nos define tanto como cuál sea nuestro régimen atencional. En cada hombre se modula de manera diversa. Así, para un hombre habituado a meditar, insistiendo sobre cada tema a fin de hacerle rendir su secreto jugo, la ligereza con que la atención del hombre de mundo resbala de objeto en objeto es motivo de mareo. Viceversa, al hombre de mundo le fatiga y angustia la lentitud con que avanza la atención del pensador, que va como una red de fondo rascando la áspera entraña del abismo. Luego hay las diferentes preferencias de la atención que constituyen la base misma del carácter. Hay quien, si en la conversación surge un dato económico, queda absorto, como si hubiese caído por un escotillón. En otro irá la atención

espontáneamente, por propio declive, hacia el arte o hacia asuntos sexuales. Cabría aceptar esta fórmula: dime lo que atiendes y te diré quién eres.

Pues bien: yo creo que el «enamoramiento» es un fenómeno de la atención, un estado anómalo de ella que en el hombre normal se produce.

Ya el hecho inicial del «enamoramiento» lo muestra. En la sociedad se hallan frente a frente muchas mujeres y muchos hombres. En estado de indiferencia, la atención de cada hombre —como de cada mujer— se desplaza de uno en otro sobre los representantes del sexo contrario. Razones de simpatía antigua, de mayor proximidad, etc., harán que esa atención de la mujer se detenga un poco más sobre este varón que sobre el otro; pero la desproporción entre el atender a uno y desatender a los demás no es grande. Por decirlo así —y salvas esas pequeñas diferencias—, todos los hombres que la mujer conoce están a igual distancia atencional de ella, en fila recta. Pero un día este reparto igualitario de la atención cesa. La atención de la mujer propende a detenerse por sí misma en uno de esos hombres y pronto le supone un esfuerzo desprender de él su pensamiento, movilizar hacia otros u otras cosas la preocupación. La fila rectilínea se ha roto: uno de los varones queda destacado, a menor distancia atencional de aquella mujer.

El «enamoramiento», en su iniciación, no es más que eso: atención anómalamente detenida en otra persona. Si ésta sabe aprovechar su situación privilegiada y nutre ingeniosamente aquella atención, lo demás se producirá con irremisible mecanismo. Cada día se hallará más adelantado sobre la fila de los otros, de los indiferentes; cada día desalojará mayor espacio en el alma atenta. Ésta se irá sintiendo incapaz de desatender a aquel privilegiado. Los demás seres y cosas serán poco a poco desalojados de la conciencia. Dondequiera que la «enamorada» esté, cualquiera que sea su aparente ocupación, su atención gravitará por el propio peso hacia aquel hombre. Y, viceversa, le costará una gran violencia arrancarla un momento de esa dirección y orientarla hacia las urgencias de la vida. San Agustín vio sagazmente este ponderar espontáneo hacia un objeto que es característico del amor. *Amor meus, pondus meum: illo feror, quocumque feror.* («Mi amor es mi peso: por él voy dondequiera que voy»).

No se trata, pues, de un enriquecimiento de nuestra vida mental. Todo lo contrario. Hay una progresiva eliminación de las cosas que antes nos

ocupaban. La conciencia se angosta y contiene sólo un objeto. La atención queda paralítica: no avanza de una cosa a otra. Está fija, rígida, presa de un solo ser. *Theia manía* («manía divina»), decía Platón. (Ya veremos de dónde viene este «divina» tan sorprendente y excesivo).

Sin embargo, el enamorado tiene la impresión de que su vida de conciencia es más rica. Al reducirse su mundo se concentra más. Todas sus fuerzas psíquicas convergen para actuar en un solo punto, y esto da a su existencia un falso aspecto de superlativa intensidad.

Al propio tiempo, ese exclusivismo de la atención dota al objeto favorecido de cualidades portentosas. No es que se finjan en él perfecciones inexistentes. (Ya he mostrado que esto puede ocurrir; pero no es esencial ni forzoso, como erróneamente supone Stendhal). A fuerza de sobar con la atención un objeto, de fijarse en él, adquiere éste para la conciencia una fuerza de realidad incomparable. Existe a toda hora para nosotros; está siempre ahí, a nuestra vera, más real que ninguna otra cosa. Las demás tenemos que buscarlas dirigiendo a ellas penosamente nuestra atención, que por sí está prendida a lo amado.

Ya aquí topamos con una gran semejanza entre el enamoramiento y el entusiasmo místico. Suele éste hablar de la «presencia de Dios». No es una frase. Tras ella hay un fenómeno auténtico. A fuerza de orar, meditar, dirigirse a Dios, llega éste a cobrar ante el místico tal solidez objetiva que le permite no desaparecer nunca de su campo mental. Se halla allí siempre, por lo mismo que la atención no lo suelta. Todo conato de movimiento le hace tropezar con Dios, es decir, recaer en la idea de él. No es, pues, nada peculiar al orden religioso. No hay cosa que no pueda conseguir esa presencia permanente que para el místico goza Dios. El sabio que vive años enteros pensando en un problema, o el novelista que arrastra constantemente la preocupación por su personaje imaginario, conocen el mismo fenómeno. Así Balzac, cuando corta una conversación de negocios diciendo: «¡Bueno, volvamos a la realidad! Hablemos de César Birotteau». También para el enamorado la amada posee una presencia ubicua y constante. El mundo entero está como embebido en ella. En rigor, lo que pasa es que el mundo no existe para el amante. La amada lo ha desalojado y sustituido. Por eso dice el enamorado en una canción irlandesa: «¡Amada, tú eres mi parte de mundo!»

VI

[DE GRADO Y SIN REMISIÓN]

Reprimamos los gestos románticos y reconozcamos en el «enamoramiento» — repito que no hablo del amor *sensu stricto*— un estado inferior de espíritu, una especie de imbecilidad transitoria. Sin anquilosamiento de la mente, sin reducción de nuestro habitual mundo, no podríamos enamorarnos.

Esta descripción del «amor» es, como se advierte, inversa de la que usa Stendhal. En vez de acumular muchas cosas (perfecciones) en un objeto, según presume la teoría de la cristalización, lo que hacemos es aislar un objeto anormalmente, quedarnos sólo con él, fijos y paralizados, como el gallo ante la raya blanca que lo hipnotiza.

Con esto no pretendo desprestigiar el gran suceso erótico que da en la historia pública y privada tan admirables fulguraciones. El amor es obra de arte mayor, magnífica operación de las almas y de los cuerpos. Pero es indudable que para producirse necesita apoyarse en una porción de procesos mecánicos, automáticos y sin espiritualidad verdadera. Supuestos del amor que tanto valen son, cada uno de por sí, bastante estúpidos y, como he dicho, funcionan mecánicamente.

Así, no hay amor sin instinto sexual. El amor usa de éste como de una fuerza bruta, como el bergantín usa del viento. El «enamoramiento» es otro de esos estúpidos mecanismos, prontos siempre a dispararse ciegamente, que el amor aprovecha y cabalga, buen caballero que es. No se olvide que toda la vida superior del espíritu, tan estimada en nuestra cultura, es imposible sin el servicio de innumerables e inferiores automatismos.

Cuando hemos caído en ese estado de angostura mental, de angina psíquica, que es el enamoramiento, estamos perdidos. En los primeros días aún podemos luchar; pero cuando la desproporción entre la atención prestada a una mujer y las que concedemos a las demás y al resto del cosmos pasa de cierta medida, no está ya en nuestra mano detener el proceso.

La atención es el instrumento supremo de la personalidad; es el aparato que regula nuestra vida mental. Al quedar paralizada, no nos deja libertad alguna de movimientos. Tendríamos, para salvarnos, que volver a ensanchar el campo de nuestra conciencia, y para ello sería preciso introducir en él otros objetos que arrebaten al amado su exclusivismo. Si en el paroxismo del enamoramiento pudiésemos de pronto ver lo amado en la perspectiva normal de nuestra atención, su mágico poder se anularía. Mas para hacer esto tendríamos que atender a esas otras cosas, es decir, tendríamos que salir de nuestra propia conciencia, íntegramente ocupada por lo que amamos.

Hemos caído en un recinto hermético, sin porosidad ninguna hacia el exterior. Nada de fuera podrá penetrar y facilitarnos la evasión por el agujero que ella abra. El alma de un enamorado huele a cuarto cerrado de enfermo, a atmósfera confinada, nutrida por los pulmones mismos que van a respirarla.

De aquí que todo el enamoramiento tienda automáticamente hacia el frenesí. Abandonado a sí mismo, se irá multiplicando hasta la extremidad posible.

Esto lo saben muy bien los «conquistadores» de ambos sexos. Una vez que la atención de una mujer se fija en un hombre, es a éste muy fácil llenar por completo su preocupación. Basta con un sencillo juego de tira y afloja, de solicitud y de desdén, de presencia y de ausencia. El pulso de esta técnica actúa como una máquina neumática en la atención de la mujer, y acaba por vaciarla de todo el resto del mundo. ¡Qué bien dice nuestro pueblo «sorber los sesos»! En efecto: ¡está absorta, absorbida por un objeto! La mayor parte de los «amores» se reducen a este juego mecánico sobre la atención del otro.

Sólo salva al enamorado un choque recibido violentamente de fuera, un tratamiento a que alguien le obligue. Se comprende que la ausencia, los viajes sean una buena cura para enamorados. Nótese que son terapéutica de la atención. La lejanía del objeto amado lo desnutre atencionalmente; impide que nuevos elementos de él mantengan vivo el atender. Los viajes, obligando materialmente a salir de sí mismos y resolver mil pequeños problemas, arrancándonos del engaste habitual y apretando contra nosotros mil objetos insólitos, consiguen forzar la consigna maniática y abren poros en la conciencia hermética, por donde entra, con el aire libre, la perspectiva normal.

Ahora convendría afrontar una objeción que, leyendo el capítulo anterior, se le habrá ocurrido al lector. Al definir el enamoramiento como un quedar fija la atención sobre otra persona, no lo separamos bastante de mil casos de la vida en que asuntos políticos o económicos de gravedad y urgencia retienen superlativamente nuestra preocupación.

La diferencia, sin embargo, es radical. En el enamoramiento, la atención se fija por sí misma en el otro ser. En las urgencias vitales, por el contrario, la atención se fija obligada, contra su propio gusto. Casi el mayor enojo de lo enojoso es tener por fuerza que atenderlo. Wundt fue el primero —hace lo menos sesenta años— que distinguió entre la atención activa y la pasiva. Hay atención pasiva cuando, por ejemplo, suena un tiro en la calle. El ruido insólito se impone a la marcha espontánea de nuestra conciencia y fuerza la atención. En el que se enamora no hay esta imposición, sino que la atención va por sí misma a lo amado.

Una psicología delicada de este fenómeno describiría aquí una curiosa situación de doble haz, en que atendemos, a la vez, de grado y sin remisión.

Entendido con sutileza, puede decirse que todo el que se enamora es que quiere enamorarse. Esto distancia el enamoramiento, que es, a la postre, un fenómeno normal, de la obsesión, que es un fenómeno patológico. El obseso no se «fija» en su idea por propia inclinación. Lo horrible de su estado es precisamente que, siendo suya la idea, aparece en su interior con el carácter de feroz imposición ajena, emanada de un «otro» anónimo e inexistente.

Sólo hay un caso en que nuestra atención va por su propio pie a fijarse en otra persona y, sin embargo, no se trata de enamoramiento. Es el caso del odio. Odio y amor son, en todo, dos gemelos enemigos, idénticos y contrarios. Como hay un enamoramiento, hay —y no con menor frecuencia— un «enodiamiento».

Al emerger de una época de enamoramiento sentimos una impresión parecida a la del despertar que nos hace salir del desfiladero donde se aprietan los sueños. Entonces nos damos cuenta de que la perspectiva normal es más ancha y aireada, y percibimos todo el hermetismo y enrarecimiento que padecía nuestra mente apasionada. Durante algún tiempo experimentamos las vacilaciones, las tenuidades y las melancolías de los convalecientes.

Una vez iniciado, el proceso de enamoramiento transcurre con una monotonía desesperante. Quiero decir que todos los que se enamoran, se enamoran lo mismo — el listo y el tonto, el joven y el viejo, el burgués y el artista. Esto confirma su carácter mecánico.

Lo único que en él no es puramente mecánico es su comienzo. Por lo mismo, atrae nuestra curiosidad de psicólogos más que ninguna otra porción del fenómeno. ¿Qué es lo que fija la atención de una mujer en un hombre o de un hombre en una mujer? ¿Qué género de cualidades otorgan esa ventaja a una persona sobre la fila indiferente de las demás? No hay duda que es éste el tema más interesante. Pero, a la vez, de una gran complejidad. Porque, si todos los que se enamoran se enamoran lo mismo, no todos se enamoran por lo mismo. No existe ninguna cualidad que enamore universalmente.

Pero, antes de entrar en tema tan peliagudo como éste de qué es lo que enamora y cuáles los diversos tipos de preferencia erótica, conviene mostrar la semejanza inesperada del enamoramiento, en cuanto parálisis de la atención, con el misticismo y, lo que es más grave aún, con el estado hipnótico.

VII

ENAMORAMIENTO, ÉXTASIS E HIPNOTISMO

El ama de casa conoce que su criada se ha enamorado cuando empieza a notarla distraída. La pobre mujer no tiene la atención libre para movilizarla sobre las cosas que la rodean. Vive embobada, ensimismada, contemplando en su propio interior la imagen del amado, siempre presente. Esta concentración hacia su propio interior da al enamorado una apariencia de sonámbulo, de lunático, de «encantado». Y, en efecto, es el enamoramiento un encantamiento. El filtro mágico de Tristán ha simbolizado siempre con sugestiva plasticidad el proceso psicológico del «amor».

En los giros del lenguaje usual que condensan atisbos milenarios existen veneros magníficos de psicología sumamente certera y no explotada aún. Lo

que enamora es siempre algún «encanto». Y este nombre de la técnica mágica, dado al objeto del amor, nos indica que la mente anónima, creadora del idioma, ha advertido el carácter extranormal e irremisible en que cae el enamorado.

