

Antropología metafísica

Prólogo a la primera edición en Alianza Universidad	1
Prólogo a la segunda edición	11
I. La visión fenomenológica	13
II. La visión existencial	24
III. El ser humano y Dios	27
IV. La moral y la cultura	31
V. Proceso y progreso	39
VI. La existencia de la nada	41
VII. La conciencia de la vida humana	47
VIII. Introducción a la metafísica	53
IX. El problema del hombre	61
X. La estructura esencial	71
XI. El sentido de la existencia	79
XII. La estructura esencial de la vida	85
XIII. La mundanidad	92
XIV. La existencia como trascendencia	97
XV. La estructura esencial de la cultura	103
XVI. La estructura esencial de la historia	109
XVII. La estructura esencial de la filosofía	115

XXII. LA CONDICION AMOROSA

Casi todas las dimensiones de la teoría de la vida humana que estoy formulando convergen en una que, por eso mismo, resulta capital: su condición amorosa. Conviene intentar *derivarla* de esa misma realidad radical que es la vida, como una de las estructuras empíricas.

La *circunstancialidad* de la vida humana tiene como consecuencia inmediata su *menesterosidad*. Adviértase que no se trata simplemente de que yo me encuentre en una circunstancia o mundo, sino de que —para emplear la fórmula originaria de Ortega— *yo soy yo y mi circunstancia*; es decir, mi realidad es circunstancial, está constituida por la circunstancia y, por tanto, la *necesito*, se entiende, para ser y vivir. Y no se entienda «necesitar» como sinónimo de «faltarme»: yo necesito también lo que tengo, precisamente cuando se me presenta en forma biográfica y circunstancial: lo estoy necesitando. Por eso la menesterosidad del hombre es permanente e intrínseca, y no se reduce en modo alguno al interminable catálogo de sus privaciones: envuelve también sus posesiones, porque la posesión humana no es un simple «tener», sino un «estar teniendo», de carácter programático, que se diversifica en formas rigurosamente distintas, según la cualidad de lo poseído. El animal, cuando tiene lo que necesita, no necesita nada, es decir, deja de necesitar; el hombre necesita constantemente, y de manera particular aquello que tiene, que en cada instante «le es menester». La lengua española refleja muy finamente esto mediante la palabra «menester» (*ministerium*), equivalente a oficio, tarea o quehacer; es la interpretación activa de la necesidad. Aquellas cosas que yo necesito, aun teniéndolas, *me son menester*, constituyen mi ministerio, oficio u ocupación, ya que no son «yo», pero *con ellas* hago mi vida.

Toda necesidad mía, en cuanto biográfica y no meramente biológica, es personal, porque yo soy persona. Compárese una necesidad personal con la «misma» orgánica: mi organismo necesita, por ejemplo, cierta cantidad de sal y de azúcar; si pongo la primera en una taza de café y la segunda en un par de huevos fritos, no hay inconveniente; no lo hay para mi organismo, pero sí para mí, que necesito precisamente la sal en los huevos y el azúcar en el café. Necesito un espacio que no es el que ocupa mi cuerpo, y un horizonte perceptivo que no es reclamado por el organismo, y un argumento para mi tiempo biográfico que no se deriva de mis funciones biológicas; por ejemplo, algo para no aburrirme. Una prueba del carácter personal de las necesidades humanas es que en buena proporción son histórico-sociales, y entre ellas casi todas las alimenticias: yo necesito tales alimentos y preparados de tal forma porque pertenezco a una unidad social determinada: piénsese en las tres grandes culturas del trigo, el arroz y el maíz, y en las dificultades que ha habido que superar para que en la India se satisfagan las necesidades alimenticias con trigo a falta de arroz; naturalmente las dificultades no venían de los organismos de los indios, sino de las *personas* indias.

Pero son personales en otro sentido más hondo las necesidades cuando se refieren a otras personas, no a cosas. El modo como yo necesito a *alguien* difiere de aquella manera como necesito *algo*. Este «algo» puede serme *dado*, o si se prefiere, *está ahí*; por el contrario, «alguien» sólo puede «estar dándose» y, por el carácter «viniente» de la persona, no está simplemente «ahí», sino que está *viniendo*. La necesidad estrictamente personal —la necesidad que una persona tiene de otra persona— es algo que *acontece*, es una realidad *dramática*, porque el contenido de la necesidad tampoco está dado. Quiero decir que a la pregunta «¿para qué?», cuando se trata de la necesidad de una persona, no se puede responder de una manera instantánea o permanente, sino «argumental» o sea intrínsecamente biográfica. Si se me pregunta para qué necesito aire, puedo contestar que *para respirar*; de manera análoga, necesito alimentos para nutrirme, luz para ver, morada para defenderme de las intemperies. A la pregunta sobre para qué necesito a alguien, sólo puedo responder con una historia, con una porción significativa de mi biografía, o con su totalidad. Y cuando necesito a alguien para algo instantáneo o inerte constante, sin «argumento», es que no lo necesito personalmente, sino por aquello que la persona tiene o lleva consigo de «cosa» —eso que nunca puede *ser*—: cuando necesito su cuerpo, su esfuerzo físico, sus destrezas, su desplazamiento social, sus propiedades, su apoyo.

