

JOAQUIN XIRAU

Amor y Mundo

EL COLEGIO DE MEXICO

AMOR Y MUNDO

Primera edición, 1940

**Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico**

por

FONDO DE CULTURA ECONOMICA

Pánuco, 63

JOAQUIN XIRAU

Miembro de El Colegio de México

AMOR Y MUNDO

PREFACIO

El tema del amor es clásico. La vida íntegra de nuestro espíritu se desarrolla en un ámbito de amor. Si suprimimos el amor desaparece su historia. La literatura, el arte, la filosofía, la religión... la cultura entera que impregna nuestra alma, tiene su raíz más profunda y halla su última culminación en los anhelos de la vida amorosa.

Las dos piezas esenciales de nuestra estructura espiritual, la cultura greco-romana y la cultura cristiana, fundan su más alta dignidad en el cultivo de la conciencia erótica. Sócrates se declara especialista en amor. Eros impulsa y orienta la concepción de la vida del pueblo helénico. En el mundo cristiano, Dios es amor. De su fuente mana todo y todo retorna a Él. Es el principio y el medio y el fin.

Esta disertación pertenece, por tanto, a la tradición más auténtica de nuestra cultura y no aspira sino a poner alguna claridad en la descripción de aquello que hay de esencial en la conciencia amorosa en relación con la vida en que alienta y con el mundo que ilumina. En otros términos: se trata de esclarecer la función de la actividad amorosa en la percepción, el conocimiento y la estimación de las personas y las cosas que nos circundan, en la organización del mundo en que vivimos y en la orientación de la realidad y de la vida.

El planteamiento del problema en su plenitud nos llevaría a la discusión de las bases ontológicas de una concepción del mundo. No aspira a tanto este bosquejo. Evitaremos, por el momento y dentro de los límites de lo posible, toda cuestión propiamente metafísica... Plantearemos tan sólo algunas dificultades descriptivas previas a toda ulterior disquisición... Con esta limitación metódica, estos fragmentos podrán servir, acaso, de punto de partida y encuadramiento para nuevas investigaciones descriptivas y construir la base para la solución de los problemas a que hacen constantemente referencia.

El primer germen de este trabajo se halla en una conferencia dada en la Sorbona, en una reunión conjunta de las sociedades francesas de Psicología y de Filosofía, en el mes de enero de 1937. El contenido de la conferencia y los resultados de su discusión fueron publicados con el título de L'Amor y la Percepción del Valors en la Revista de Psicología y Pedagogía editada por el Instituto Psicotécnico y el Seminario de Pedagogía de la Universidad de Barcelona. El tema fué ulteriormente elaborado con mayor amplitud en las reuniones filosóficas de aquel Seminario. La obra que ofrecemos hoy al público es el recuerdo de una parte de los trabajos realizados allí. Por su carácter parcial deja abiertos algunos problemas de la mayor importancia. A ellos conduce y en ellos culmina la totalidad de su contenido. El capítulo ix, que substancialmente los recoge, constituye el término de esta obra y será el punto de partida de trabajos ulteriores.

I

EL AMOR PAGANO

LOS DOS REINOS

No es el amor, como podría acaso suponerse, algo originario y natural en el hombre. No todos los pueblos ni todas las culturas han sentido en el alma las intranquilidades, los anhelos, los fervores, las alegrías y los dolores que lleva consigo una vida impregnada de amor. El amor en su forma más vehemente en nuestros días, el amor apasionado entre individuos de distinto sexo, era todavía desconocido en Grecia. En Grecia y en Roma todo lo que traspasa los límites de la procreación o de la voluptuosidad natural era considerado como enfermedad, frenesí o locura. En realidad el amor, como fuerza dominante, propulsora e inspiradora de las más altas acciones en las esferas todas de la vida y especialmente en su proyección a la vida sexual, es un hecho exclusivo de nuestra cultura y aun en ella aparece en etapas tardías.