El verso más antiguo es la fórmula mágica que se llamó *cantus* y *carmen.* El acto y el efecto mágico de la fórmula era la *incantatio.* De aquí *encanto,* y en francés, *charme,* de *carmen.*

Pero, sean cualesquiera sus relaciones con la magia, existe, a mi juicio, una semejanza más profunda que cuanto se ha reparado hasta ahora entre el enamoramiento y el misticismo. Debía haber puesto en la pista de este radical parentesco el hecho de que siempre, con pasmosa coincidencia, el místico adopte para expresarse vocablos e imágenes de erotismo. Todos los que se han ocupado de este fenómeno religioso lo han notado, pero han creído suficiente declarar que se trataba de metáforas, no más.

Pasa con la metáfora como pasa con la moda. Hay gentes que cuando han calificado algo de metáfora o de moda creen haberlo aniquilado y no ser menester mayor investigación. ¡Como si la metáfora y la moda no fuesen realidades del mismo orden que las demás, dotadas de no menor consistencia y obedientes a causas y a leyes tan enérgicas como las que gobiernan los giros siderales!

Pero si todos los que han estudiado el misticismo han hecho notar la frecuencia de su vocabulario erótico, no han advertido el hecho complementario que da a aquél verdadera gravedad. Y es que, viceversa, el enamorado propende al uso de expresiones religiosas. Para Platón es el amor una manía «divina», y todo enamorado llama divina a la amada, se siente a su vera «como en el cielo», etcétera, etc. Este curioso canje de léxico entre amor y misticismo hace sospechar alguna comunidad de raíz.

Y, en efecto, el proceso místico es como mecanismo psicológico análogo al enamoramiento. Se parece tanto, que coincide con él hasta en el detalle de ser fastidiosamente monótono. Como todo el que se enamora se enamora lo mismo, los místicos de todos los tiempos y lugares han dado los mismos pasos y han dicho, en rigor, las mismas cosas.

Tómese cualquier libro místico —de la India o de China, alejandrino o árabe, teutónico o español. Siempre se trata de una guía trascendente, de

un itinerario de la mente hacia Dios. Y las estaciones y los vehículos son siempre los mismos, salvo diferencias externas y accidentales[2].

Comprendo perfectamente, y de paso comparto, la falta de simpatía que han mostrado siempre las Iglesias hacia los místicos, como si temiesen que las aventuras extáticas trajesen desprestigio sobre la religión. El extático es, más o menos, un frenético. Le falta mesura y claridad mental. Da a la relación con Dios un carácter orgiástico que repugna a la grave serenidad del verdadero sacerdote. El caso es que, con rara coincidencia, el mandarín confuciano experimenta un desdén hacia el místico taoísta, parejo al que el teólogo católico siente hacia la monja iluminada. Los partidarios de la bullanga en todo orden preferirán siempre la anarquía y la embriaguez de los místicos a la clara y ordenada inteligencia de los sacerdotes, es decir, de la Iglesia. Yo siento no poder acompañarles tampoco en esta preferencia. Me lo impide una cuestión de veracidad. Y es ella, que cualquier teología me parece transmitirnos mucha más cantidad de Dios, más atisbos y nociones sobre la divinidad, que todos los éxtasis juntos de todos los místicos juntos. Porque, en lugar de acercarnos escépticamente al extático, debemos tomarle por su palabra, recibir lo que nos trae de sus inmersiones trascendentes y ver luego si eso que nos presenta vale la pena. Y la verdad es que, después de acompañarle en su viaje sublime, lo que logra comunicarnos es cosa de poca monta. Yo creo que el alma europea se halla próxima a una nueva experiencia de Dios, a nuevas averiguaciones sobre esa realidad, la más importante de todas. Pero dudo mucho que el enriquecimiento de nuestras ideas sobre lo divino venga por los caminos subterráneos de la mística y no por las vías luminosas del pensamiento discursivo. Teología, y no éxtasis.

Pero volvamos a nuestro tema.

El misticismo es también un fenómeno de la atención.

Lo primero que nos propone la técnica mística es que fijemos nuestra atención en algo. ¿En qué? La técnica extática más rigorosa, sabia e ilustre, que es la Yoga, descubre ingenuamente el carácter mecánico de cuanto va a pasar luego, porque a esa pregunta nos responde: en cualquier cosa. No es, pues, el objeto lo que califica e inspira el proceso, sino que sirve sólo de pretexto para que la mente entre en una situación anormal. En efecto, hay que atender a algo simplemente como medio para desatender todo lo demás

del mundo. La vía mística comienza por evacuar de nuestra conciencia la pluralidad de objetos que en ella suele haber y que permite el normal movimiento de la atención. Así, en San Juan de la Cruz, el punto de partida para todo avance ulterior es «la casa sosegada». Embotar los apetitos y las curiosidades: «un desasimiento grande de todo» —dice Santa Teresa—, «un arrancamiento del alma»; esto es, cortar las raíces y ligamentos de nuestros intereses mundanos, plurales, a fin de poder quedar «embebidos» (Santa Teresa) en una sola cosa. Idénticamente pondrá el hindú como condición a la entrada del misticismo: *nanatvan na pasyati* —no ver muchedumbre, diversidad.

Esta operación de espantar las cosas entre que va y viene de sólito nuestro atender se consigue por pura fijación de la mente. En la India se llamó *kasina* este ejercicio, que puede valerse de cualquiera cosa. Por ejemplo: el meditador se fabrica un disco de barro, se sienta cerca de él y fija en él la mirada. O bien desde una altura mira correr un arroyo o contempla un charco donde la luz se refleja. O bien enciende fuego, pone ante él una pantalla, donde abre un agujero, y mira la lumbre a su través, etc., etc. Se busca el mismo efecto de máquina neumática a que antes me he referido, merced al cual los enamorados se «sorben los sesos» el uno al otro.

No hay arrobo místico sin previo vacío de la mente. «Por esto —dice San Juan de la Cruz— mandaba Dios que el altar donde se habían de hacer los sacrificios estuviese de dentro vacío», «para que entienda el alma cuán vacía la quiere Dios de todas las cosas[3]». Y un místico tudesco más enérgicamente aún expresa ese alejamiento de la atención para todo lo que no es una sola cosa —Dios—, diciendo: «Yo he desnacido». El propio San Juan dice bellamente: «Yo no guardo ganado»; esto es, no conservo preocupación ninguna.

Y ahora viene lo más sorprendente: una vez que la mente ha sido evacuada de todas las cosas, el místico nos asegura que tiene a Dios delante, que se halla lleno de Dios. Es decir, que Dios consiste justamente en ese vacío. Por eso habla el maestro Eckhart del «silente desierto de Dios», y San Juan de la «noche oscura del alma»; oscura y, sin embargo, llena de luz; tan llena que, de puro haber sólo luz, la luz no tropieza con nada y es tiniebla. «Esta es la propiedad del espíritu purgado y aniquilado acerca de todas particulares aficiones e inteligencias, que en este no gustar nada ni entender nada en particular, morando en su vacío, oscuridad y tinieblas, lo abraza todo con

gran disposición, para que se verifique en él lo de San Pablo: *Nihil habentes et omnia possidentes.* ("No tienen nada y lo poseen todo"). San Juan denomina en otro, sitio este vacío repleto, esta oscuridad luminosa, con la fórmula más deleitable: es —dice— "la soledad sonora"».

Quedamos, pues, en que el místico, como el enamorado, logra su anormal estado «fijando» la atención en un objeto, cuyo papel no es otro, por el momento, que retraer esa atención de todo lo demás y hacer posible el vacío de la mente.

Porque no es la «morada» más recóndita, ni la altura mayor de la vía extática, aquélla en que el místico, desatendiendo toda otra cosa, mira sólo a Dios. Ese Dios a quien cabe mirar no es verdaderamente Dios. El Dios que tiene límites y figura, el Dios que es pensado mediante este o el otro atributo; en suma, el Dios capaz de ser un objeto para la atención, se parece, como tal, demasiado a las cosas del intramundo, para ser el auténtico Dios. De aquí la doctrina que una y otra vez se adelanta a nosotros desde las páginas místicas con paradójico perfil, para asegurarnos que lo sumo es no pensar «ni» en Dios. La razón de ello es clara: a fuerza de pensar en Él, de puro estar absorto en Él, llega un momento en que deja de ser algo externo a la mente y distinto de ella, puesto fuera y ante el sujeto. Es decir, que deja de ser *obiectum* y se convierte en *iniectum* [4]. Dios se filtra dentro del alma, se confunde con ella o, dicho inversamente, el alma se diluye en Dios, deja de sentirlo como ser diferente de ella. Esta es la *unio* a que el místico aspira. «Queda el alma, digo el espíritu de este alma, hecho una cosa con Dios», comunica Santa Teresa en la «Morada séptima». Pero no se crea que esta unión es sentida como algo momentáneo, ahora lograda, luego perdida. El extático la percibe con el carácter de unión definitiva y perenne, como el enamorado jura sinceramente amor eterno. Santa Teresa distingue enérgicamente entre ambas suertes de transfusión: la una es «como si dos velas de cera se juntasen tan en extremo, que toda luz fuese una... Mas después bien se puede apartar la una vela de la otra y quedan en dos velas». La otra, empero, es «como si cayendo agua del cielo en un río o fuente adonde queda hecho todo agua, que no podrán ya dividir ni apartar cuál es el agua del río, o la que cayó del cielo, u como si un arroyico pequeño entra en el mar, no habrá remedio de apartarse; u como si en una pieza estuviesen dos ventanas por donde entrase gran luz, aunque entra dividida, se hace todo una luz».

Eckhart razona muy bien la relativa inferioridad de todo estado en que Dios sea aún objeto de la mente. «El verdadero tener a Dios está en el ánimo, no en pensar en Dios uniforme y continuamente. El hombre no debe tener sólo un Dios pensado, porque cuando el pensamiento cesa, cesaría también ese Dios». Por lo tanto, el grado supremo de la mística carrera será aquél en que el hombre se halle saturado de Dios, hecho esponja de la divinidad. Entonces puede volverse de nuevo al mundo y ocuparse en afanes terrenos, porque ya obrará en rigor como un autómata de Dios. Sus deseos, pasos y acciones en el mundo no serán cosa suya. Ya no le importa nada a él de cuanto haga y le acontezca, porque «él» está ausente de la tierra, ausente de su propio deseo o acción, inmunizado o impermeabilizado para todo lo sensible. Su verdadera persona ha emigrado a Dios, se ha transvasado en Dios, y queda sólo un muñeco mecánico, una «criatura» que Dios hace funcionar. (El misticismo en su cima toca siempre al «quietismo»).

Esta situación superlativa encuentra su pareja en la evolución del «enamoramiento». Cuando el otro corresponde, sobreviene un período de «unión» transfusiva, en que cada cual traslada al otro las raíces de su ser y vive —piensa, desea, actúa—, no desde sí mismo, sino desde el otro. También aquí se deja de pensar en el amado, de puro tenerlo dentro. Ello se advierte, como pasa con todos los estados íntimos, en el simbolismo de la fisonomía. Al período de «fijación», de absorto exclusivo atender a la amada que aún está «fuera» de uno, corresponde el gesto de ensimismamiento y concentración. Los ojos quedan inmovilizados, la mirada rígida, la cabeza propende a inclinarse sobre el pecho; el cuerpo, si puede, se recoge. Todo el aspecto tiende a representar con la figura humana algo cóncavo y como cerrado. En el recinto hermético de nuestra atención incubamos la imagen de lo amado. Mas cuando «sobreviene» el éxtasis amatorio y la amada es nuestra, mejor es yo y yo la amada, aparece en el semblante ese gracioso *épanouissement* en que se expresa la felicidad. Los ojos ablandan la mirada, que se hace de goma y resbala sobre todo, por supuesto, sin fijarse bien en nada: más que viendo, dignándose acariciar los objetos. Asimismo, la boca va entreabierta en universal sonrisa que chorrea incesantemente comisuras ayuso. Es el gesto del bobo —que es el del embobamiento. No habiendo objeto externo ni interno en que fijarnos, nuestra alma pierde disciplina y precisión de actitud. Nos sentimos vagarosos, vaporosos, y toda nuestra actividad se reduce

a dejar que el haz de nuestra alma, como de una agua quieta («quietista»), se desprendan vapores hacia el sol absorbente.

Es el «estado de gracia» común al enamorado y al místico [5]. Esta vida y este mundo, ni en bien ni en mal les afectan; han dejado de ser cuestión para ello. En la situación normal, las cosas que hacemos y padecemos, por afectar lo más íntimo de nosotros, se nos convierten en problemas, nos angustian y acosan. Por eso sentimos nuestra propia existencia como un peso que sostenemos a pulso, fatigosamente. Pero si trasladamos este núcleo íntimo a otra región y otro ser, fuera del mundo, lo que en éste nos acontezca queda desvirtuado y sin eficacia sobre nosotros, como suspendido en un paréntesis. Al caminar entre las cosas nos sentimos ingrávidos. Como si hubiese dos mundos de dimensiones distintas, pero compenetrables, el místico vive en el terrenal sólo en apariencia; donde verdaderamente está es en el otro, región aparte que habita él solo con Dios. *Deum et animan. Nihilne plus ? Nihil omnino* — dice San Agustín. Y lo mismo el enamorado transita entre nosotros, sin que valgamos para otra cosa que para gozar la periferia de su sensibilidad. Él tiene, de antemano y —cree— para siempre, su vida resuelta.