En este momento interviene esa dimensión de la vida humana que es su condición sexuada. La disyunción y polaridad, la estructura mutua, la proyección de un sexo hacia el otro, que crea un campo magnético entre los dos y hace que no haya entre ellos mera coexistencia sino activa y dinámica convivencia, todas estas determinaciones afectan a la necesidad estrictamente personal. El hombre y la mujer, instalados en su respectiva condición sexuada, necesitan desde ella a las demás personas, según la que éstas tienen. Hay dos formas radicalmente distintas de necesitar: dentro del propio sexo y hacia el otro. Pero esto recuerda el hecho capital de que todo comportamiento humano —biográfico— y toda relación personal son sexuados (aunque no sean sexuales), y esta determinación cualifica la manera de necesitar.

Ahora bien, hemos visto anteriormente que la condición sexuada hace que el hombre y la mujer se proyecten desde luego y permanentemente hacia el otro sexo, lo cual implica que, antes que toda necesidad concreta e individual, el hombre necesita a la mujer y la mujer necesita al hombre —para ser hombre y mujer, respectivamente—, y, por tanto, lo que pudiéramos llamar la necesidad heterosexual (la necesidad del *otro* sexo como tal) tiene una absoluta primacía sobre cualquier necesidad personal dentro del propio sexo. Por tanto —y es menester extraer sus últimas consecuencias a esta evidencia—, lo que llamamos necesidad personal es primariamente necesidad *heterosexual* —sea o no sexual—, y hay que partir de ella para entender y derivar cualquier otra manera personal de necesitar. Lejos, pues, de tomar como básica la necesidad abstracta y cualquiera de una persona por otra, la realidad nos fuerza a seguir el camino inverso y partir de la necesidad radical, constitutiva y estructural de un sexo hacia el otro, en que la vida humana *consiste*.

Esta condición es el supuesto de la que aquí nos interesa: la condición *amorosa*. Creo que el haber entendido el amor sobre todo como un «sentimiento», secundariamente una «afección» o «tendencia», ha enturbiado indeciblemente su comprensión. Naturalmente hay «sentimientos amorosos»; son los que *acompañan* al amor, los fenómenos concomitantes con los cuales se realiza y de los que parcialmente se nutre; pero el amor no es un sentimiento. La interpretación psicológica del amor lo reduce a la esfera de la vida psíquica, y no hay duda de que ésta queda afectada por el amor, y que podría haber una psicología del amor, pero éste es una realidad de la vida biográfica.

Tampoco se puede reducir el amor a un acto o una serie de actos, que es lo que sugiere el uso del verbo 'amar'; el amor es primaria-

mente una *instalación*, en la cual se está y desde la cual se ejecutan actos —entre ellos, los específicamente de amor—; con otras palabras, cuando se está instalado en el amor, desde él se hacen muchas cosas, una de ellas amar. Esto lo expresa admirablemente nuestra lengua —y otras, pero no todas— con las palabras 'enamorarse', 'enamorado', 'enamoramiento', en todas las cuales aparece reveladoramente el 'en' que indica la instalación. Aunque gramaticalmente el verbo 'enamorar' parece primario, y 'enamorarse' sólo su uso reflexivo, en realidad es al revés: enamorarse es el sentido fuerte y original, y enamorar es únicamente lo que se hace para que alguien *se* enamore. Por otra parte, la palabra 'enamoramiento' significa dos cosas: a) el proceso por el cual alguien llega a enamorarse; b) el estado o situación del que está enamorado; el interés psicológico de lo primero ha hecho que se le preste particular atención, pero sin duda lo más importante es lo segundo: el término del proceso de enamoramiento, aquel estado a que se llega y donde uno se queda y permanece: precisamente lo que llamo *instalación*.

Por eso, si se quiere usar el verbo amar, más que 'amo' habría que decir 'estoy amando'. No es simplemente un acto que yo pueda ejecutar —si así fuera, podría ser en principio un acto singular y aislado, que nadie confundiría con el amor—, sino que «me encuentro» enamorado, me descubro como tal, puedo dudar de si lo estoy o no, mientras que no tendría sentido dudar de una realidad psíquica, ni siquiera de un acto. Podríamos decir incluso que acaso estoy seguro de que 'amo', pero no de que 'estoy enamorado'. La instalación amorosa, como toda instalación, afecta a mi *realidad* personal y biográfica; pero no olvidemos que la instalación es única, lo cual quiere decir que *mi* instalación unitaria en ocasiones es amorosa (o puede llegar a serlo).