Sin aspirar a precisión alguna de carácter etnográfico e histórico, parece, en efecto, evidente que la atmósfera espiritual que constituye el fondo de todas las doctrinas y acciones de amor, se desarrolla en la comunidad de los pueblos que se extiende desde el Irán y la península Indostánica hasta los límites de las invasiones célticas de Europa y que en todas

ellas adquiere la forma de una doctrina religiosa mantenida por selecciones sacerdotales. Son los mitos del Día y la Noche, de la Luz y las Tinieblas de los persas y los celtas que, a través de los cultos órficos, resuenan todavía de un modo claro en la doctrina de Platón y en las herejías cristianas a partir del maniqueísmo.

3. Este fondo común de religiosidad, sobre el cual se destaca toda cultura amorosa posterior, nos ofrece un esquema constante: el alma, de naturaleza divina, se halla prisionera del cuerpo y de las formas tenebrosas de la materia. La caída del alma en el mundo de las formas transitorias lleva forzosamente consigo un anhelo de liberación, un afán insaciable hacia una esfera de luz. La concupiscencia, el amor carnal, el apetito de las cosas terrenas, se interpone constantemente entre el afán y su término, y mantiene al alma en una lucha que provoca el dolor y la angustia. De ahí resulta que la vida terrestre sea una constante desventura. Sólo la muerte es capaz de redimirnos del "pecado de haber nacido" y reintegrarnos a la Unidad luminosa. Así, el fin de la vida —su término y su designio—, es la muerte. El auténtico amor rechaza toda concupiscencia terrestre y nos eleva, por una ascensión gradual, por la muerte progresiva y deliberada de todo afán y todo deseo particular, a la esfera luminosa en la cual, mediante la renuncia a toda felicidad terrena, alcanzamos la verdadera y auténtica beatitud.

Tenemos, por tanto, de una parte, la polarización del mundo en dos reinos: el reino de la luz y el reino de las tinieblas. Y en este reino, transitorio y engañoso, el afán insaciable que nos proyecta hacia la luz.

Este anhelo sumo, jamás satisfecho, convierte constantemente el amor en dolor. A la aspiración continua corresponde un *padecer* constante que reduce el amor a pasión. La idea de una vida anhelante y una muerte liberatoria, de un deliquio doliente y un sufrimiento gozoso, de una vida que es muerte y una muerte que es vida, de una felicidad a conseguir, un dolor a padecer, y una muerte a trascender para llegar al goce plenario, revive constantemente en todas las formas del amor occidental, desde las más banales de la vida cotidiana hasta las estilizaciones supremas del arte o de la contemplación religiosa y mística.

Sobre este fondo confuso, religioso y práctico, exento de toda elaboración objetiva se destacan, al iniciarse las etapas reflexivas de la cultura occidental, doctrinas precisas que tratan de elevar a una comprensión racional el sentido de las angustias y los anhelos dionisiacos. Entre ellas, dos se revelan como culminantes y en algunos respectos radicalmente contrarias: la concepción helénica, que alcanza formulación más perfecta en Platón, y la cristiana, que se revela en las máximas evangélicas y halla su plenitud doctrinal en San Agustín. Una y otra, coincidentes en algunos aspectos, separadas, distintas y aun contrapuestas en otros, se imbrican y compenetran íntimamente —piénsese en *La Vita Nuova*— y forman conjuntamente la estructura íntima de todo aquello que en nuestra vida sentimos y entendemos significar al pronunciar la palabra amor.

Trataremos de discernir con precisión lo que pertenece a una y a otra de las grandes tradiciones amorosas; intentaremos definir el amor platónico —Eros—

y el amor cristiano —Charitas—; veremos, brevemente, la situación de la conciencia amorosa a la luz de la “ciencia” moderna. Previa esta discriminación, pondremos una descripción del amor utilizando las notas destacadas por cada una de aquellas tradiciones; y buscaremos, en una superación dialéctica, la unidad de su apariencia contradictoria e irreductible. Sin agotar este problema que puede ser, a nuestro entender, en la crisis del pensamiento actual, la base de una nueva Filosofía constructiva, indicaremos algunas aplicaciones de la doctrina elaborada a los problemas de la relación entre personas de distinto sexo y a la vida pedagógica.