En el «estado de gracia» —sea místico o sea erótico—, la vida pierde peso y acritud. Con la generosidad de un gran señor, sonríe el feliz a cuanto le rodea. Pero la generosidad del gran señor es siempre módica y no supone esfuerzo. Es una generosidad muy poco generosa; en rigor, originada en desdén. El que se cree de una naturaleza superior acaricia «generosamente» los seres de orden inferior que no le pueden nunca hacer daño por la sencilla razón de que «no se trata» con ellos, no convive con ellos. El colmo del desdén consiste en no dignamos descubrir los defectos del prójimo, sino, desde nuestra altura inaccesible, proyectar sobre ellos la luz favorable de nuestro bienestar. Así, para el místico y el amante correspondido, todo es bonito y gracioso. Es que al volver, tras su etapa de absorción, a mirar las cosas, las ve, no en ellas mismas, sino reflejadas en lo único que para él existe: Dios o lo amado. Y lo que les falta de gracia lo añade espléndido el espejo donde las, contempla. Así Eckhart: el que ha renunciado a las cosas, las vuelve a recibir en Dios, como el que se vuelve de espaldas al paisaje lo encuentra reflejado, incorpóreo, en la tersa y prestigiosa superficie del lago. O bien los versos famosos de nuestro San Juan de la Cruz:

Mil gracias derramando,
Pasó por estos sotos con presura
Y yéndolos mirando
Con sola su figura
Vestidos los dejó de su hermosura.

El místico, esponja de Dios, se oprime un poco contra las cosas: entonces Dios, líquido, rezuma y las barniza. Tal el amante.

Pero sería caer en engaño agradecer al místico o enamorado esta «generosidad». Aplauden a los seres por lo mismo que en el fondo les traen sin cuidado. Van a lo suyo, de tránsito. En rigor, les fastidian un poco si les retienen demasiado, como al gran señor las atenciones de los «villanos». Por eso es deliciosa la expresión de San Juan de la Cruz cuando dice:

Apártalos, amado,
Que voy de vuelo.

El deleite del «estado de grada», dondequiera que se presente, estriba, pues, en que uno está fuera del mundo y fuera de sí. Esto es, literalmente, lo que significa «ex- stasis»: estar fuera de sí y del mundo. Y conviene advertir aquí que hay dos tipos irreductibles de hombres: los que sienten la felicidad como un estar fuera de sí, y los que, por el contrario, sólo se sienten en plenitud cuando están sobre sí. Desde el aguardiente hasta el trance místico, son variadísimos los medios que existen para salir fuera de sí. Como son muchos —desde la ducha hasta la filosofía— los que producen el estar sobre sí. Estas dos clases de hombres se separan en todos los planos de la vida. Así hay los partidarios del arte extático, para quienes gozar de la belleza es «emocionarse». Otros, en cambio, juzgan forzoso para el verdadero goce artístico la conservación de la serenidad, que permite una fría y clara contemplación del objeto mismo.

Baudelaire hacía una declaración de extático cuando, a la pregunta sobre dónde preferiría vivir, respondió: «En cualquiera parte, en cualquiera parte..., ¡con tal que sea fuera del mundo!»

El afán de salir «fuera de sí» ha creado todas las formas de lo orgiástico: embriaguez, misticismo, enamoramiento, etc. Yo no digo con ello que todas «valgan» lo mismo; únicamente insinúo que pertenecen a un mismo linaje y

tienen una raíz calando en la orgía. Se trata de descansar del peso que es vivir sobre sí, trasladándonos a otro que nos sostenga y conduzca. Por eso no es tampoco un azar el uso coincidente en mística y amor de la imagen del rapto o arrebato. Ser arrebatado es no caminar sobre los propios pies, sino sentirse llevado por alguien o algo. Rapto fue la primitiva forma del amor, conservada en la mitología bajo la especie del centauro cazador de las ninfas que asienta en sus ancas.

Todavía en el ritual del matrimonio romano queda un residuo del arrebato originario: la esposa no ingresa en la casa matrimonial por su propio pie, sino que el esposo la toma en vilo para que no pise el umbral. Ultima sublimación simbólica de ésta es el «trance» y levitación de la monja mística y el deliquio de los enamorados.

Pero este sorprendente paralelismo entre éxtasis y «amor» cobra más grave cariz cuando comparamos ambas cosas con otro estado anómalo de la persona: el hipnotismo.

Cien veces se ha hecho notar que el misticismo se parece a la hipnosis superlativamente. En uno y otra hay trance, alucinaciones y hasta efectos corporales idénticos, como insensibilidad y catalepsia.

Por otra parte, yo recelaba siempre una proximidad extraña entre hipnotismo y enamoramiento. No me había atrevido nunca a formular este pensamiento, porque la razón de él se hallaba, a mis ojos, en que también el hipnotismo me parece un fenómeno de la atención. Sin embargo, nadie, que yo sepa, ha estudiado la hipnosis desde este punto de vista, no obstante hallarse tan a la mano el hecho de que el sueño depende, por el lado psíquico, del estado atencional. Hace muchos años hacía notar Claparéde que conciliamos el sueño en la medida en que logramos desinteresarnos de las cosas, anular nuestra atención. Toda la técnica facilitadora del sueño estriba en que recojamos nuestra atención sobre algún objeto o actividad mecánica; por ejemplo, contar. Diríase que el sueño normal, como el éxtasis, son autohipnosis.

Pero he aquí que uno de los psiquiatras más inteligentes de esta hora, Pablo Schilder, ha creído inevitable admitir un estrecho parentesco entre el hipnotismo y el amor[6]. Procuraré resumir sus ideas, ya que, inspiradas en

razones muy distantes de las mías, vienen a cerrar el ciclo de coincidencias que este ensayo ha apuntado entre enamoramiento, éxtasis e hipnosis.

He aquí una primera serie de coincidencias entre enamoramiento e hipnotismo:

Los manejos que facilitan el ingreso en la hipnosis tienen un valor erótico: los suaves pases de mano como caricias; el hablar sugestivo y a la par tranquilizador; la «mirada fascinante»; a veces, cierta violencia imperativa de ademán y de voz. Cuando son hipnotizadas mujeres, es frecuente que, en el momento de dormirse o en el que sigue al despertar, el hipnotizador reciba esa mirada quebrada, tan característica de la excitación o satisfacción sexuales. A menudo, el hipnotizado declara que durante el trance ha experimentado una deliciosa impresión de calor, de bienestar en todo su cuerpo. No es raro que perciba sensaciones resueltamente sexuales. La excitación erótica va dirigida al hipnotizador, que en ocasiones es paladinamente objeto de solicitación amorosa. Y, a veces, las fantasías eróticas de la hipnotizada se condensan en falsos recuerdos y acusa al hipnotizador de haber abusado de ella.

El hipnotismo animal proporciona algunos datos afines. En la horrible especie de arañas llamadas *galeodes kaspicus turkestanus,* la hembra procura devorar a los machos que la cortejan. Sólo cuando el macho acierta a agarrar con sus pinzas el vientre de la hembra por un punto determinado, deja ésta, en plena pasividad, que sea ejecutado el acto sexual.

La operación de paralizar a la hembra se puede repetir en el laboratorio, sin más que tocar en ese lugar al bicho. Éste cae al punto en un estado hipnótico. Pero es notable el hecho de que sólo se obtiene tal resultado en época de celo.

Tras estas observaciones, Schilder concluye: «Todo ello hace sospechar que la hipnosis humana sea también una fundón biológica auxiliar de la sexual». Y luego pone proa hacia el sempiterno *freudismo,* con lo cual renuncia a toda clara interpretación de las relaciones entre hipnosis y «amor».

Mayor provecho podemos sacar de las notas con que caracteriza el estado psíquico del hipnotizado. Según Schilder, se trata de la recaída en un estado pueril de conciencia: la persona se siente con deleite entregada por completo a otro ser y descansando en su autoridad. Sin esta relación con el hipnoti-

zador, su influjo sería imposible. De aquí que cuanto contribuye a acentuar esa altitud de autoridad en el hipnotizador —fama, posición social, aspecto digno— facilita su trabajo. Por otra parte, la hipnosis no puede efectuarse en el ser humano si no es querida.

Nótese que todos estos atributos pueden, sin reserva, transferirse al enamoramiento. También éste —ya lo observamos— es siempre «querido» e implica un deseo de entregarse y descansar en el otro ser, deseo que es ya de suyo delicioso. En cuanto a la recaída en un estado mental de relativa infantilidad, significa lo mismo que he llamado «angostamiento del espíritu», contracción y empobrecimiento del campo atencional.

Es incomprensible que Schilder no aluda siquiera al mecanismo de la atención como al más obvio factor de la hipnosis, siendo así que la técnica hipnótica consiste principalmente en un retraimiento del atender sobre un objeto: un espejo, una punta de diamante, una luz, etc. Por otra parte, una comparación entre los diferentes tipos de personalidad, en orden a su capacidad de hipnosis, muestra máxima coincidencia con la escala que de esos mismos tipos formaríamos en orden a su aptitud para enamorarse.

Así, la mujer es mejor sujeto hipnótico que el hombre —*ceteris paribus.* Pero es el caso que es también más dócil a un auténtico enamoramiento que el varón. Y, cualesquiera sean las demás causas para explicar esta propensión, no es dudoso que influye sobremanera la diferente estructura atencional de las almas en ambos sexos. En igualdad de condiciones, la psique femenina está más cerca de un posible angostamiento que la masculina: por la sencilla razón de que la mujer tiene un alma más concéntrica, más reunida consigo misma, más elástica. Según notábamos, la función encargada de dar a la mente su arquitectura y articulación es la atención. Un alma muy unificada supone un régimen muy unitario del atender. Diríase que el alma femenina tiende a vivir con un único eje atencional, que en cada época de su vida está puesta a una sola cosa. Para hipnotizarla o enamorarla basta con captar ese radio único de su atender. Frente a la estructura concéntrica del alma femenina hay siempre epicentros en la psique del hombre. Cuanto más varón se sea en un sentido espiritual, más dislocada se tiene el alma y como dividida en compartimientos estancos. Una parte de nosotros está radicalmente adscrita a la política o a los negocios, mientras otra vaca a la curiosidad intelectual y otra al placer sexual. Falta, pues, la tendencia a una

gravitación unitaria del atender. En rigor, predomina la contraria, que lleva a la disociación. El eje atencional es múltiple. Habituados a vivir sobre esta múltiple base y con una pluralidad de campos mentales, que tienen precaria conexión entre sí, no se hace nada con conquistarnos la atención en uno de ellos, ya que seguimos libres e intactos en los demás.

La mujer enamorada suele desesperarse porque le parece no tener nunca delante en su integridad al hombre que ama. Siempre le encuentra un poco distraído, como si al acudir a la cita se hubiese dejado dispersas por el mundo provincias de su alma. Y, viceversa, al hombre sensible le ha avergonzado más de una vez sentirse incapaz del radicalismo en la entrega, de la totalidad de presencia que pone en el amor la mujer. Por esta razón, el hombre se sabe siempre torpe en amor e inepto para la perfección que la mujer logra dar a este sentimiento.

Según esto, un mismo principio aclararía la tendencia de la mujer al misticismo, a la hipnosis y al enamoramiento.

Si ahora tornamos al estudio de Schilder, vemos que a la hermandad entre amor y misticismo añade una curiosa e importante nota de tipo somático.

El sueño hipnótico no es, en última instancia, diferente del sueño normal. De aquí que el sujeto dormilón sea un excelente hipnótico. Pues bien: parece existir una estrecha relación entre la función de dormir y un lugar de la corteza cerebral titulado el tercer ventrículo. Los disturbios en el sueño, la encefalitis letárgica, coinciden con alteraciones de ese órgano. Schilder cree hallar en él la base somática del hipnotismo. Pero, a la vez, el tercer ventrículo es un «nodo orgánico para la sexualidad», del cual provienen no pocas perturbaciones sexuales.

Mi fe en las localizaciones cerebrales es bastante módica. No cuesta trabajo creer que si a un hombre le cortan de raíz la cabeza dejará de pensar y de sentir. Pero esta magnífica evidencia empieza a desvanecerse progresivamente cuando intentamos precisar y a cada función psíquica buscamos su alojamiento nervioso. Las razones para este fracaso son innumerables; pero la más próxima consiste en que ignoramos la trabazón real de las funciones psíquicas, el orden y jerarquía en que trabajan. Nos es fácil aislar descriptivamente una función y hablar de «ver» y «oír», de «imaginar», de «recordar», de «pensamiento», de «atención», etc.; pero no sabemos si en el «ver»

interviene ya el «pensar», y si en el «atender» no colabora el «sentimiento», o al revés. No es fácil que acertemos a localizar por separado funciones cuya separación no nos consta.

Este escepticismo, sin embargo, debe incitar a una investigación progresiva, cada vez más rigorosa. Así, en el caso presente, convendría tantear si la facultad de atender tiene alguna resonancia directa o refleja en ese trozo de la corteza cerebral, puesto, según Schilder, al servicio conjunto del sueño, la hipnosis y el amor. El parentesco estrecho que este ensayo insinúa entre esos tres estados y el éxtasis hace sospechar que el tercer ventrículo colabora también en el trance místico. Esto explicaría últimamente la universal persistencia del vocabulario erótico en las confesiones extáticas y del vocabulario místico en las escenas amatorias.

Recientemente, en su conferencia de Madrid, rechazaba el psiquiatra Allers todo intento de considerar el misticismo como un derivado y sublimación del amor sexual. La actitud me parece muy justa.

Las teorías sexuales del misticismo, antaño acostumbradas, eran atrozmente triviales. Pero la cuestión es ahora distinta. No se trata de que el misticismo proceda del «amor», sino de que uno y otro poseen raíces comunes y significan dos estados mentales de organización análoga. En uno y otro, la conciencia adopta una forma casi idéntica, que provoca una misma resonancia emotiva, para manifestar la cual sirven, indiferentemente, las fórmulas místicas y las eróticas.

* * *

Al terminar este ensayo me importa recordar que he intentado en él exclusivamente describir un solo estadio del gran proceso amoroso: el «enamoramiento». El amor es operación mucho más amplia y profunda, más seriamente humana, pero menos violenta. Todo amor transita por la zona frenética del «enamoramiento»; pero, en cambio, existe «enamoramiento» al cual no sigue auténtico amor. No confundamos, pues, la parte con el todo.