La necesidad persona sexuada, que es intrínseca a la vida humana, es el ámbito que hace posible la condición amorosa y donde ésta se constituye. Por esto, toda relación entre hombre y mujer, al ocurrir o acontecer en ese ámbito, viene cualificada en alguna forma por esa condición; podríamos decir que se mueve en el «elemento» del amor, que está afectada por esa posibilidad, que es *incoativamente* amorosa. El hombre y la mujer se enamoran muy raras veces, normalmente no se enamoran, pero su encuentro recíproco acontece en el ámbito de esa posibilidad, a diferencia del encuentro personal dentro del mismo sexo, exento de polaridad y proyección mutua, por eso mismo no intrínsecamente «argumental» y que necesita un argumento concreto y particular para realizarse y consolidarse. Quiero decir que la dual condición hombre-mujer es razón suficiente para el «estar con» siem-

pre que esa condición se realice de manera suficientemente adecuada, mientras hace falta algo más para que se justifique la convivencia dentro del propio sexo; y por esa razón todo encuentro entre hombre y mujer va acompañado de una conciencia de satisfacción y plenitud o, por el contrario, de frustración y decepción, y sólo el embotamiento que la habituación produce puede llevar a un estado de «neutralidad» e indiferencia, que, bien miradas las cosas, es en rigor anormal.

En una habitación llena de gente, en una calle concurrida, en un vehículo público, la mirada resbala de un modo inerte e indiferente por las personas del mismo sexo, a menos que haya alguna razón especial que introduzca lo que he llamado una relación argumental: el policía que busca a un delincuente, el fugitivo que teme ser descubierto por un policía o un enemigo, el que se ha citado con alguien, el fotógrafo, el observador en busca de tipos pintorescos, el extranjero para quien todo es nuevo y quiere orientarse. En cambio, a menos que la aglomeración lo haga imposible, la mirada se «interesa» por las personas del sexo opuesto, «está entre» (*inter esse*) ellas, las examina, explora y valora, toma posición, se lanza en una u otra dirección entre las varias posibles. Y por eso todo encuentro heterosexual tiene un elemento, por mínimo que sea, de ilusión —y el consiguiente riesgo de desilusión—, de promesa y cumplimiento o incumplimiento, que no se da permanente y automáticamente dentro de cada uno de los sexos, sino que requiere en este caso algunos motivos concretos y determinados, independientes de la mera condición sexual. Y precisamente a esta situación se reducen los encuentros heterosexuales cuando, por unas razones o por otras —edad, excesiva distancia social o racial, extremada profesionalidad, etc.—, la condición sexual resulta «borrosa»: aquellas situaciones en que el hombre «apenas se fija» en que quien tiene delante es una mujer, o a la inversa.

He nombrado la edad. Se estará pensando sin duda que el «amor» —en el sentido más lato de esta expresión— se da desde la infancia, antes de que la polaridad varón-mujer exista con suficiente plenitud, antes de toda posible presencia del amor intersexual. Sin duda hay formas de amor distintas de éste, y que pertenecen también a la condición amorosa del hombre. Pero creo que es un error radical partir de ese amor genérico e indiferenciado, que puede aplicarse a la relación entre padres e hijos, hermanos, amigos, incluso a la música, la ciencia o la patria, y tratar luego de buscar la diferencia específica del amor en sentido estricto, el amor que he llamado intersexual o heterosexual, el amor entre hombre y mujer *como tales*. Que este

amor sea una especie de aquel género, esto es precisamente lo que habría que probar. Yo pienso más bien que todos los «amores» son formas biográficas derivadas del amor en sentido estricto, realidades humanas cuya última raíz está en la posibilidad del amor en el riguroso sentido del término.

En primer lugar, la persona humana, durante la niñez, no está más que incoada, no tiene plena actualidad. Ante el niño, no sabemos todavía «quién» va a ser. En cierta medida, el adulto, que «viene» del niño, es irreductible a éste, y por eso miramos al niño como una interrogación. Los padres no saben «quiénes» van a ser sus hijos, y los ven madurar no sin zozobra. Es igualmente evidente la peculiar insolidaridad que el adulto joven siente por el niño que ha sido, su falta de disposición a admitir que «él» sea ese niño del que le hablan y que acaso recuerda. ¿Cuándo madura y se actualiza la persona prometida y latente en el niño? Sin duda, al llegar a la pubertad, es decir, a la edad en que su condición sexual es plenamente poseída, en que posee los recursos psicológicos y biológicos que realmente la actualizan. Entonces es cuando llega a ser *quien* es, cuando asume —o repudia— su infancia, cuando revalida sus «amores» de niño o reniega de ellos, cuando acontece su primera instalación personal en la vida. La realidad plena de la persona coincide con la inserción en el horizonte de la condición amorosa intersexual, a la luz de la cual se ordenan y adquieren significación biográfica todas las demás realidades «afectivas». Significa el paso a otro orden de magnitud o, si se prefiere, a otra cualidad. Si se quiere hablar de géneros, ahora es cuando se realizaría el «paso a otro género», no el descubrimiento de una especie particular dentro de un género ya conocido. Éste sería el fundamento natural de las palabras del Génesis (II, 24), recogidas por Cristo (Mateo, 19, 5): «Por esto abandonará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y serán los dos en una sola carne.» Y «esto», el motivo, es precisamente la creación del hombre como varón y mujer, la condición sexual originaria: *ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς* (*arsen kai thēly epoiesen autoús*), que en el relato bíblico es la raíz de la primera relación humana y, por tanto, del primer amor.