DEL NO SER AL SER

El amor platónico, generalmente mal entendido, se basa, como ningún otro, en las creencias órficas y dionisiacas que llegan a Grecia como manifestación de los mitos comunes a la India, al Irán y a los cultos de los sacerdotes célticos. Como en ellas es el amor pasión, anhelo que trata de trascender lo que hay de bajo y fugaz en la vida y supone, por tanto, una concepción dual en la cual sea posible pasar de una vida transitoria e insatisfecha a una vida plena y beata.

¿En qué consiste con precisión este amor platónico que impregna profundamente la metafísica helénica y domina, a través de ella, al mundo greco-romano y una buena parte de la civilización cristiana?

Para convertir el amor en doctrina era preciso trocar el anhelo lírico y religioso en una arquitectura de ideas claras y distintas, y precisar en forma

racional la función del amor en la vida humana individual y colectiva, y en la evolución total del Cosmos, es decir, formular una Filosofía. Sólo si alcanzáramos un concepto claro sobre la posición del hombre en el mundo y del mundo entero en relación con la vida y el destino humano, será posible decir cuál es la función radical del amor.

En nuestro caso concreto se trata de ver, en primer lugar, cuál es el origen de la insatisfacción eterna del hombre sobre la tierra y del anhelo infinito que lo lleva más allá de sí mismo y de la realidad que lo circunda. En segundo lugar, cuál es el fundamento racional de este afán y por qué esta aspiración no es una mera quimera ilusoria, sino una noble realidad.

¿Qué es lo que hay en la realidad cotidiana que nos desespera y nos proyecta constantemente más allá de ella? ¿Por qué trata el hombre de huir de su presencia y trasladarse a un futuro infinito y a una eternidad que oriente el presente y defina el futuro?

El mundo que nos rodea y al cual consagramos los afanes de nuestra vida es, en su realidad polifónica y cromática, cambio constante. En ningún momento nos es posible asir fragmento alguno de ella ni mucho menos su totalidad y mantenerla unida en nuestras manos. Al intentar aprehenderla se escurre como el agua a través de las mallas. Todo cambia, pasa, transcurre. Al nacer empezaremos a morir y al morir empezaremos a nacer. Hay en la vida, muerte y en la muerte, vida (Fedón).

Con el tiempo y a través de los instantes cambian los colores y se matizan y aun el mismo color no es

en ningún momento idéntico a sí mismo. Si colocamos al lado de un papel blanco, un copo de nieve, una tela blanca... se desvanece el blanco. Uno se hace grisáceo, otro amarillento, otro azulado... Ninguno de ellos es enteramente blanco. Lo son más o menos. En alguna medida lo dejan de ser. Y lo que ocurre al blanco ocurre a cualquier otro color. Todo color se disipa en presencia de otro. "Los colores desmerecen." En parte alguna hallamos nada que pueda decirse con plenitud blanco ni negro, ni verde ni anaranjado. No sólo el color: toda realidad del mundo pierde su ser auténtico en presencia de otra análoga. Lo grande sólo es grande frente a lo pequeño. Frente a lo mayor lo grande se hace pequeño y lo pequeño grande en presencia de lo menor. Y como la serie de las magnitudes es infinita de nada podemos decir con rigor que sea grande o pequeño, ni alto ni bajo, ni derecho ni siniestro. Ni justo ni injusto, ni bello ni feo, ni digno ni indigno, ni fiel ni infiel. Nada es en sí y por sí. Todo anda fuera de sí. Todo es fugaz, transitorio, pasajero, evanescente.