Es frecuente que se mida la calidad del amor por su violencia. Contra este error habitual han sido escritas las páginas precedentes. La violencia no tiene nada que ver con el amor en cuanto tal. Es un atributo del «enamora-

miento», de un estado mental inferior, casi mecánico, que puede producirse sin efectiva intervención del amor.

Hay un defecto de violencia que procede, acaso, de insuficiente energía en la persona. Pero, hecha esta salvedad, es forzoso decir que cuanto más violento sea un acto psíquico, más bajo está en la jerarquía del alma, más próximo al ciego mecanismo corporal, más distante del espíritu. Y, viceversa, conforme nuestros sentimientos van tiñéndose más de espiritualidad, van perdiendo violencia y fuerza mecánica. Siempre será más violenta la sensación de hambre en el hambriento que el apetito de justicia en el justo.

Agosto de 1926.

LA ELECCIÓN EN AMOR

I

En una conferencia reciente me ha ocurrido insinuar, entre otras, dos ideas, de las cuales la segunda va articulada en la primera. Ésta suena así: el fondo decisivo de nuestra individualidad no está tejido con nuestras opiniones y experiencias de la vida; no consiste en nuestro temperamento, sino en algo más sutil, más etéreo y previo a todo esto. Somos, antes que otra cosa, un sistema nato de preferencias y desdenes. Más o menos coincidente con el del prójimo, cada cual lleva dentro el suyo, armado y pronto a dispararnos en *pro* o en *contra,* como una batería de simpatías y repulsiones. El corazón, máquina de preferir y desdeñar, es el soporte de nuestra personalidad. Antes de que conozcamos lo que nos rodea vamos lanzados por él en una u otra dirección, hacia irnos u otros valores. Somos, merced a esto, muy perspicaces para las cosas en que están realizados los valores que preferimos, y ciegos para aquéllas en que residen otros valores iguales o superiores, pero extraños a nuestra sensibilidad.

A esta idea, sustentada hoy con vigorosas razones por todo un grupo de filósofos, agrego una segunda, que no he visto hasta ahora apuntada.

Se comprende que en nuestra convivencia con el prójimo nada nos interesa tanto como averiguar su paisaje de valores, su sistema de preferir, que es raíz última de su persona y cimiento de su carácter. Asimismo, el historiador que quiera entender una época necesita, ante todo, fijar la tabla de valores dominantes en los hombres de aquel tiempo. De otro modo, los hechos y dichos de aquella edad que los documentos le notifican serán letra muerta, enigma y charada, como lo son los actos y palabras de nuestro prójimo mientras no hemos penetrado más allá de ellos y hemos entrevisto a qué valores en su secreto fondo sirven. Ese fondo, ese núcleo del corazón, es, en efecto, secreto; lo es en buena parte para nosotros mismos, que lo llevamos

dentro — mejor dicho, que somos llevados por él. Actúa en la penumbra subterránea, en los sótanos de la personalidad, y nos es tan difícil percibirlo como nos es difícil ver el palmo de tierra sobre que pisan nuestros pies. Tampoco la pupila se puede contemplar a sí misma. Pero, además, una buena porción de nuestra vida consiste en la mejor intencionada comedia que a nosotros mismos nos hacemos. Fingimos modos de ser que no son el nuestro, y los fingimos sinceramente, no para engañar a los demás, sino para maquillarnos ante nuestra propia mirada. Actores de nosotros mismos, hablamos y operamos movidos por influencias superficiales que el contorno social o nuestra voluntad ejercen sobre nuestro organismo y momentáneamente suplantan nuestra vida auténtica. Si el lector dedica un rato a analizarse, descubrirá con sorpresa —tal vez con espanto— que gran parte de «sus» opiniones y sentimientos no son suyos, no han brotado espontáneamente de su propio fondo personal, sino que son bien mostrenco, caído del contorno social dentro de su cuenta íntima, como cae sobre el transeúnte el polvo del camino.

No son, pues, actos y palabras el dato mejor para sorprender el secreto cordial del prójimo. Unos y otros se hallan en nuestra mano y podemos fingirlos. El malvado que a fuerza de crímenes ha henchido su fortuna puede un buen día ejecutar un acto benéfico, sin dejar por eso de ser un malvado. Más que en actos y en palabras, conviene fijarse en lo que parece menos importante: el gesto y la fisonomía. Por lo mismo que son impremeditados, dejan escapar noticias del secreto profundo y normalmente lo reflejan con exactitud[7].

Pero hay situaciones, instantes de la vida, en que, sin advertirlo, confiesa el ser humano grandes porciones de su decisiva intimidad, de lo que auténticamente es. Una de estas situaciones es el amor. En la elección de amada revela su fondo esencial el varón; en la elección de amado, la mujer. El tipo de humanidad que en el otro ser preferimos dibuja el perfil de nuestro corazón. Es el amor un ímpetu que emerge de lo más subterráneo de nuestra persona, y al llegar al haz visible de la vida arrastra en aluvión algas y conchas del abismo interior. Un buen naturalista, filiando estos materiales, puede reconstruir el fondo pelágico de que han sido arrancados.

Se querrá oponer a esto la presunta experiencia que a menudo una mujer que consideramos de egregio carácter fija su entusiasmo en un hombre

torpe y vulgar. Pero yo sospecho que los que así juzgan padecen casi siempre una ilusión óptica; hablan un poco desde lejos, y el amor es un cendal de finísima trama que sólo se ve bien desde muy cerca. En muchos casos, el tal entusiasmo es sólo aparente: en realidad no existe. El amor auténtico y el falso se comportan —vistos desde lejos— con ademanes semejantes. Pero supongamos un caso en que el entusiasmo sea efectivo: ¿qué debemos pensar? Una de dos: o que el hombre no es tan menospreciable como creemos, o que la mujer no era, efectivamente, de tan selecta condición como la imaginábamos.

En conversaciones y en cursos universitarios (con ocasión de determinar qué es lo que llamamos «carácter») he expuesto reiteradamente este pensamiento, y he podido observar que provoca con cierto automatismo un primer movimiento de protesta y resistencia. Como en sí misma la idea no contiene ingrediente alguno irritante o ácido —¿por qué, en tesis general, no había de halagarnos que nuestros amores sean la manifestación de nuestro ser recóndito?—, esa automática resistencia equivale a una comprobación de su verdad. El individuo se siente cogido de sorpresa y en descubierto por una brecha que no había resguardado. Siempre nos enoja que alguien nos juzgue aquella faceta de nuestra persona que presentamos al descuido. Nos toman desprevenidos, y esto nos irrita. Quisiéramos ser juzgados previo aviso y por las actitudes que dependen de nuestra voluntad, a fin de poder componerlas como ante el fotógrafo. (Terror de la «instantánea»). Pero claro es que, desde el punto de vista del investigador del corazón humano, lo interesante es entrar en el prójimo por donde menos presuma y sorprenderlo *in fraganti.*

Si la voluntad del hombre pudiese suplantar por completo su espontaneidad, no habría para qué bucear en los fondos arcanos de su persona. Pero la voluntad sólo puede suspender algunos momentos el vigor de lo espontáneo. A lo largo de toda una vida, la intervención del albedrío contra el carácter es prácticamente nula. Nuestro ser tolera cierta dosis de falsificación por medio de la voluntad: dentro de esa medida, mejor que de falsificación, es licitó hablar de que nos completamos y perfeccionamos. Es el golpe de pulgar que el espíritu —inteligencia y voluntad— da a nuestro barro primigenio. Sea mantenida en todo honor esta divina intervención de la potencia espiritual. Mas para ello es preciso moderar ilusiones y no creer que este

influjo maravilloso puede pasar de aquella dosis. Más allá de ella empieza la efectiva falsificación. Un hombre que toda su vida marcha en contra de su nativa inclinación es que nativamente está inclinado a la falsedad. Hay quien es sinceramente hipócrita o naturalmente afectado.

Cuanto más va penetrando la actual psicología en el mecanismo del ser humano, más evidente aparece que el oficio de la voluntad, y en general el del espíritu, no es creador, sino meramente corrector. La voluntad no mueve, sino que suspende, este o el otro ímpetu prevoluntario que asciende vegetativamente de nuestro subsuelo anímico. Su intervención es, pues, negativa. Si a veces parece lo contrario, es por la razón siguiente: constantemente acaece que en el intrincamiento de nuestras inclinaciones, apetitos, deseos, uno de ellos actúa como un freno sobre otro. La voluntad, al suspender ese refrenamiento, permite a la inclinación, antes trabada, que fluya y se estire plenamente. Entonces parece que nuestro «querer» tiene un poder activo, cuando, en rigor, lo único que ha hecho es levantar las esclusas que contenían aquel ímpetu preexistente.

El sumo error, desde el Renacimiento hasta nuestros días, fue creer —con Descartes— que vivimos de nuestra conciencia, de aquella breve porción de nuestro ser que vemos claramente y en que nuestra voluntad opera. Decir que el hombre es racional y libre me parece una expresión muy próxima a ser falsa. Porque, en efecto, poseemos razón y libertad; pero ambas potencias forman sólo una tenue película que envuelve el volumen de nuestro ser, cuyo interior ni es racional ni es libre. Las ideas mismas de que la razón se compone nos llegan hechas y listas de un fondo oscuro, enorme, que está situado debajo de nuestra conciencia. Parejamente, los deseos se presentan en el escenario de nuestra mente clara como actores que vienen ya vestidos y recitando su papel de entre los misteriosos, tenebrosos bastidores. Y como sería falso decir que un teatro es la pieza que se representa en su iluminado escenario, me parece, por lo menos, inexacto decir que el hombre vive de su conciencia, de su espíritu. La verdad es que, salvo esa somera intervención de nuestra voluntad, vivimos de una vida irracional que desemboca en la conciencia, oriunda de la cuenca latente, del fondo invisible que en rigor somos. Por eso el psicólogo tiene que transformarse en buzo y sumergirse bajo la superficie de las palabras, de los actos, de los pensamientos del prójimo, que son mero escenario. Lo importante está detrás de todo eso. Al especta-

dor le basta con ver a Hamlet que arrastra su neurastenia por el jardín ficticio. El psicólogo le espera cuando sale por el foro, y quiere conocer, en la penumbra de telones y cordajes, quién es el actor que hace de Hamlet.

Es natural, pues, que busque los escotillones y rendijas por donde deslizarse a lo profundo de la persona. Uno de estos escotillones es el amor. Vanamente la dama que pretende ser tenida por exquisita se esfuerza en engañarnos. Hemos visto que amaba a Fulano. Fulano es torpe, indelicado, sólo atento a la perfección de su corbata y al lustre de su «Rolls».

II

Contra esta idea de que en la elección amorosa revelamos nuestro más auténtico fondo, caben innumerables objeciones. Es posible que entre ellas existan algunas suficientes para dar al traste con la verosimilitud del aserto. Sin embargo, las que de hecho suelen salir al paso me parecen inoperantes, poco rigorosas, improvisadas por un juicio sin cautelas. Se olvida que la psicología del erotismo sólo puede proceder microscópicamente. Cuanto más íntimo sea el tema psicológico de que se trate, mayor será la influencia del detalle. Ahora bien: el menester amoroso es uno de los más íntimos. Probablemente, no hay más que otra cosa aún más íntima que el amor: la que pudiera llamarse «sentimiento metafísico», o sea, la impresión radical, última, básica, que tenemos del Universo.

Sirve ésta de fondo y soporte al resto de nuestras actividades, cualesquiera que ellas sean. Nadie vive sin ella, aunque no todos la tienen dentro de sí subrayada con la misma claridad. Contiene nuestra actitud primaria y decisiva ante la realidad total, el sabor que el mundo y la vida tienen para nosotros. El resto de nuestros sentires, pensares, quereres, se mueve ya sobre esa actitud primaria y va montado en ella, coloreado por ella. Precisamente, el cariz de nuestros amores es uno de los síntomas más próximos de esa primigenia sensación. Por medio de él nos es dado sospechar a qué o en qué tiene puesta su vida el prójimo. Y esto es lo que interesa más averiguar: no anécdotas de su existencia, sino la carta a que juega su vida. Todos nos damos alguna cuenta de que en zonas de nuestro ser más profundas que aquéllas donde la voluntad actúa está ya decidido a qué tipo de vida queda-

mos adscritos. Vano es el ir y venir de experiencias y razonamientos: nuestro corazón, con terquedad de astro, se siente adscrito a una órbita predeterminada y girará por su propia gravitación hacia el arte o la ambición política o el placer sexual o el dinero. Muchas veces, la existencia aparente del individuo va al redropelo de su destino íntimo, dando ocasión a sorprendentes disfraces: el hombre de negocios que oculta a un sensual, o el escritor que es en verdad sólo un ambicioso de poder político.

* * *

Al hombre normal le «gustan» casi todas las mujeres que pasan cerca de él. Esto permite destacar más el carácter de profunda elección que posee el amor. Basta para ello con no confundir el gusto y el amor. La buena moza transeúnte produce una irritación en la periferia de la sensibilidad varonil, mucho más impresionable —sea dicho en su honor— que la de la mujer. Esta irritación provoca automáticamente un primer movimiento de ir hacia ella. Tan automática, tan mecánica es esta reacción, que ni siquiera la Iglesia se atreve a considerarla como figura de pecado. La Iglesia ha sido en otro tiempo excelente psicóloga, y es una pena que se haya quedado retrasada en los dos últimos siglos. Ello es que, clarividente, reconocía la inocencia de todos los «primeros movimientos». Así, éste de sentirse el varón atraído, arrastrado hacia la mujer que taconea delante de él. Sin ello no habría nada de lo demás —ni lo malo ni lo bueno, ni el vicio ni la virtud. Sin embargo, la expresión «primer movimiento» no dice todo lo que debiera. Es «primero» porque parte de la periferia misma donde se ha recibido la incitación, sin que en él tome parte lo interno de la persona.