De esta condición hay que partir, si no me engaño, para comprender todas las formas de lo que se llama «amor» en cualquier sentido. Entiéndaseme bien. No quiero decir que cualquier amor sea una modificación —menos todavía, una degeneración— del amor heterosexual, sino que, en la efectiva realidad de la vida humana tal cual es, dentro del ámbito de la estructura empírica, todo amor radica en esa

condición sexuada que es la posibilidad del amor entre hombre y mujer. No se puede excluir el amor en otras formas de «vida» personal en las que no existiera la determinación sexuada; en la vida humana tal como es, el amor acontece en el ámbito definido por esa estructura y, por consiguiente, está referido en una forma o en otra a su posibilidad más plena y rigurosa. Cualquier forma de amor viene a alojarse dentro de una perspectiva organizada en torno al amor sexuado; no es casual que en tantas lenguas la palabra 'amor' tenga un sentido amplísimo y vago y un sentido más preciso y fuerte, que es justamente el amor entre hombre y mujer. Sin éste, todos los «amores» humanos serían otra cosa, tendrían otro sentido. Y no sería difícil perseguir las anomalías en estos «amores» —desde la amistad hasta la pasión intelectual o el patriotismo— cuando por cualquier razón está afectada la raíz del amor en sentido riguroso.

La condición amorosa se deriva, pues, de la estructura esencial de la vida humana y de su estructura empírica. La circunstancialidad impone el carácter menesteroso y necesitante del hombre, y el carácter permanente de sus necesidades, que no se pueden reducir a privaciones o carencias, sino que afectan al sistema entero de sus posesiones. El hombre necesita, para ser él, lo que no es, sino que es su circunstancia. Esa necesidad, por ser el hombre una realidad dramática y que acontece, es activa, ministerio o menester; y, por ser persona, es siempre en alguna medida personal, aun en el caso de que lo necesitado sea una cosa.

Hasta aquí, sin embargo, nada podría llamarse «amor» en ningún sentido; su posibilidad surge cuando la necesidad es doble o bilateralmente personal: cuando una persona necesita a otra persona en cuanto tal; y entonces la necesidad no es sólo activa —menester—, sino dramática y argumental. No sólo por el carácter nunca dado, sino «viniendo», de la persona, sino además porque la condición sexuada de la vida humana establece una disyunción polar, recíproca y proyectiva, de un sexo hacia el otro, creando así un campo magnético de la convivencia. Sólo sobre este supuesto se hace inteligible la condición amorosa, irreductible a la vida meramente psíquica y que no se agota en actos, sino que consiste en una instalación radical o, más rigurosamente, en un carácter esencial que sobreviene a la unitaria instalación humana. La forma en que lingüísticamente se expresa esto es el 'en' de las palabras 'enamorarse' o 'enamoramiento', que indican algo más radical que los *actos* expresados por el verbo 'amar': la instalación de la persona en su condición amorosa en su concreción respecto de

otra persona. Y esto sólo es posible cuando cada una alcanza la plenitud de su realidad.

San Agustín (*Confesiones*, XIII, 9) dice agudamente: *Pondus* sentido estricto, interpretado biográficamente y dentro del marco de la estructura empírica. En él habrán de radicarse todas las formas posibles —histórica, social y personalmente— de amor, y todas aquellas formas de «amor» en el sentido lato de la expresión, que habría que derivar homológicamente, mediante sumas y restas, es decir, mediante modificaciones estructurales, de ese núcleo radical y originario.

Pero con todo ello no hemos hecho más que determinar el puesto que dentro de la estructura empírica tiene el amor; o, dicho con otras palabras, el punto de radicación de la condición amorosa como ingrediente de esa estructura. Todavía no hemos dicho en qué consiste el amor, en qué se diferencia de otras determinaciones humanas con las que pudiera confundirse, que acaso son concomitantes, de las cuales se nutre, hacia las cuales puede degenerar; no nos hemos preguntado aún por su funcionamiento dentro de la vida humana, por sus contenidos argumentales, por su relación con los restantes elementos de la estructura empírica, y de modo capital con la corporeidad. La condición amorosa es sólo el alvéolo donde el amor es posible, donde puede germinar, constituirse y acontecer; será menester ahora volver la mirada a esta nueva realidad.