¿En un mundo de esta índole cómo orientar la vida y otorgar un sentido a la existencia? Dondequiera que intente fijar los pies se desmorona el suelo. Si buscamos en la vida algo que la aliente y merezca una consagración entera y confiada no la hallamos en este mundo. Las cosas nos engañan. Se presentan como blancas, altas, bellas, justas o injustas y en realidad no lo son. Cuando nos dicen sí es no. O aun más estrictamente no nos dicen sí ni no. No podemos fiar en ellas. No podemos confiar ni aun en su negación, pues en su negación va también implícita una

afirmación. No nos revelan un ser ni un no ser. Son un ser que no es y un no ser que es. Su existencia se emboza y se esquivo. En parte alguna es posible sentar los pies.

Ante este espectáculo y en presencia de las necesidades ineludibles del espíritu humano, Platón, aleccionado por las enseñanzas socráticas y aun de toda la vieja tradición del pensamiento griego, se da por primera vez cuenta de un modo clarividente de que si bien las cosas y las personas cambian, ofrecen en su misma transitoriedad signos de plenitud. A través de las sombras pasajeras se desliza la luz. Si no fuera posible entrever algo permanente a través de la fulguración transitoria, ni tan siquiera tendría sentido pronunciar palabras y atribuirles una significación. El lenguaje supone que al decir sí digo sí y al decir no, no. Y puesto que hablamos y nos entendemos y coincidimos en la unidad de una significación y entramos en comunión mediante el diálogo y sabemos lo que decimos y distinguimos la veracidad de la mentira y la verdad del error, es evidente que en la palabra va implícita la luz y "la luz resplandece en las tinieblas".

A las unidades sutiles que nos permiten hablar y mantener la palabra y la unidad de la significación las denominó Platón visiones —*ideas*—. El hombre tiene la facultad de descubrir ideas —de ver visiones—. Sólo es posible, empero, que el visionario se convierta en vidente, en el sentido en que lo son el artista, el hombre de ciencia o el profeta, y vea, en efecto, tras las apariencias engañosas, necesidades inmutables, si las ideas tienen una realidad eterna más allá de la

apariencia transitoria y si las apariencias transitorias se asemejan más o menos a las ideas. Sólo puedo decir con verdad que algo es blanco o bello o feo o justo o injusto sin que en realidad lo sea plenamente, si sé previamente lo que son en sí mismas la Blancura, la Belleza y la Justicia y percibo, de otra parte, alguna semejanza entre ellas y lo que las apariencias del mundo me dan.

Esto supone, de una parte, un reino de luz en el cual las ideas brillan en toda su pureza y, de otra parte, una conexión entre aquel reino y las realidades transitorias entre las cuales se desarrolla la vida. Así, aunque las cosas del mundo no sean de un modo perfecto nada, son más o menos algo. Nada es blanco, pero las cosas blancas son más o menos blancas; nada es bello, pero las cosas bellas son más o menos bellas; nada es justo, pero las acciones justas son más o menos justas. Si no lo fueran en absoluto no podría en absoluto decir que lo son. Lo blanco aspira a ser enteramente blanco; lo justo, justo; lo bello, bello, sin llegar a conseguirlo jamás. Las cosas del mundo adquieren su realidad y su valor porque aspiran eternamente a ser, sin alcanzarlo nunca, aquello que las ideas eternamente son. Al aplicarles el módulo de las ideas, a cuya plenitud aspiran, las juzgo y las cualifico de acuerdo con su propia medida. Son lo que son en la medida en que lo llegan a ser. Un acto justo es verdaderamente justo en la medida en que realiza la justicia. Un hombre es un verdadero hombre en la medida en que realiza su esencia humana. Toda realidad lleva tácita la imagen de su propio ser. Su ser se le impone como una aspiración y un deber. En la ple-

nitud del propio ser se halla la propia perfección. La fórmula del oráculo delfico: "sé lo que eres", adquiere aquí la plenitud de su sentido.