Y, en efecto, a esa atracción que casi toda mujer ejerce sobre el hombre, y que viene a ser como la llamada que el instinto hace al centro profundo de nuestra personalidad, no suele seguir respuesta o sigue sólo respuesta negativa. La habría positiva cuando de ese centro personalísimo brotase un sentimiento de adscripción a lo que acaba de atraer nuestra periferia. Tal sentimiento, cuando surge, liga el centro o eje de nuestra alma a aquella sensación externa; o dicho de otro modo: no sólo somos atraídos en nuestra periferia, sino que vamos por nuestro pie hacia esa atracción, ponemos en

ella nuestro ser todo. En suma: no sólo somos atraídos, sino que nos interesamos. Lo uno se diferencia de lo otro como el ser arrastrado del ir uno por sí mismo.

Este interés es el amor, que actúa sobre las innumerables atracciones sentidas, eliminando la mayor parte y fijándose sólo en alguna. Produce, pues, una selección sobre el área amplísima del instinto, cuyo papel queda así reconocido y a la vez limitado[8]. Nada es más necesario, para esclarecer un poco los hechos del amor, que definir con algún rigor la intervención en ellos del instinto sexual. Si es una tontería decir que el verdadero amor del hombre a la mujer, y viceversa, no tiene nada de sexual, es otra tontería creer que amor es sexualidad. Entre otros muchos rasgos que los diferencian, hay éste, fundamental, de que el instinto tiende a ampliar indefinidamente el número de objetos que lo satisfacen, al paso que el amor tiende al exclusivismo. Esta oposición de tendencias se manifiesta claramente en el hecho de que nada inmunice tanto al varón para otras atracciones sexuales como el amoroso entusiasmo por una determinada mujer.

Es, pues, el amor, por su misma esencia, elección. Y como brota del centro personal, de la profundidad anímica, los principios selectivos que la deciden son a la vez las preferencias más íntimas y arcanas que forman nuestro carácter individual.

* * *

He indicado que el amor vive del detalle y procede microscópicamente. El instinto, en cambio, es macroscópico, se dispara ante los conjuntos. Diríase que actúan ambos desde dos distancias diferentes. La belleza que atrae rara vez coincide con la belleza que enamora. Si el indiferente y el enamorado pudiesen comparar lo que para ambos constituye la belleza, el encanto de una misma mujer, se sorprenderían de la incongruencia. El indiferente encontrará la belleza en las grandes líneas del rostro y de la figura —lo que, en efecto, suele llamarse belleza. Para el enamorado no existen, se han borrado ya esas grandes líneas, arquitectura de la persona amada que se percibe desde lejos. Si es sincero, llamará belleza a menudos rasgos sueltos, distantes entre sí: el color de la pupila, la comisura de los labios, el timbre de su voz.

Cuando analiza su sentimiento y persigue la trayectoria de esto que va desde su interior al ser querido, nota que el hilo del amor va a anudarse en esas menudas facciones y de ellas se nutre en todo instante. Porque, no hay duda, el amor se alimenta continuamente, se embebe de causa y razón de amar contemplando real o imaginariamente las gracias de lo amado. Vive en forma de incesante confirmación. (El amor es monótono, insistente, pesadísimo; no soportaría nadie que se le repitiese muchas veces la frase más ingeniosa, y, en cambio, exige la reiteración innumerable de que el ser amado le ama. Viceversa: cuando alguien no ama, el amor que le es dedicado le desespera, le atosiga por su extremada pesadumbre).

Es importante acentuar este papel que los detalles de la fisonomía y del gesto juegan en el amor, porque son el elemento más expresivo donde se revela el ser auténtico de la persona que, al través de ellos, preferimos. La otra belleza que se percibe a distancia, sin dejar de poseer significado expresivo y exteriorizar un modo de ser, tiene un valor estético independiente, un encanto plástico objetivo, a que alude el nombre de belleza. Y sería, me parece, un error creer que es esta belleza plástica la que fija el entusiasmo. Siempre he visto que de las mujeres plásticamente más bellas se enamoraban poco los hombres. En toda sociedad existen algunas «bellezas oficiales», que en teatros y fiestas la gente señala con el dedo, como monumentos públicos; pues bien, casi nunca va a ellas el fervor privado de los varones. Esa belleza es tan resueltamente estética, que convierte a la mujer en objeto artístico, y con ello la distancia y aleja. Se la admira —sentimiento que implica lejanía—, pero no se la ama. El deseo de proximidad, que es la avanzada del amor, se hace, desde luego, imposible.

La gracia expresiva de un cierto modo de ser, no la corrección o perfección plástica, es, a mi juicio, el objeto que eficazmente provoca el amor. Y viceversa: cuando en vez de un amor verdadero se encuentra el sujeto lanzado a un embalamiento falso —por amor propio, por curiosidad, por obcecación—, la sorda incompatibilidad que en el fondo siente con ciertos detalles de la otra persona es el anuncio de que no ama. En cambio, la incorrección o imperfección del semblante, desde el punto de vista de la belleza pura, si no son monstruosas no estorban al amor.

Con la idea de belleza, como con una losa de espléndido mármol, se ha aplastado toda posible delicadeza y jugosidad en la psicología del amor. Con

decir que el hombre se enamora de la mujer que le parece guapa se cree haberlo dicho todo, cuando, en rigor, no se ha dicho nada. El error procede de la herencia platónica. (Es incalculable hasta qué estratos de la humanidad occidental han penetrado elementos de la antigua filosofía. El hombre más inculto usa vocablos y conceptos de Platón, de Aristóteles, de los estoicos).

Fue Platón quien conectó para siempre amor y belleza. Sólo que para él la belleza no significaba propiamente la perfección de un cuerpo, sino que era el nombre de toda perfección, la forma, por decirlo así, en que a los ojos griegos se presentaba todo lo valioso. Belleza era optimidad. Esta peculiaridad de vocabulario ha descarriado la meditación posterior sobre el erotismo.

Amar es algo más grave y significativo que entusiasmarse con las líneas de una cara y el color de una mejilla; es decidirse por un cierto tipo de humanidad que simbólicamente va anunciado en los detalles del rostro, de la voz y del gesto.

Amor es afán de engendrar en la belleza, *tiktein en td kald* —decía Platón. Engendrar, creación de futuro. Belleza, vida óptima. El amor implica una íntima adhesión a cierto tipo de vida humana que nos parece el mejor y que hallamos preformado, insinuado en otro ser.

Y esto parecerá abstracto, abstruso, distante de la realidad concreta, señora mía. Sin embargo, orientado por esa abstracción, acabo de descubrir en la mirada que usted ha dirigido a X... lo que para usted es la vida. ¡Bebamos otro *cock-tail*!

III

Es lo más frecuente que el hombre ame varias veces en su vida. Esto da lugar a una porción de cuestiones teóricas, encima de las prácticas que el amador, por su cuenta, tendrá que solventar. Por ejemplo: ¿es constitutiva para la índole del varón esa pluralidad sucesiva de amores o es un defecto, un vicio resto de primitivismo, de barbarie, que en él queda? ¿Sería lo ideal, lo perfecto y deseable, el amor único? ¿Existe alguna diferencia, por la que a esto se refiere, entre el hombre normal y la mujer normal?

Ahora vamos a evitar todo intento de contestación a tan peligrosas preguntas. Sin permitimos opinar sobre ellas, tomamos, sin más, el hecho indiscutible de que casi siempre el varón es plural en amor. Como nos referimos a las formas plenarias de ese sentimiento, queda excluida la pluralidad de coexistencia y retenemos únicamente la de sucesión.

¿No encierra este hecho una seria dificultad para la doctrina aquí sustentada de que la elección amorosa descubre el ser radical de la persona? Tal vez; pero antes conviene refrescar en el lector la observación trivial de que esa variedad de amores puede ser de dos clases. Hay individuos que aman a lo largo de su vida varias mujeres; pero todas repiten con clara insistencia el mismo tipo de feminidad. A veces, la coincidencia llega hasta mantenerse dentro de un mismo formato físico. Esta suerte de fidelidad larvada en que al través de muchas mujeres se ama, en rigor, a una sola mujer genérica, es sobremanera frecuente y constituye la más directa prueba de la idea que sustentamos.

Pero en otros casos, las mujeres sucesivamente amadas por un hombre, o los hombres preferidos por una mujer, son, en verdad, de condición muy distinta. Mirado el hecho desde aquella idea, significaría que el ser radical del hombre había variado de un tiempo a otro. ¿Es posible este cambio en la raíz misma de nuestro ser? El problema es de grueso calibre, acaso el decisivo, para una ciencia del carácter. Durante la segunda mitad del siglo XIX era sólito pensar que el carácter de la persona se iba formando de fuera a dentro. Las experiencias de la vida, los hábitos que engendran, los influjos del contorno, las vicisitudes de la suerte, los estados fisiológicos irían decantando, como un poso, eso que llamamos carácter. No habría, por lo tanto, un ser radical de la persona, no habría una estructura íntima previa a los sucesos de la existencia e independiente de ellos. Estaríamos hechos, como la bola de nieve, con polvo del camino mismo que vamos recorriendo. Para esta manera de pensar, que excluye un núcleo radical en la personalidad, no existe, claro es, el problema de los cambios radicales. El llamado carácter se modificaría constantemente: conforme se va haciendo, se va también deshaciendo.

Pero razones de bastante peso, que no es oportuno acumular aquí, me inclinan a la creencia opuesta, según la cual parece más exacto decir que vivimos de dentro a fuera. Antes de que sobrevénganlas contingencias ex-

ternas, nuestro personaje interior está ya en lo esencial formado, y aunque los casos de la existencia influyan algo sobre él, es mucho mayor el influjo que él ejerce sobre éstos. Solemos ser increíblemente impermeables a lo que cae sobre nosotros cuando no es afín con ese «personaje» nato que en última instancia somos. Entonces —se dirá—, no cabe hablar tampoco de cambios radicales. El que éramos al nacer seremos a la hora de morir.

No, no. Precisamente, esta opinión goza de elasticidad suficiente para amoldarse a los hechos en todo su alabeo. Ella nos permite distinguir entre las pequeñas modificaciones que los acontecimientos externos introducen en nuestro modo de ser y otros cambios más hondos que no obedecen a esos motivos de azar, sino a la índole misma del carácter. Yo diría que el carácter cambia, si por este cambio se entiende propiamente una evolución. Y esta evolución, como la de todo organismo, es provocada y dirigida por razones internas, connaturales al ser mismo, innatas como su carácter. El lector tendrá seguramente la impresión de que unas veces las transformaciones de sus prójimos le parecen frívolas, injustificadas, cuando no oriundas de lo inconfesable, pero que en otros casos la mutación posee toda la dignidad y todo el sentido de un crecimiento. Es el brote que se hace árbol, es la desnudez de hojas que precede a la foliación, es el fruto que sigue a la fronda.

Contesto, pues, a la objeción antecedente. Hay personas que no evolucionan, caracteres relativamente anquilosados (en general, los de menos vitalidad: prototipo, el «buen burgués»). Éstas persistirán dentro de un invariable esquema de elección amorosa. Pero hay individuos con carácter fértil, rico de posibilidades y destinos, los cuales esperan en buen orden su hora de explosión. Casi puede afirmarse que éste es el caso normal. La personalidad experimenta en el transcurso de su vida dos o tres grandes transformaciones, que son como estadios diferentes de una misma trayectoria moral. Sim perder la solidaridad, más aún, la homogeneidad radical con nuestro sentir de ayer, cierto día advertimos que hemos ingresado en una nueva etapa o modulación de nuestro carácter. A esto llamo cambio radical. No es más, pero tampoco es menos[9]. Nuestro ser profundo parece en cada una de esas dos o tres etapas girar sobre sí mismo unos grados, desplazarse hacia otro cuadrante del Universo y orientarse hacia nuevas constelaciones.

¿No es sugestivo azar que el número de verdaderos amores porque suele pasar el hombre normal lleve casi siempre la misma cifra: dos, tres? ¿Y, ade-

más, que cada uno de esos amores aparezca cronológicamente localizado en cada una de estas etapas del carácter? No me parece, pues, exorbitante ver en la pluralidad de amores la más aguda confirmación de la doctrina insinuada aquí. Al nuevo modo de sentir la vida se ajusta rigorosamente la preferencia por un tipo distinto de mujer. Nuestro sistema de valores se ha alterado un poco o un mucho —siempre en fidelidad latente con el antiguo; pasan a primer término calidades que antes no estimábamos, que tal vez ni siquiera percibíamos, y un nuevo esquema de selección erótica se interpone entre el hombre y las mujeres transeúntes.

Sólo una novela ofrece instrumental adecuado para dar evidencia a este pensamiento. Yo he leído trozos de una —que tal vez no se publique jamás— cuyo tema es precisamente éste: la evolución profunda de un carácter varonil vista al través de sus amores. El autor —y esto es lo interesante— insiste por igual en mostrar la continuidad del carácter a lo largo de sus cambios y el perfil divergente que éstos poseen, esclareciendo así la lógica viviente, la génesis inevitable de estas mutuaciones. Y una figura de mujer recoge y concentra en cada etapa los rayos de aquella vitalidad que evoluciona, como esos fantasmas que con luces y reflectores se logra formar sobre una densa atmósfera.

PARÉNTESIS

Mis ensayos, que suelen ir apareciendo segmentados, como trozos de anélido, en el periódico *El Sol,* me proporcionan grato pretexto para conocer almas de españoles y españolas que personalmente me serían distantes e ignoradas. Recibo, en efecto, con halagadora frecuencia, cartas de corroboración, o de protesta, o de disputa. Mis ocupaciones me impiden, según fuera correcto y a la par deleitable, contestar a esos gestos epistolares tan útiles, tan fértiles para un escritor. En lo sucesivo procuraré alguna vez espumar de esa correspondencia lo que parezca más fecundo y de general provecho.

Para empezar, transcribo una carta anónima que me llega de Córdoba. El que la manuscribe parece persona muy discreta, salvo en guardar el anónimo.