XXIII. AMOR Y ENAMORAMIENTO

La condición amorosa es una *instalación* de la vida humana, con más rigor una determinación de *la* instalación humana, que es siempre unitaria, como lo es la operación en que la vida consiste. Pero ahora hay que recurrir al otro concepto complementario: el de *vector*. La vida humana supone una estructura vectorial, y por eso sus contenidos tienen intensidad y orientación o, dicho en términos más inmediatamente biográficos, importancia y significación o sentido. Las cosas, como vimos antes, me «llevan» según su importancia, y en un sentido determinado por su significación en mi vida. La necesidad personal es *vectorial*: yo necesito a una persona con una intensidad tal y con una «*inclinación*» u orientación muy precisa. El encuentro personal, simbolizado por las fechas, puede acontecer de muy diversas formas. Desde la instalación en que estoy, me proyecto biográficamente en un haz de flechas irreductibles unas a otras.

San Agustín (*Confesiones*, XIII, 9) dice agudamente: *Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror* («Mi amor es mi peso; por él soy llevado adondequiera que soy llevado»). La imagen del peso viene en San Agustín de su idea del «lugar» natural de cada cosa y del ideal del «reposo»: *requies nostra locus noster*, «nuestro descanso es nuestro lugar»; y esto lleva a pensar en el peso del cuerpo; pero inmediatamente supera esa interpretación inercial: *corpus ponderare suo nititur ad locum suum; pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum* («el cuerpo por su peso tiende a su lugar; pero el peso no es sólo hacia abajo, sino hacia su lugar»). La intuición de San Agustín no está muy lejos de la idea de vector: el amor es el peso que nos *lleva* a uno u otro lugar, en una u otra dirección.

El enamoramiento consiste en que la persona de la cual estoy enamorado se convierte en mi proyecto. No es simplemente que ciertos actos míos se refieran a ella, ni siquiera cuando esos actos sean «amorosos»; yo puedo «amar» a una persona de la cual no estoy enamorado; esa persona será el objeto de mis actos, causa y destinatario de ciertos sentimientos; podríamos decir que esa persona ocupa un puesto relevante en mi circunstancia, puede ser una porción irrenunciable de ella. Otra cosa es que al mirarme a *mí* mismo, es decir, al proyecto vital en que consisto, me descubra inexorablemente envuelto *en* esa otra persona; no es simplemente que me proyecte *hacia* ella, sino que me proyecto *con* ella, que al proyectarme me encuentro con ella como inseparable de mí. Sin ella, propiamente, no *soy yo*. Lo cual quiere decir, literalmente, que soy *otro* que el que antes —antes de enamorarme— era. El enamoramiento consiste, pues, en un cambio de *mi* realidad, lo que podríamos llamar una variación ontológica.

Todas las formas del enamoramiento, aun en su sentido más trivial, incluyen una concentración de la atención sobre la persona amada; el enamorado, mejor dicho, el que se está enamorando, no piensa más que en la persona amada, todo se la recuerda, se refiere a ella a propósito de todo, llega hasta la obsesión; de ahí el carácter restrictivo, el «angostamiento» mental que el proceso de enamoramiento lleva consigo —y que Ortega analizó muy perspicazmente—. Pero una cosa es la *obsesión psicológica*, otra la *transformación real de la persona*. Por eso cabe el error en cuanto al enamoramiento. El que piensa día y noche en una mujer, la tropieza en todas las esquinas de su mente, la asocia con todos los objetos de su imaginación, se vuelve a ella con todos sus sentidos, piensa que está enamorado de ella. Quizá; pero acaso no. Los síntomas son muy parecidos, la realidad difiere profundamente. Cuando pasa el período de enamoramiento, diríamos mejor, para ser más claros, de «enamoración», en un caso se disipa esa obsesión, se ensancha esa angostura, se piensa en otras muchas cosas, se vuelve a la normalidad; en el otro caso, *se encuentra uno enamorado*, terminado y concluso ya ese proceso psíquico por el cual se llega a esa radical instalación; ya *es otro*; ya no está nunca solo; ya se proyecta misteriosamente con esa otra persona inseparable, en presencia y en ausencia, con unos sentimientos o con otros, haciéndola objeto de muy variados actos, con holgura para atender a todos los innumerables contenidos de la circunstancia. Esta instalación consistente en *estar enamorado* es relativamente independiente de toda la vida *psíquica*, y afecta en cambio a la vida estrictamente biográfica y personal. Las palabras de Segismundo en *La vida*

es sueño, cuando cree haber «despertado» y ha vuelto a su prisión, después de las aventuras que considera imaginarias, reflejan muy agudamente esta situación:

*Sólo a una mujer amaba.
Que fue verdad veo yo
en que todo se acabó .
y esto solo no se acaba.*

Segismundo, pasado el tumulto de toda las vivencias psíquicas en la corte de Polonia, una vez perdida toda su circunstancia anterior, incluso Rosaura, de cuya realidad no tiene ninguna certeza, *está enamorado*; lo único que no se acaba, lo único que ha quedado, es el amor; ni siquiera la amada ha permanecido, ni aun la creencia en que existiera; Segismundo va a hallarse de nuevo en la vieja circunstancia de su cautiverio; únicamente, *es otro*: el enamorado de Rosaura.