Ahora bien: puesto que el hombre tiene, de una parte, la experiencia insatisfecha de una apariencia que le ilusiona y le engaña y, de otra parte, la visión precisa de una realidad que le ilumina y le aquieta, fácilmente se explica que la existencia humana se reduzca al anhelo de una vida que se pierde en la evanescencia del no ser hacia la plenitud luminosa que ya en la vida y tras la muerte, traiga con la plenitud del ser, la salvación. Este anhelo que no se funda en la negación de lo transitorio ni en la posesión de lo permanente, sino en la aspiración constante de lo fugaz a lo eterno, es lo que Platón denomina amor.

EL AMOR PLATÓNICO

El Eros helénico, estilizado y elevado a teoría en el *Fedro* y en el *Banquete*, se convierte en una pieza esencial de la constitución del mundo.

Para hacerlo posible una primera condición es indispensable. El afán insaciable supone un término al cual aspira. Es en Platón la forma suprema de la Belleza. En Aristóteles el pensamiento puro, la razón impasible que se piensa a sí misma —*neosis neoseos*—. En uno y otro la perfección absoluta en la absoluta eternidad.

Entre la unidad suprema del Ser y su negación en el puro no-ser se requiere, empero, un tercer término, un intermediario que establezca la conexión. Es la realidad del mundo en que vivimos, el reino de la

generación y la corrupción, de la vida y la muerte, en el cual todo es ya en algún sentido algo, pero, en su evanescencia, es al mismo tiempo la constante negación de aquello que es.

Sólo en la multiplicidad que deviene, en la movilidad y en el cambio, es posible el amor. Sin el movimiento que eleva constantemente el no-ser al ser y sumerge al ser en el no-ser no es posible deseo alguno, ni aspiración ni afán. Sólo es capaz de amor un ser que si bien de alguna manera es ya algo aspira a modificar su ser y a convertirse en algo superior.

Afirma Diotimia que el amor no es un dios como suponen los interlocutores del *Banquete*. Hijo de la Riqueza y de la Pobreza, no es un dios ni es un hombre. No es enteramente rico porque si lo tuviera ya todo no aspiraría a nada, ni es enteramente pobre porque la perfecta indigencia es la perfecta infecundidad. Porque tiene ya algo aspira a poseerlo todo y a proyectarse de una vida miserable a una vida plena. El amor no se halla ni en la perfecta eternidad ni en la perfecta movilidad. Es justamente la movilidad que aspira a la eternidad. No es un dios ni es un hombre. Es un *demonio* —un mensajero— que pone a los hombres en contacto con Dios.

El amor es la fuerza dialéctica. En su base se halla una contradicción intrínseca que aspira constantemente a superar. Mediante su esfuerzo, eleva las formas inferiores a las formas superiores de la existencia, lo que tiene menos ser y menos valor a lo que, en la plenitud del ser, halla la plena perfección.

De ahí los grados ascensionales del amor. La escala que resulta de ellos constituye el modelo de todas las escalas amorosas y místicas posteriores. Hecho de aspiración constante y de renuncia ascética es una *manía*, un *delirio*, un raptó indefinido de los sentidos y de la razón que conduce, en su término, a la aparición de un misterio: la revelación de la idea de la Belleza que se confunde, con la idea del Bien y de la Verdad, en la unidad suprema del Ser. Este delirio divino, locura y razón suprema, procede de la divinidad y eleva nuestra alma a Dios. Con todo rigor puede llamarse entusiasmo —endiosamiento—, puesto que nuestro ser transitorio participa mediante él en la divinidad.

De la pura movilidad fluyente y caótica hasta la forma del *logos* una serie de etapas purificadoras conducen a la revelación final.

Todo amor se funda en la inclinación dionisiaca y concupiscente que es la base radical de la vida. Es la inclinación y el apetito de los cuerpos bellos. Mediante él la belleza en su fulguración más rudimentaria es ya procreación y fecundidad. Común a los hombres y a las bestias, este primer grado del amor, aun aspirando a la perpetuación y a la inmortalidad, se pierde y se deshace en el devenir indefinido de la vida y de la muerte. Toda procreación lleva a la corrupción. El ser engendrado es al propio tiempo continuación y negación del genitor.