«He leído su folletón de *El Sol* "La lección en amor", como leo cuanto de lo que usted escribe llega a mis manos, para deleitarme con sus finas y originales observaciones. Esta predisposición favorable de mi espíritu hacia su obra me da ánimo para señalarle algo que considero erróneo en su último artículo.

»Conforme en que el gesto y la fisonomía nos permiten adentrarnos, como Pedro por su casa, por el descuidado (y acaso también por el vigilante) espíritu del vecino. De tal suerte coincido con usted en este punto, que algo tengo escrito y publicado sobre ello.

»Lo que, a mi juicio, no puede sostenerse con verdad, es que «en la elección de amada revele su fondo esencial el varón; en la elección de amado, la mujer», ni en que el tipo preferido dibuje el perfil de nuestro corazón.

»Hasta me atrevería a asegurar que esas *automáticas* protestas que tal afirmación suele provocar entre sus oyentes, más que el malestar inquietante de sentirse inesperadamente desnudos ante el observador, son la repugnancia, acaso no razonada, que ofrece una idea que no admitimos, que no podemos admitir, aunque todavía no sepamos el porqué de ello.

»El amor (la pasión sexual, con o sin ringorrangos líricos), sustantivo de un verbo eminentemente transitivo, es en cierto sentido el más intransitivo, el más hermético de todos, porque empieza y acaba en el sujeto, porque de su alma se alimenta y no tiene más vida que la que el mismo sujeto le da.

»Claro es que el amante, por la apetencia sexual, busca al individuo del sexo contrario, y que cada uno quiere encontrar en el otro cierta proporcionalidad física; pero nada tendría de extraño que el *egregio* carácter de una mujer fijara sus entusiasmos en un hombre vulgar, y viceversa.

»Por el amor sí puede conocerse al amante; pero no por el objeto amado. Cada persona ama con la plenitud de su espíritu, con fuerza suficiente para *poner* en el amado cuantas delicadezas y finuras necesite el alma del amante (o sea, su propia alma), como la linterna mágica o el cinematógrafo ponen en el lienzo la línea y el color que están en ellos, como Don Quijote en Aldonza Lorenzo y Nelson en lady Hamilton (la corza del paisaje de princi-

pios del siglo XIX) pusieron lo necesario para que sus almas se postraran ante esas dos mujeres.

»Y hago punto, porque ya queda en síntesis formulada la objeción, y no quiero molestarle inútilmente».

Agradezco sobremanera la objeción, sólo que preferiría recibirlas de mayor eficacia. Ya el intento de reducir el amor a sexualidad enturbia *a limine* la cuestión. En la serie de artículos «Amor en Stendhal», que *El Sol* publicó este otoño, creo haber mostrado el error evidente que hay en tal reducción. Basta advertir el hecho constantes de que el hombre desea sexualmente, con una u otra intensidad, innumerables mujeres, en tanto que su amor, por hipertrófico y pululante que sea, sólo se fija en unas cuantas, para que resulte imposible identificar ambos ímpetus. Pero, además, el amable corresponsal dice que «cada persona ama con la plenitud de su espíritu». Mal puede entonces ser el amor «apetencia sexual» sin más. Y si es más, si a la brama del sexo agrega el espíritu su heterogénea colaboración, tendremos un movimiento psíquico muy diferente del mero instinto, y que es el que llamamos amor.

Y no está bien calificar tan sustancial añadido de «ringorrango lírico». Fuera suficiente que en un minuto de calina, junto al aljibe, entre los geranios y mientras resbalan sobre el patio cordobés las nubes viajeras, se entretuviese en fijar el diferente significado que tienen las palabras amar y desear. Vería entonces este discreto cordobés que amor y deseo o apetito no se parecen en nada, aunque el uno sea suscitado por el otro: lo que se desea puede alguna vez llegar a amarse; lo que amamos, *porque* lo amamos, lo deseamos.

Hubo un tiempo —por ejemplo, el del «resentido» Remigio de Gourmont —en que parecía una superficialidad de análisis dejarse «engañar» por la retórica del amor, y se subrayaba bajo él, el tirón sexual *(Physique de l'amour).* En verdad que se ha exagerado mucho el papel de este instinto en el hombre. Cuando se iniciaba esta psicología peyorativa y aviesa —a fines del XVIII—, dijo ya Beaumarchais que «beber sin sed y amar en todo tiempo es lo único que diferencia al hombre del animal». Está bien; pero ¿qué es preciso añadir al animal, «amante» una vez al año, para hacer de él una criatura que «ama» en las cuatro estaciones? Aun quedándonos en el piso bajo de la sexualidad, ¿cómo es posible que del animal, tan indolente en amor,

proceda el hombre, que se manifiesta en la materia tan superlativamente laborioso? Pronto caemos en la cuenta de que en el hombre prácticamente no existe, hablando con rigor, el instinto sexual, sino que se da casi siempre indisolublemente articulado, por lo menos, con la fantasía.

Si el hombre no poseyese tan generosa, tan fértil imaginación, no «amaría» sexualmente, como lo hace, en toda posible ocasión. La mayor parte de los efectos que se cargan al instinto no procede de él. Si así fuese, aparecería también en el animal. Las nueve décimas partes de lo que se atribuye a la sexualidad es obra de nuestro magnífico poder de imaginar, el cual no 'es ya un instinto sino todo lo contrario: una creación. Apunto aquí sólo la advertencia de que probablemente la notoria desproporción entre el sexualismo del hombre y el de la mujer, que hace a ésta, normalmente, espontáneamente, tan moderada en «amor», coincide con el hecho de que la hembra humana suele disponer de menos poder imaginativo que el varón. La naturaleza, con tiento y previsión, lo ha querido así, porque de acaecer lo contrario y hallarse la mujer dotada de tanta fantasía como el hombre, la lubricidad hubiera anegado el planeta y la especie humana hubiera desaparecido, volatilizada en delicias[10].

Como esta idea que no ve en el amor más realidad que el instinto sexual[11] se halla muy extendida y bien instalada en las mentes, me ha parecido útil publicar la carta cordobesa, que nos da una vez más pretexto para intentar su evacuación.

Termina el anónimo reconociendo que «por el amor se puede conocer al amante; pero no por el objeto amado». A lo que yo respondería, evitando muchas palabras: 1.° ¿Cómo es posible conocer el amor del amante por método directo, si, a fuer de sentimiento, pertenece al arcano de la intimidad? La elección de objeto es el gesto que nos permite adivinarlo. 2.° Si en el amor lo pone todo el amante, ¿por qué azar lo fija en esta mujer y no en aquélla?, ¿por qué este discretísimo lector no evita reincidir en la otra idea, que, junto a la interpretación sexualista, más caminos cierra en psicología del amor —la «cristalización» de Stendhal? Según ésta, serían siempre imaginarias las gracias que suponemos en lo amado. Amar sería equivocarse. Largamente combato en la serie arriba citada este pensamiento, favorecido con mucha mejor fortuna que la merecida. Mis razones en contra pueden resumirse en dos. Una: no es verosímil que ninguna actividad normal del

hombre consista en un esencial error. El amor se equivoca algunas veces, como se equivocan los ojos y los oídos. Pero, como éstos, su normalidad consiste en un acierto suficiente. Otra: imaginarias o no, el amor va a ciertas gracias y calidades. Tiene siempre un objeto. Y aunque la persona real no coincida con este objeto imaginario, algún motivo de afinidad existirá entre ambos que nos lleva a suponer tal mujer, y no tal otra, como el substrato y sujeto de aquellos encantos.

IV

Esta idea de que en el amor hay elección —una elección mucho más efectiva que cuantas se pueden hacer consciente, deliberadamente—, y que esa elección no es libre, sino que depende de cuál sea el carácter radical del sujeto, tiene que parecer, desde luego, inaceptable a quienes conservan una interpretación psicológica del hombre que, a mi juicio, ha periclitado y debe sustituirse. Consiste en la tendencia a exagerar la intervención del azar y de las contingencias mecánicas en la vida humana.

Hace sesenta años, o más, los hombres de ciencia ensayaron cuidadosamente este punto de vista y aspiraron a construir una mecánica psicológica. Como siempre pasa, han tardado sus pensamientos una generación en llegar a la conciencia del hombre medio culto, y ahora todo nuevo intento de ver más exactamente las cosas encuentra las cabezas amuebladas con los caducos armatostes. Aparte, pues, de que la tesis aquí insinuada sea verdad o error, tiene por fuerza que chocar con corrientes generales de pensamiento que llevan opuesta dirección. Se han acostumbrado las gentes a pensar que los acontecimientos cuya textura forma la existencia no tienen sentido, bueno ni malo, sino que sobrevienen por una mezcla de azar y fatalidad mecánica.

Toda idea que reduzca el papel de ambos ingredientes en el destino de la persona y quiera descubrir en éste tina ley interna, radica en el carácter del individuo, será por de pronto rechazada. Un enjambre de observaciones falsas —en este caso, sobre los «amores» de nuestros vecinos o los propios—

acude a obturar el paso por donde podía penetrar en la mente, ser entendida y luego ser juzgada. Añádanse a esto las malas inteligencias habituales, que casi siempre consisten en añadidos espontáneos que el lector imbuye en la idea del autor. A este género pertenecen las más numerosas objeciones que recibo. Entre éstas, a su vez, la más frecuente estriba en hacer notar que si amásemos la mujer cuya persona refleja nuestro íntimo modo de ser, no sería tan frecuente la infelicidad que sigue a la pasión o en ella misma se engendra. Lo cual sugiere que estos amables lectores han unido arbitrariamente a esa afinidad entre el amante y su objeto sustentada por mí, la de una felicidad consecuente.

Ahora bien: yo creo que lo uno no tiene nada que ver con lo otro. Un hombre vanidoso en su última raíz —como suelen serlo los «aristócratas» de sangre, por decaídos que estén— se enamorará de una mujer vanidosa también. La consecuencia de esta elección es, inevitablemente, la infelicidad. No confundamos las consecuencias de la elección con ésta misma. Al propio tiempo contesto a otro linaje de objeciones muy elementales, muy obvias y, por lo mismo, muy reiteradas. Se dice que, en muchos casos, uno u otro de los amantes se han equivocado: creyó que su elegido era de una manera y luego resulta ser de otra. ¿No es ésta una de las canciones más repetidas en la usual psicología del amor? A creerla, sería casi, casi lo normal el *quid pro quo,* la equivocación. Aquí se separan nuestros caminos. Yo no puedo, sin hartura de razones, aceptar teoría ninguna según la cual resulte que la vida humana, en una de sus más hondas y graves actividades —como es el amor—, es impuro y casi constante absurdo, un despropósito y una equivocación.

No niego que éstos puedan alguna vez producirse, como acontece en la visión corporal, sin que ello invalide el acierto de nuestra percepción sana. Pero si se insiste en presentar la equivocación como un hecho de normal frecuencia, diré que me parece falso, oriundo de insuficiente observación. La equivocación, en la mayor parte de los presuntos casos, no existe: la persona es lo que pareció desde luego, sólo que después se sufren las consecuencias de ese modo de ser, y a esto es a lo que llamamos nuestra equivocación. Por ejemplo: no es raro que la joven burguesita madrileña se enamore de un hombre por cierta soltura y como audacia que rezuma su persona.

Siempre está sobre las circunstancias, presto a resolverlas con una frescura y un dominio que maravillan y que proceden, en definitiva, de una absoluta falta de respeto a todo lo divino y lo humano. No se puede negar que tal elasticidad de movimiento da a este tipo de varón una gracia de primer pronto que suele faltar a caracteres más profundos. Es, en resolución, el tipo de «calavera[12]». La muchacha se enamora, pues, del calavera antes de que ejecute sus calaveradas. Poco después, el marido le empeña las joyas y la abandona. Las personas amigas consuelan a la damita sin ventura por su «equivocación»; pero en el último fondo de su conciencia sabe ésta muy bien que no hubo tal, que una sospecha de tales posibilidades sintió desde el principio, y que esa sospecha era un ingrediente de su amor, lo que le «sabía» mejor en aquel hombre.

Creo que necesitamos ir reformando las ideas tópicas sobre este magnífico sentimiento, porque anda, sobre todo en nuestra península, muy entontecido el amor. Resorte espléndido de la vitalidad humana —que, después de todo, no cuenta con muchos—, conviene ponerlo a punto y libertarlo de torpes adherencias. Seamos, pues, parcos en acudir a la idea de la «equivocación» siempre que se intenta aclarar el drama frecuente del erotismo. Y deploro que el discreto anónimo de Córdoba, en nueva comunicación, se acoja al pensamiento de que nos enamora la «proporcionalidad física» de otro ser, y como bajo un mismo tipo físico «se dan las psiques más distintas y hasta opuestas», sobrevienen los errores y resulta imposible afirmar una afinidad entre el objeto amado y la índole del amante. El caso es que en su primera carta ese cortés paisano de Averroes reconocía que en los gestos y fisonomía de una persona transparece su ser íntimo. Siento mucho no poder aceptar esa separación entre lo físico y lo psíquico, que es otra gran manía de la época pasada. Es falso, de toda falsedad, que veamos «sólo» un cuerpo cuando vemos ante nosotros una figura humana. ¡Como si luego, por un acto mental nuevo y posterior, añadiésemos mágicamente y no se sabe cómo a ese objeto material una psique tomada no se sabe de dónde[13]!. Lejos de acontecer así las cosas, ocurre que nos cuesta gran trabajo separar y abstraer el cuerpo del alma, suponiendo que lo logremos. No sólo en la convivencia humana, sino aun en el trato con cualquiera otro ser viviente, la visión física de su forma es a la vez percepción psíquica de su alma o cuasi alma. En el aullido del perro percibimos su dolor, y en la pupila del tigre, su ferocidad.