Ahora podemos contestar a la pregunta formulada al estudiar la condición amorosa: *para qué* necesito a una persona. Decía que a esa pregunta, a diferencia de lo que me sucede con las necesidades de cosas, sólo puedo responder con una historia, con una parte de mi biografía o con su totalidad; vimos que el hombre necesita a la mujer *para ser hombre*, y viceversa, ya que cada sexo se proyecta hacia el otro. Pues bien, yo necesito a una mujer individual, aquella de la cual estoy enamorado, *para ser yo* en cuanto varón. En este sentido, sólo en éste, la encuentro en mi proyecto, en aquel que me constituye, y no en mi circunstancia. *Mi proyecto la incluye*. Al amarla soy verdaderamente quien soy, en mi plena autenticidad, y siento que «antes» no era verdaderamente quien tenía que ser. De ahí el «espejismo» del enamorado —y que sólo es espejismo desde el punto de vista psicológico, no desde un punto de vista rigurosamente personal— que siento que había amado desde siempre a la mujer de la cual está ahora enamorado. Este amor lo ha hecho descubrirse, por tanto ser en la plenitud de su verdad (*alétheia*). Desde ella, todo lo anterior «no valía la pena», y el amor actual se proyecta sobre la vida pasada, iluminándola y «reconstruyéndola», interpretándola nuevamente, viéndola como mera preparación o anticipación. No es rigurosamente verdad que la ama desde siempre, pero sí es cierto que la ama el que siempre era, *la ama ahora desde su realidad de siempre*.

Esto explica también la impresión y la pretensión de «eternidad» del amor; el enamorado, a quien le parece estarlo «desde siempre», piensa que va a estarlo «para siempre», aunque la experiencia muestra que con frecuencia no es así. La razón es que ama él mismo, desde

su mismidad personal; la amada no es un fragmento de la circunstancia, en principio pasajero y cambiante, sino que el enamorado no se concibe a sí mismo sin ella, por tanto, *nunca*; tal imaginación le parece convertido literalmente en otro, y resulta inaceptable. Si yo estoy *constituido* por el amor a una mujer, me parece *contradictorio* no amarla; el enamorado es *el que ama a tal mujer*. Éste es el sentido profundo de la famosa exclamación de Calixto en *La Celestina*: «Melibeeo soy».

Creo que esta evidencia, mal interpretada, desde unos conceptos inadecuados, ha llevado a las teorías dominantes acerca del amor como pretensión de «identidad», «fusión» o «posesión» mutua de los amantes. Son conceptos que a última hora se refieren a «cosas», que están pensados desde la realidad de ellas, no de las personas como tales. Empezando porque la persona no es idéntica, sino que es *la misma*, pero nunca lo mismo; y no tiene sentido la fusión más que cuando se trata de realidades hechas y que están ahí. Los enamorados no quieren nunca disolver su personalidad en la del otro, o absorberla en la propia, sino al contrario: para el que está enamorado es delicia suprema la persona amada como tal, en ella se complace, en su realidad irreductible, en su *presencia* y su *figura*, como sabía muy bien San Juan de la Cruz, únicas que curan la dolencia de amor. Presencia y figura son lo contrario de absorción o fusión. Lo que sucede es que el enamorado lleva en sí y consigo a la amada, precisamente en cuanto otra; por eso está *en-amorado*. Siente que lo más suyo, su última realidad íntima, se le escapa hacia la de otra persona sin la cual no es, sin la cual ha cesado de ser inteligible, que es su vocación más auténtica, con la cual se proyecta hacia el futuro.

Por esto, el amor auténtico se presenta como *irrenunciable*, y en esta medida *es* felicidad. Quiero decir que el enamorado, aun el más desgraciado, da su amor por bien empleado, no aceptaría que no existiera, no querría la calma, tranquilidad y alegría que podría tener sin él. Prefiere su amor, con todas sus consecuencias, por enojosas o dolorosas que sean, a su inexistencia; le dice incondicionalmente «sí», porque otra cosa sería decirse «no» a sí mismo. Y cuando esto no sucede, es que *ya* no está enamorado —o no lo ha estado nunca—. Por esto es posible —y frecuente— el *temor* al amor estricto, al enamoramiento; por esto quizá en algunas lenguas, como el inglés, se dice para enamorarse *to fall in love* («caer en amor»), y es interesante que la preposición es *with* («con»), y no «de», como dicen el español y otras lenguas; se cae en amor con una persona, aun en el caso del amor unilateral y no correspondido; es decir, se encuentra

uno en una situación en principio irreversible, de la que no es fácil salir, como un agujero, *con* una persona que llevamos con nosotros pero que quizá no nos acompaña. Ante la «amenaza» del amor, el hombre y la mujer sienten fascinación y miedo a un tiempo, tienden probablemente a escapar, porque presienten que si caen, si el enamoramiento se consuma y cumple, no podrán escapar ya, serán cada uno «otro» que el que era. Gran parte de lo que se llama «amor» —desde el llamado «amor físico» hasta el afecto, el cariño, el apego, etcétera—, son recursos para evitar el amor en sentido riguroso, el enamoramiento.