Pero en todos y cada uno de los cuerpos bellos hay implícita la forma de la Belleza. La Belleza genérica, en la cual participan y por la cual llegan a ser lo que son, se destaca en su pureza inmóvil a través de

los cambios temporales. En cada cuerpo individual entrevé el alma la forma de la belleza que lo impregna. Lo eterno se revela en la fulguración de lo evanescente. Los cuerpos bellos nacen, viven, mueren. La belleza implícita en ellos mantiene intacta su identidad. El esfuerzo, mediante el cual el alma pasa del apetito insaciable de los cuerpos bellos a la unidad incorruptible de su *forma*, constituye el segundo grado de la purificación erótica.

Eros insaciable no halla reposo, empero, en esta generalidad sujeta todavía a las vicisitudes de la realidad empírica. De la contemplación de los cuerpos bellos y de la belleza inmarcesible, implícita en su temporalidad, pasa al amor espiritual de las personas y ve en la belleza de las almas una realidad y un valor más altos. Si un alma bella se halla instalada en un cuerpo sin resplandor, la belleza corporal pasa a un lugar secundario. La mirada se orienta "hacia el vasto océano de lo bello y al contemplarlo engendra una multitud de bellos discursos y pensamientos nacidos de la inagotable aspiración hacia el saber" (*Banquete*).

Aun insatisfecho y en posesión de la fuerza y la grandeza adquiridas en la ascensión precedente, halla en los espíritus individuales todavía algo que participa en el devenir sin término. En ellos y por ellos aparece, en fin, la Belleza eterna, aspiración inagotable del amor. "Tras un lento ejercicio de depuración y elevación, tras la contemplación de las cosas bellas, una tras otra y en el orden preciso de su jerarquía, el espíritu en marcha hacia el término de la institución amorosa percibe una Belleza de una natu-

raleza maravillosa, aquella misma que era ya la razón de ser de todos los esfuerzos que la han precedido. Es una Belleza eterna que ignora la generación y la destrucción, el crecimiento y la disminución. No es bella desde un punto de vista y fea desde otro. No depende del tiempo ni de la relación ni del lugar ni de las circunstancias personales de la persona que la mira. No es posible imaginarla con ninguna de las características de un cuerpo ni como un discurso o un conocimiento, ni como algo que exista en un sujeto viviente en la tierra o en el cielo o en otra cosa alguna. Es la Belleza absoluta, en sí misma y por sí misma, eternamente unida a sí misma por la unicidad de la forma. De ella dependen y en ella participan todas las cosas bellas, sin que la generación y la destrucción de éstas la afecte en lo más mínimo ni produzca en ella la menor modificación. Quien ascendiendo bajo la influencia del verdadero amor empieza a percibir esta Belleza, no se halla lejos del fin" (*Banquete*).

La Belleza eterna se nos revela aquí como el motor último de todas las cosas que devienen y cambian. Todo aspira a ella en una conspiración inacabable. Eros es fautor y promotor de todo lo que de cualquier modo que sea pueda denominarse vida espiritual. La aspiración amorosa busca y halla en la realidad las ideas que la definen y la precisan. Por ella y en ella, la Belleza se nos hace presente y al proyectarse desde su cetro inmutable sobre la multiplicidad de las cosas, convierte gradualmente el Caos originario en una ordenación cósmica. Tal es la función de la Ciencia.

El término del amor no es, por tanto, la persona. La persona, el espíritu individual, es todavía un grado intermediario —una realidad demoníaca, no un dios—. No es un fin en sí misma. Es un medio para llegar a un fin. La Belleza pura, en su realidad impersonal e inmóvil, es el último término de todo afán. A partir de la fuerza dionisiaca nos hemos elevado a la serenidad de Apolo. La eternidad a la cual se aspira no se halla ni en las cosas del mundo ni en el ser anhelante de las personas, sino en el cuadro inmutable de las ideas y, en último término, en la Idea suprema que confiere al Cosmos su unidad y su dignidad. Por el *demonio* del amor se pone el hombre en contacto con las esferas más altas, se consagra incondicionalmente a su servicio y halla, en su contemplación, participación en la eternidad.