Por eso distinguimos la piedra y la máquina de la figura con carne. Carne es esencial y constitutivamente cuerpo físico cargado de electricidad psíquica; de carácter, en suma. Y el hecho de que a veces existan formas equívocas y erremos en la percepción del alma ajena no servirá, repito, para invalidar el acierto normal[14]. Al enfrontarnos con otra criatura de nuestra especie nos es, desde luego, revelada su condición íntima. Esta penetración de nuestro prójimo es mayor o menor, según sea nuestra nativa perspicacia. Sin ella no sería posible el más elemental trato y la social convivencia. Cada gesto y palabra que hiciéramos heriría a nuestro interlocutor. Y como nos percatamos del don auditivo cuando hablamos con un sordo, advertimos la existencia de esa intuición normal que el hombre tiene para sus semejantes cuando tropezamos con un indiscreto, con una persona sin «tacto»; expresión ésta admirable, que alude a ese sentido de percepción espiritual con que parece palparse el alma ajena, tocar su perfil, la aspereza o suavidad de su carácter, etc. Lo que no podrá la mayor parte de las personas es «decir» cómo es el prójimo que tiene delante. Pero el que no pueda «decirlo» no implica que no lo esté viendo. «Decir» es expresarse en conceptos, y el concepto supone una actividad analítica, específicamente intelectual, que pocos individuos han ejercitado. El saber que se expresa en vocablos es superior al que se contenta con tener algo ante los ojos; pero éste también es un saber. Pruebe el lector a describir con palabras lo que en cualquier momento está viendo, y se sorprenderá de lo poco que puede «decir» sobre aquello que tan claramente tiene ante sí. Y, sin embargo, ese saber visual nos sirve para movernos entre las cosas, para diferenciarlas —por ejemplo: los diversos matices sin nombre de un color—, para buscarlas o evitarlas. En esta forma sutilísima actúa en nosotros la percepción que del prójimo tenemos, y muy especialmente en el caso del amor.

No se repita, pues, tan tranquilamente como diciendo cosa clara y sencilla, que el hombre se enamora de la mujer «físicamente», o viceversa, y que luego sobreviene el choque con el carácter de quien amábamos. Lo que sí acontece es que algunas personas de uno y otro sexo se enamoran de un cuerpo como tal, pero esto revela precisamente su modo de ser específico. Es el carácter sensual del amante quien sugiere esta preferencia. Mas es preciso agregar que tal carácter se da con mucha menos frecuencia de lo que suele creerse. Sobre todo, en la mujer es rara tal condición. Por eso quien

haya observado con algún cuidado el alma femenina pondrá en duda, como suceso normal, el entusiasmo erótico de la mujer por la belleza masculina. Y hasta puede predecirse qué tipos de mujer serán la excepción a esta regla. Helos aquí: primero, las mujeres de alma un poco masculina; segundo, las que desde luego han practicado sin limitaciones la vida sexual (prostitutas); tercero, las mujeres normales que tienen tras de sí una vida sexual plenamente ejercitada y llegan a la madurez; cuarto, las que por su condición psicofisiológica vienen al mundo dotadas de «gran temperamento».

Estos cuatro tipos de mujer poseen una nota común que les hace coincidir en una marcada debilidad ante la belleza del varón. Como es notorio, el alma femenina es mucho más unitaria que la del hombre; es decir, que en el alma femenina se hallan menos separados unos elementos de otros que en la varonil. Así, es menos frecuente que en el hombre la disociación entre el placer sexual y el afecto o entusiasmo. En la mujer, aquél no se despierta sin éste tan fácilmente como en nosotros. Es preciso que haya algún motivo muy especial para que la sensualidad femenina se haga independiente y actúe por su cuenta y según su ley particular. Pues bien: en esos cuatro tipos de mujer se da el germen para que esa disociación de la sensualidad se produzca. En el primero, por la dosis de masculinidad que hay en ella; por tanto, de menor unitarismo, de nativa separación entre las distintas potencias. (La masculinidad en la mujer es uno de los temas más interesantes de la psicología humana y merecía un estudio aparte). En el segundo, la disociación se produce por el oficio mismo. Por eso, más que nadie, la prostituta es sensible al guapo (suponiendo que la prostituta no sea un caso peculiarísimo de masculinismo en la mujer). En el tercero, que es perfectamente normal, me refiero al hecho de que, como suele decirse, «los sentidos de la mujer tardan en despertar». La verdad es que tardan en hacerse independientes, y que sólo la mujer que ha hecho, aun dentro de todas las normas, una vida sexual prolongada y enérgica, llega efectivamente a manumitir su sensualidad. En el hombre, el exceso de imaginación puede sustituir los efectos del desarrollo sexual al efectivo ejercicio. En la mujer —cuando no es masculina—, la imaginación suele ser paupérrima, y a este defecto conviene atribuir en buena parte la honestidad habitual de la hembra humana.

V

Si el amor es, en efecto, tan decisivamente elección como yo supongo, poseeremos en él, a la par, una *ratio cognoscendi* y una *ratio essendi* del individuo. Nos sirve de criterio y señal para conocer el subsuelo moral de éste, como según el símil de Esquilo, los corchos flotando entre las espumas del mar anuncian la red que rasca el áspero fondo. Por otra parte, actúa casualmente en la biografía de la persona, trayendo a ella, al más íntimo centro de ella, seres de determinado tipo y eliminando los restantes. El amor modela de esta suerte el destino individual. Yo creo que no nos hacemos bien cargo de la enorme influencia que sobre el curso de nuestra vida ejercen nuestros amores. Porque al pronto pensamos sólo en los influjos más superficiales, aunque de aspecto más dramático —las «locuras» que por una mujer hace un hombre, o viceversa. Y como la mayor porción de nuestra vida, cuando no toda ella, se halla exenta de tales locuras, tendemos a escatimar la proporción de aquella influencia. Pero el caso es que ésta suele adoptar un cariz sutilísimo, especialmente la de una mujer, sobre la existencia de un hombre. Junta el amor a los individuos en convivencia tan estrecha y omnímoda, que no deja entre ellos distancia para que se perciba la reforma que uno sobre otro produce. Sobre todo, la influencia de la mujer es atmosférica y, por lo mismo, ubicua e invisible. No hay manera de prevenirla y evitarla. Penetra por los intersticios de la cautela y va actuando sobre el hombre amado como el clima sobre el vegetal. Sus modos radicales de sentir la existencia oprimen suave y continuamente las facciones de nuestra alma y acaban por transmitirle su peculiar alabeo.

Esto nos lleva a descubrir en la idea de que el amor es una elección profunda de perspectivas importantes. Pues si en vez de referirnos al individuo en singular, proyectamos la doctrina sobre todos los individuos de una época —por ejemplo, de una generación—, tendremos lo siguiente: como siempre que se habla de muchedumbres, de masas, las extremas diferencias puramente individuales se contrarrestan y queda dominado cierto tipo medio de conducta; en este caso, cierto tipo medio de preferencia amorosa. Es decir: que cada generación prefiere un tipo general de varón y otro tipo

general de mujer, o, lo que viene a ser lo mismo, cierto grupo de tipos en uno y otro sexo. Y siendo al cabo el matrimonio la forma más importante numéricamente de relación erótica, podemos decir que en cada época se casan mejor más mujeres de un cierto tipo que de los demás[15].

Como el individuo, cada generación revela en la elección de sus amores las corrientes subterráneas que la informan, hasta el punto que fuera uno de los ángulos más instructivos bajo el que pudiera tomarse la evolución humana intentar una historia de los tipos femeninos que sucesivamente han sido preferidos. Y como cada generación, cada raza va alquitarando un prototipo de feminidad que no se produce espontáneamente, sino que va siendo modelado en larga obra secular, a fuerza de coincidir la mayoría de los hombres en preferirlo. Así, un esquema cuidadoso e implacable de lo que es la archimujer española arrojaría pavorosas luces sobre las cavernas secretas del alma peninsular. Habría, claro está, que destacar su perfil merced a comparaciones con la archifrancesa, la archieslava, etc. Lo fecundo, en esto como en todo, es no creer que las cosas y los seres son lo que son porque sí y en virtud de pura generación espontánea. No; todo lo que es, lo que está ahí, lo que tiene una forma, sea la que sea, es producto de una fuerza, huella de una energía, síntoma de una actividad. En este sentido, *todo ha sido hecho,* y siempre es posible indagar cuál es la potencia que lo ha fraguado y que en esa obra deja para siempre la señal de sí misma. En el perfil moral de la mujer española quedan conservados los golpes de toda nuestra historia, como los martillazos quedan en el repujado de un cáliz.

Pero lo importante en la preferencia amorosa de una generación es su poder casual. Porque, evidentemente, del tipo de mujeres que ella elija depende, no sólo su existencia, sino, en buena parte, la del tiempo subsiguiente. En el hogar domina siempre el clima que la mujer trae y es. Por mucho que «mande» el hombre, su intervención en la vida familiar es discontinua, periférica y oficial. La casa es lo esencialmente cotidiano, lo continuo, la serie indefinida de los minutos idénticos, el aire habitual que los pulmones tenazmente recogen y devuelven. Este ambiente doméstico emana de la madre y envuelve desde luego a la generación de los hijos. Podrán éstos ser de los temperamentos y caracteres más diversos; pero inevitablemente se han ido desarrollando bajo la presión de aquel ambiente, nivel común sobre que han nacido, alisio perdurable que les ha impuesto peculiar curvatura.

Una mínima diferencia en el modo de sentir la vida de la mujer preferida por los hombres de hoy, multiplicada por la constancia de su influjo y por el crecido número de hogares donde se repite, da como resultado una enorme modificación histórica a treinta años vista. En manera alguna pretendo que sea éste el único factor importante de la historia; pero sí que es uno de los más eficientes. Imagínese que el tipo general de mujer preferido por los muchachos de hoy sea un poco, muy poco, más dinámico que el amado por la generación de nuestros padres. Los hijos serán, desde luego, proyectados hacia una existencia un poco más audaz y emprendedora, más llena de apetitos y de ensayos. Por pequeño que sea el cambio de tendencia vital, ampliado sobre la vida media de toda la nación traerá, ineludiblemente, una transformación gigantesca de España.

Nótese que lo decisivo en la historia de un pueblo es el hombre medio. De lo que él sea depende el tono del cuerpo nacional. Con ello no quiero, ni mucho menos, negar a los individuos egregios, a las figuras excelsas, una intervención poderosa en los destinos de una raza. Sin ellos no habrá nada que merezca la pena. Pero, cualquiera que sea su excelsitud y su perfección, no actuarán históricamente sino en la medida que su ejemplo e influjo impregnen al hombre medio. ¡Qué le vamos a hacer! La historia es, sin remisión, el reino de lo mediocre. La Humanidad sólo tiene de mayúscula la hache con que la decoramos tipográficamente. La genialidad mayor se estrella contra la fuerza ilimitada de lo vulgar. El planeta está al parecer, fabricado para que el hombre medio reine siempre. Por eso lo importante es que el nivel sea lo más elevado posible. Y lo que hace magníficos a los pueblos no es primariamente sus grandes hombres, sino la altura de los innumerables mediocres. Claro es que, a mi juicio, el nivel medio no se elevará nunca sin la existencia de ejemplares superiores, modelos que atraigan hacia lo alto la inercia de las muchedumbres. Por tanto, la intervención del grande hombre es sólo secundaria e indirecta. No son ellos la realidad histórica, y puede ocurrir que un pueblo posea geniales individuos sin que por ello la nación valga históricamente más. Esto acontece siempre que la masa es indócil a esos ejemplares, no les sigue, no se perfecciona.

Es curioso que los historiadores, hasta hace poco, se ocupasen exclusivamente de lo extraordinario, de los hechos sorprendentes, y no advirtiesen que todo eso posee sólo un valor anecdótico, o, a lo sumo, parcial y que la

realidad en historia es precisamente lo cotidiano, océano inmenso en que su vasta dimensión anega todo lo insólito y sobresaliente.

Ahora bien: donde la cotidiano gobierna es siempre un factor de primer orden la mujer, cuya alma es en un grado extremo cotidiana. El hombre tiende siempre más a lo extraordinario; por lo menos sueña con la aventura y el cambio, con situaciones tensas, difíciles, originales. La mujer, por el contrario, siente una fruición verdaderamente extraña por la cotidianeidad. Se arrellana en el hábito inveterado y, como pueda, hará de hoy un ayer. Siempre me ha parecido una tontería lo de *souvent femme varíe,* opinión formada atropelladamente por el hombre enamorado con quien la mujer juega un rato. Pero el punto de vista del galanteador es de muy reducido horizonte. Cuando se contempla a la mujer desde mayor distancia y con serena retina, con mirada de zoólogo, se ve con sorpresa que tiende superlativamente a demorar en lo que está, a arraigar en el uso, en la idea, en la faena donde ha sido colocada; a hacer, en suma, de todo costumbre. Y resulta conmovedora la mala inteligencia persistente que entre uno y otro sexo existe a este respecto: el hombre va a la mujer como a una fiesta y a un frenesí, como a un éxtasis que rompa la monotonía de la existencia, y encuentra casi siempre un ser que sólo es feliz ocupado en faenas cotidianas, sea en zurcir la ropa blanca, sea en acudir al *dancing.* Tanto es así que, con gran sorpresa por cierto, los etnógrafos nos muestran que el trabajo fue inventado por la mujer; el trabajo, es decir, la faena diaria y forzosa, frente a la empresa, el discontinuo esfuerzo deportivo y la aventura. Por eso es la mujer quien crea los oficios: es la primera agricultora, colectora y ceramista. (Siempre me ha extrañado que en un ensayo de Gregorio Marañón titulado *Sexo y trabajo,* no se cuente con este hecho, tan elemental y notorio).