Y esto permite entender el extraño fenómeno de que el hombre, en presencia de las mujeres —y, quizá con ciertos matices diferenciales, a la inversa—, siente que de algunas probablemente se enamoraría, dadas las circunstancias adecuadas, que de otras difícilmente lo haría en ningún caso, que de muchas nunca podría enamorarse. Y esto aunque sean mujeres agradables, atractivas, estimables, que le «gusten» en muchos sentidos, a las que quizá podría «amar», pero sin estar enamorado. Y esto revela una cierta afinidad estructural entre la persona de ese hombre y la de algunas mujeres, que hace posible esa transformación de la realidad personal, mientras que en los demás casos la relación queda reducida a lo perceptivo, sentimental o puramente psíquico. El gusto, la complacencia, el atractivo, incluso el «amor», afectan a lo que el hombre *hace*, el enamoramiento afecta a lo que es en esa forma radical que hemos llamado *instalación*. Lo que pasa es que mientras las demás instalaciones —sexo, edad, raza, clase, lengua— tienen un carácter genérico o colectivo, la instalación que es el enamoramiento tiene condición estrictamente individual y personal: instalado en mi enamoramiento de una mujer determinada, desde él me proyecto vectorialmente y vivo *toda* realidad.

«Nadie elige su amor», decía Antonio Machado; más bien, somos elegidos por él, somos «llamados» a él; el amor es la forma de la vocación personal en cuanto el hombre es una persona sexuada. La vocación en general como proyecto vital tampoco se elige; se elige *serle o no fiel*, lo cual significa ser o no auténtico, ser o no *uno mismo*. Esto es exactamente lo que sucede con el enamoramiento; el que sigue aquel con el cual se encuentra, tiene la impresión de estarlo eligiendo sin opción posible, fórmula paradójica que expresa admirablemente la condición de la vocación personal. Al hacer mío eso que no he elegido, me estoy eligiendo *a mí mismo*, se entiende, aquel «yo» que verdaderamente soy, es decir, que tengo que ser. Y entonces es cuando se ejerce más propiamente la libertad humana, sin deliberación, con

esa extraña necesidad que no obliga, porque deja la posibilidad de ser inauténtico, es decir, la libertad de no ser —se entiende, de no ser *yo*—. La entrega libre y necesaria al enamoramiento auténtico es la forma suprema de aceptación del destino, y eso es precisamente lo que llamamos vocación.

La estructura a la vez de instalación y vectorial del amor impone su doble carácter de estabilidad y argumento. El amor no es un acto ni una serie de actos, es decir, no se reduce a ellos; es lo que confiere su carácter amoroso a ciertos actos, que podrían ser sumamente parecidos sin esa condición. Es un «estado», algo en lo cual se mora y permanece; el que está enamorado sigue estándolo a lo largo de su vida —o una porción significativa de ella—, a través de innumerables actos, muchos de los cuales nada tienen que ver con el amor, pero que no lo interrumpen, lo cual prueba que el enamoramiento no consiste en ellos ni es una realidad psíquica.

Pero, por el otro lado, el amor *acontece*, es una realidad dramática, argumental, que tiene una historia —es historia—, y se puede contar, imaginar, anticipar, recordar. Es un «estado», pero no «estático», porque no es ni una cosa ni una determinación de ninguna cosa. Su permanencia es la de la persona que *está viviendo*, que está viniendo con y hacia otra, con la cual se está haciendo. Esa estructura empírica que es la condición sexuada hace que el hombre se mueva desde luego en la disyunción varón o mujer, y esto lo sitúa en aquella dimensión en que el amor es posible, en el elemento del amor. El hombre es, literalmente, *enamoradizo*, orientado al amor, proyectado hacia él, referido a él, sea cualquiera el cumplimiento que su realidad tenga en esa dimensión. Por eso, el hombre y la mujer se consideran recíprocamente *sub specie amoris*, en la perspectiva del amor, que es el horizonte de su referencia mutua y, a la vez, el de la proyección personal. Dentro de ese horizonte se orientan todos los vectores en que consisten las relaciones humanas, la mayoría de las cuales *no* son amor —incluso las relaciones intersexuales—, precisamente porque pueden serlo. Quiero decir que la relación no amorosa nunca lo es porque sea «ajena» al amor, porque «no tenga nada que ver» con él, sino porque es, en concreto, otra cosa que amor. El amor va incluso en toda relación humana intersexual, en la forma de su realización, transformación, evitación, incumplimiento, frustración, extinción, etc., y esto es lo que permite que se llame también 'amor' a diversas relaciones humanas dentro del mismo sexo y hasta a ciertos comportamientos no puramente humanos, como cuando se habla de 'amor' a Dios o, en otra dirección, a la ciencia, el arte o la patria.