Cuando se entrevé en lo cotidiano la fuerza dominante de la historia, llega uno a comprender el gigantesco influjo de lo femenino en los destinos étnicos y preocupa sobremanera qué tipo de mujer haya sobresalido en el pasado de nuestro pueblo y cuál sea el que en nuestro tiempo comienza a ser preferido. Comprendo, sin embargo, que esta preocupación no sea frecuente entre nosotros, porque, al hablar de la mujer española, se resuelve todo recordando la presunta herencia de los árabes y la intervención del cura. No discutamos ahora la porción de verdad que en semejante tesis reside. Mi objeción a ella es previa y consiste en hacer notar que, suponiendo verídicos

estos dos agentes del tipo femenino español, resultaría éste producido exclusivamente por el influjo varonil, y, por tanto, que esa tesis no recela siquiera el influjo recíproco de la mujer sobre sí misma y sobre la historia nacional.

VI

¿Cuál ha sido el tipo de mujer preferido en España por la generación anterior a nosotros? ¿Cuál el que nosotros hemos amado? ¿Cuál el que presumiblemente va a elegir la nueva generación? Tema sutil, delicado, comprometido, como deben ser los temas sobre que se escribe. ¿Para qué escribir, si no se da a esta operación, demasiado fácil, de empujar una pluma sobre un papel cierto riesgo tauromáquico y no nos acercamos a asuntos peligrosos, ágiles, bicornes? En este caso, además, se trata de una cuestión sobremanera importante, y es incomprensible que ella u otras parejas no sean más frecuentemente tratadas. Se discute largamente una ley financiera o un reglamento de circulación, y, en cambio, no se comentan ni analizan las tendencias sentimentales que llevan como en brazos la vida íntegra de nuestros contemporáneos. Y, sin embargo, del tipo de mujer predominante depende, en no escasa medida, las instituciones políticas. Es ciego quien no encuentre una estrecha correlación entre el Parlamento español de 1910, por ejemplo, y el tipo de mujer que los políticos de entonces habían alojado en su domesticidad. Yo quisiera escribir sobre todo esto, aun previendo que habré de errar en las nueve décimas partes de mi juicio. Pero este sacrificio de equivocarse lealmente es casi la única virtud pública que el escritor, como tal, puede ofrecer a sus convecinos. Lo demás son vanos gestos de plazuela o velador de café, módicos heroísmos que no nacen del órgano peculiar a su oficio: la inteligencia. (Desde hace diez años, muchos escritores españoles buscan en la, política el pretexto para no ser inteligentes). Mas antes de ensayar el diseño de esos perfiles femeninos dominantes en esta época española —intento a que conviene un estudio aparte—, quiero llevar a su última consecuencia de gran radio esta idea de la elección en amor.

Al pasar del individuo singular a la masa de una generación, la elección amorosa se ha convertido en selección, y nuestra idea desemboca en el gran pensamiento de Darwin —la selección sexual—, potencia gigante que contribuye a la forja de nuevas formas biológicas. Es de notar que este magnífico pensamiento no ha podido aplicarse fecundamente a la historia humana: quedaba recluido en el corral, en el redil y en la selva. Le faltaba una rueda para funcionar como idea histórica. La historia humana es un drama interior: pasa dentro de las almas. Y era menester trasponer a ese íntimo escenario la selección sexual. Ahora veremos que en el hombre esta selección se hace por elección, y que esta elección va regida por ideales profundos, fermentados en lo más subterráneo de la persona.

A la idea de Darwin le faltaba esta rueda y le sobra otra: en la selección sexual eran elegidos, preferidos, los mejor adaptados. Esta idea de la adaptación es la rueda que sobra. Como es sabido, se trata de un pensamiento vago, impreciso. ¿Cuándo un organismo está especialmente bien adaptado? ¿No lo están todos, salvo los enfermos? ¿No puede decirse, por otra parte, que no lo está plenamente ninguno?, etc., etc. Y no es que yo abomine del principio de adaptación, sin el cual no es posible manejarse en biología. Pero es preciso darle formas mucho más complejas y sinuosas que las que le dio Darwin, y, sobre todo, es preciso dejarlo en un puesto secundario. Porque es falso definir la vida como adaptación. Sin un mínimum de ésta no es posible vivir; pero lo sorprendente de la vida es que crea formas audaces, atrevidísimas, primariamente inadaptadas, las cuales, no obstante, se las arreglan para acomodarse a un mínimum de condiciones y logran sobrevivir. De suerte, que toda especie viviente puede y debe ser estudiada desde dos caras opuestas: como lujoso fenómeno de inadaptación y capricho y como ingenioso mecanismo de adaptación. Diríase que la vida en cada especie se plantea un problema de aspecto insoluble para darse el gusto de resolverlo, generalmente con riqueza y elegancia. Tanto, que estudiando las formas vivientes mira uno en derredor, a lo ancho del Cosmos, buscando el espectador entendido en vista de cuyo aplauso se toma todo este trabajo, alegre, la Naturaleza.

Ignoramos por completo cuáles sean los propósitos últimos que dirigen la selección sexual en la especie humana. Sólo podemos descubrir resultados parciales y hacernos algunas preguntas sabrosamente indiscretas. Por

ejemplo, ésta: ¿ha sido en alguna época normal que la mujer prefiera al tipo mejor de hombre existente en ella? Apenas planteada la interrogación, entrevemos ya la grave dualidad: el hombre mejor para el hombre y el hombre mejor para la mujer no coinciden. Hay vehementes sospechas de que no han coincidido nunca.

Digámoslo con toda crudeza: a la mujer no le han interesado nunca los genios, como no fuera *per accidens;* es decir, cuando a lo genial de un hombre van adyacentes condiciones poco compatibles con la genialidad. Lo cierto es que las calidades que suelen estimarse más en el varón para los efectos del progreso y grandeza humanos no interesan nada eróticamente a la mujer. ¿Quiere decirme qué la importa a una mujer que un hombre sea un gran matemático, un gran físico, un gran político? Y así sucesivamente: todos los talentos y esfuerzos específicamente masculinos que han engendrado y engrosado la cultura y excitan el entusiasmo varonil son nulos para atraer por sí mismos a la mujer. Y si buscamos cuáles son, en cambio, las calidades que la enamoran, hallamos que son las menos fértiles para la perfección general de la especie, las que menos interesan a los hombres. El genio no es un «hombre interesante», según la mujer, y, viceversa, el «hombre interesante» no interesa a los hombres.

Un ejemplo extremo de esta ineficacia sobre la mujer aneja al grande hombre es Napoleón. Conocemos su vida minuto tras minuto; tenemos la lista completa de sus aproximaciones a la feminidad. No faltaba a Napoleón corrección corporal. De joven, su delgadez aguda le daba un aire grácil de fino zorro corso; luego se redondeó imperialmente, y su cabeza es una de las más hermosas desde el punto de vista masculino. Ello es que hasta su figura física ha exaltado el fervor y la fantasía de los artistas —pintores, escultores, poetas—, y bien podían las mujeres haberse también entusiasmado un poco. Pues nada de eso; con grandes probabilidades de decir la verdad, puede afirmarse que ninguna mujer se ha enamorado de Napoleón dueño del mundo; todas se sentían inquietas, desazonadas y mal a gusto cerca de él; todas pensaban lo que Josefina, más sincera, decía. Mientras el joven general, apasionado, hacía caer en su regazo joyas, millones, obras de arte, provincias, coronas, Josefina le engañaba con el primer bailarín que sobrevenía, y al recibir aquellos tesoros, sorprendida, exclamaba: *«Il est drdle,*

ce Bonaparte», resbalando sobre la r y cargando sobre la /, como suelen las criollas francesas[16].

Es penoso advertir el desamparo de calor femenino en que han solido vivir los pobres grandes hombres. Diríase que el genio horripila a la mujer. Las excepciones subrayan más la plenitud del hecho. Éste, que es de suyo palmario, resulta más hiriente si se hace en él una operación de multiplicar exigida por la realidad. Me refiero a lo siguiente:

En el proceso del amor es preciso distinguir dos estadios cuya confusión enturbia desde el principio hasta el fin la psicología del erotismo. Para que una mujer se enamore de un hombre, o viceversa, es preciso que antes se *fije* en él. Este fijarse no es otra cosa que una condensación de la atención sobre la persona, merced a la cual queda ésta destacada y elevada sobre el plano común. No tiene aún tal favor atencional nada de amor, pero es una situación preliminar a él. Sin fijarse antes, no ha lugar el fenómeno amoroso, aunque puede éste no seguir a aquél. Claro es que la fijación crea mía atmósfera tan favorable a la germinación de entusiasmo que lograrla equivale normalmente a un comienzo de amor. Pero es de suma importancia diferenciar ambos momentos, porque en ambos rigen principios diferentes. Un buen número de errores en psicología del amor provienen de confundir las calidades que «llaman la atención», y, por tanto, destacan favorablemente al individuo, con aquellas otras que propiamente enamoran. Las riquezas, por ejemplo, no es lo que se ama en un hombre; pero el hombre rico es destacado ante la mujer por su riqueza. Ahora bien: un hombre ilustre por sus talentos posee superior probabilidad de ser atendido por la mujer; de suerte que, si ésta no se enamora, es difícil la excusa. Tal es el caso del grande hombre, que generalmente goza de luminosa notoriedad. El despego que hacia él siente el sexo femenino debe, pues, ser multiplicado por este importante factor. La mujer desdeña al grande hombre concienzudamente, y no por azar o descuido.

Desde el punto de vista de la selección humana, este hecho significa que la mujer no colabora con su preferencia sentimental en el perfeccionamiento de la especie; al menos, en el sentido que los hombres atribuimos a éste. Tiende más bien a eliminar los individuos mejores, masculinamente hablando, a los que innovan y emprenden altas empresas, y manifiesta un decidido entusiasmo por la mediocridad. Cuando se ha pasado buena por-

ción de la vida con la pupila alerta, observando el ir y venir de la mujer, no es fácil hacerse ilusiones sobre la norma de sus preferencias. Todo el buen deseo que a veces muestra de exaltarse por los hombres óptimos suele fracasar tristemente, y, en cambio, se la ve nadar a gusto, como en su elemento, cuando circula entre hombres mediocres.

Éste es el hecho que la observación apronta; mas no se crea que al formularlo va incluso una censura al carácter normal de la mujer. Repito que los propósitos de la Naturaleza quedan superlativamente arcanos. ¿Quién sabe si a la postre conviene este despego de la mujer hacia lo mejor? Tal vez su papel en la mecánica de la historia es ser una fuerza retardataria frente a la turbulenta inquietud, al afán de cambio y avance que brota del alma masculina. Ello es que, tomando la cuestión con su más amplio horizonte y como zoológicamente, la tendencia general de los fervores femeninos parece resuelta a mantener la especie dentro de límites mediocres, a evitar la selección en el sentido de lo óptimo, a procurar que el hombre no llegue nunca a ser semidiós o arcángel.

Julio de 1927.

NOTAS

[1] Por tanto, el amor sólo, no el estado total de la persona que ama. <<

[2] La única diferencia, a veces importante, es ésta: algunos místicos han sido «además» grandes pensadores, y al hilo de su misticismo nos comunican una ideología, en ocasiones, genial. Así Plotino o el maestro Eckhart. Pero su «mística»propiamente tal es idéntica a la de los más vulgares extáticos. <<

[3] Véase el libro de Jean Baruzi: **Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique.** París, 1924. <<

[4] Véase Otto: ***West-östliche Mystik***. <<

[5] Como se advierte, no aludo para nada al «valor» religioso que al «estado de gracia» corresponda. Es éste aquí estrictamente el nombre de un estado psicológico propio a todos los místicos de todas las religiones. <<

[6] ***Ueber das Wesen der Hypnose,*** Berlín, 1922. <<

[7] Las razones, que explican este poder revelador que tienen los gestos, la fisonomía, la escritura, el modo de vestirse, pueden verse en el ensayo «Sobre la expresión, fenómeno cósmico», **El Espectador,** VII, 1930.<<

[8] Que el instinto sexual es ya por sí selectivo fue una de las grandes ideas de Darwin. El amor sería una segunda potencia de selección mucho más rigorosa. <<

[9] El fenómeno más curioso y extremo es la «conversión», la mutación súbita, de cariz catastrófico, que a veces sufre la persona. Permítase que ahora deje intacto tan difícil tema. <<

[10] La lujuria no es un instinto, sino una creación específicamente humana —como la literatura. En ambas, el factor más importante es la imaginación. ¿Por qué los psiquiatras no estudian la lujuria bajo este ángulo, como un género literario que tiene sus orígenes, sus leyes, su evolución y sus límites? <<

[11] Si además de los instintos corporales tiene el alma también instintos, como yo creo, la discusión habría que plantearla de numera muy distinta. <<

[12] Ignoro de dónde viene esta expresión tan graciosa de nuestro idioma, y si algún lector conociese su origen de manera fehaciente, yo le agradecería mucho que me lo comunicase. Sospecho que se trata de las escenas de violación de cementerios que la juventud dorada puso de moda en el Renacimiento. <<

13] Véase mi ensayo *La percepción del prójimo*, en el volumen *Teoría de Andalucía* (2.a edición), pág. 81 [V. tomo VI de estas *Obras Completas*], y, sobre todo, la gran obra de Scheler: *Wesen und Formen der Sympathie*, 1923. <<

[14] Sobre esta gran cuestión del valor expresivo del cuerpo, vuelvo a remitir la atención del lector curioso a mi ensayo *Sobre la expresión, fenómeno cósmico* (**El Espectador**, VII, 1930)<<<

[15] No creo que sea necesario, con motivo de esta aplicación particular, recordar las conocidas reglas de toda ley o apreciación sobre grandes masas de casos, reglas en que funda su rigor la estadística. En un número muy importante de casos se dan, claro está, los de las especies más diversas, pero predomina una, y las excepciones se anulan entre sí. En cualquiera época se casan las mujeres de todos los tipos; pero predomina uno, favorecido cualitativa y cuantitativamente. <<

[16] Las relaciones entre Napoleón y Josefina están bien contadas en el reciente libro de Octavio Aubry: *Le roman de Napoléon, Napoléon et Joséphine*, 1927. <<

BILIOTECA DIGITAL
FUNDACIÓN VICTORIA OCAMPO SIN FINES DE LUCRO
http://www.victoriaocampo.com/biblioteca.aspx