Hasta aquí, en esta consideración del amor, no he nombrado siquiera la corporeidad. Por supuesto, se trata de una dimensión decisiva. La vida humana tiene una estructura corpórea, y esto tiene máximo relieve cuando se atiende a la condición sexuada. El hombre y la mujer se enamoran corporalmente, porque viven corporalmente, porque es el cuerpo aquello en que la persona se muestra y hace presente, allí donde la encontramos. Pero sería un error creer que los cuerpos se enamoran; ni siquiera, lo que parecería más plausible, que nos enamoramos de un cuerpo. Nos enamoramos de una *persona*, la cual es ciertamente corpórea; y entonces amamos *su* cuerpo, precisamente en cuanto *suyo*, porque es suyo.

La cosa resulta aún más clara si reparamos en el hecho de que el amor, en la medida en que está afectado por la corporeidad, se dirige primariamente a la cara, sólo secundariamente al resto del cuerpo. La atracción sensual o sexual se refiere al cuerpo en un conjunto y particularmente a aquellas partes tuyas que son —o se consideran; quiero decir que lo son histórico-socialmente— más «erógenas»; la cara, como ya advertí, es mínimamente erógena, pero máximamente *erótica*: en rigor, nos enamoramos de un rostro, y desde él amamos «su» cuerpo. El impulso sexual, la atracción sensual, se ejercen desde toda la corporeidad, y son los que movilizan la proyección somática —en rigor, psicofísica— de un sexo hacia el otro; éste es, quién lo duda, el sustrato del amor, aquello que lo hace posible en su forma efectiva y lo sustenta; pero con ello no ha empezado todavía el amor.

Sólo en el rostro se nos muestra la persona como tal. El carácter «viniente» de ésta corresponde, como hemos visto, a la función delantera y proyectiva de la cara, en la cual se contrae y concentra todo el cuerpo como abreviatura de la realidad personal. En la cara se expresa la persona, la biografía entera, el «quién» que puede ser objeto y sujeto del amor. Esa afinidad con la persona femenina hacia la cual me proyecto vocacionalmente se descubre en un rostro. La cara que nos *encanta* es aquella a la cual nos sentimos irresistiblemente «llamados», aquella en la que transparece un proyecto vital, una figura personal que no podemos separar ya de la nuestra. Y el cuerpo femenino nos conmueve precisamente en la medida en que responde a esa misma figura, en que alude a una configuración personal. La perfección anatómica, la vitalidad, la belleza, no bastan; podrán disparar nuestra admiración estética o nuestra sensibilidad erótica; el cuerpo suscita amor cuando es un cuerpo «personal», cuando en su forma, consistencia y movimientos denuncia ser el cuerpo de alguien a quien amamos o podemos amar. Por eso es tan perspicaz

la observación de León Hebreo en sus *Diálogos de amor* según la cual el deseo es subsiguiente al amor, es decir, que deseamos sensualmente a una persona *porque* la amamos; aunque, por otra parte, el deseo sensual puede en ocasiones provocar el nacimiento del amor. En todo caso, es claro que el deseo sensual es relativamente tardío en el proceso del amor personal, secundario al enamoramiento, que se dirige primariamente a la persona, y corporalmente al rostro en que ésta se hace *visible*.

El contenido específicamente sexual es, por supuesto, un ingrediente del amor heterosexual, pero sólo un ingrediente; quiero decir que, lejos de *consistir* el amor en sexualidad, ésta es únicamente una fase o momento de la realidad amorosa; su culminación en una dirección, pero sólo en una. Lo que se llama por antonomasia la «posesión» no es en realidad posesión de la persona más que cuando es amorosa; la relación sexual sin amor nada tiene que ver con la fusión o con la posesión personal. Por otra parte, ya vimos que estas expresiones metafóricas son relativamente inadecuadas, pues se refieren al modo de ser de las cosas: ni se puede —ni se quiere— la fusión con la persona amada, ni una persona puede ser «poseída». La sexualidad es *una* de las formas de proyección de una persona hacia la otra. Asumida biográficamente, ligada a las demás dimensiones de la vida personal, se convierte en uno de los elementos del argumento del amor. Lejos de ser un simple mecanismo biológico o psicofísico, la sexualidad, cuando es amorosa, tiene historia y significación personal; es la forma en que *acontece* dramáticamente, en la forma real que impone la estructura empírica de la vida humana, el enamoramiento de dos personas cuya manera de existir es la corporeidad.