Tal es el esquema de la dinámica erótica en los diálogos de Platón.

EROS COSMOGÓNICO

Lo que en Platón es fuerza creadora de la vida espiritual, mediante la cual el hombre se hace inmortal en su obra y constituye una cultura apolínea y una objetividad espiritual, llega a constituir en Aristóteles y aun en el Platón del *Timeo*, el nervio central de la estructura del Cosmos y la fuente originaria de toda auténtica creación. En el más característico de los pensadores helénicos el amor adquiere función ontológica. "Dios mueve el sol y las demás estrellas por la fuerza del amor".

No se olvide que el movimiento creador se realiza en un mundo finito y limitado. Nada más contrario a los hábitos mentales del hombre moderno que esta concepción típicamente helénica. El Universo griego tiene una estructura recortada, constituida con piezas de contorno preciso, delimitada por líneas, superficies y planos, arquitectónica, cuasi-escultural. Todo reverbera en el ámbito de una arquitectura dinámica. Y dentro de ella toda delimitación es plenitud, toda definición, enriquecimiento y perfección. El *logos* se introduce en el Caos de lo indefinido y separa, delimita, define. Mediante la definición se destacan las siluetas individuales de las cosas, toma cuerpo la innumera riqueza de las realidades concretas y emerge prolífera sobre la oscuridad de la nada. Si suprimimos los límites la realidad se desquicia y se derrumba. Un ser sin límites —*apeiron*— es un puro irracional. No es posible ni tan siquiera pensarlo. Es inconcebible. Hostil a la actividad creadora de la dialéctica, desemboca y se sumerge en el Caos.

Dentro del cerco de la realidad el movimiento, en todas las formas, es producto de la atracción erótica. A diferencia de la Física moderna, para la cual se reduce a la constatación de un cambio de posición correlativa de dos cuerpos en la intersección del espacio y el tiempo, la Cosmología aristotélica considera el movimiento, en su aspecto más esencial, como una realidad creadora, generadora de realidades. *

* Distingue Aristóteles, como es sabido, varias especies de movimientos en íntima relación con las categorías del ser. Pero en todo caso es el movimiento el paso del ser de un

No se concibe una realidad inerte ni un espacio de dimensiones indiferentes. A ningún ser le es indiferente el movimiento o el reposo ni la dirección en que se realice aquél. Todo lugar tiene una cualidad específica. Todo ser un lugar adecuado. Todo lo que se halla fuera de su lugar se esfuerza anhelante por alcanzarlo. Y puesto que la perfección del ser se halla en el lugar más alto, el Cosmos entero, en su realidad total, se halla estructurado en una serie jerárquica de capas superpuestas, cada una de las cuales es, respecto de la anterior, plenitud y perfección y, por tanto, fuerza atractiva, aliciente, motor. Lo más bajo aspira a lo más alto y es movido hacia ello por la fuerza irresistible del amor.

La primera y más baja de las esferas se halla constituida por el lugar terrenal, en el cual el movimiento y la posición respectiva de las cosas depende de la múltiple combinación de los cuatro elementos y de la energía de las formas. El predominio de cada uno de ellos y su diferencia de densidad promueve una serie de atracciones y repulsiones y confiere a cada cosa su lugar natural. Las cosas pasan de un lugar a otro, se generan y se transforman, no en virtud de la inercia, que sería en el pensamiento de Aristóteles un puro contrasentido, sino por la atracción que ejerce sobre ellas el lugar que les corresponde y de las interferencias y obstáculos que hallan para alcanzarlo. Tal es la primera forma de la atracción erótica. Santo Tomás la denomina apetito —apetito natural y sensi-

contrario a otro y el movimiento en el lugar o translación no es de ello sino un caso particular: el cambio correlativo a la categoría de lugar. (*Física*, VI y VII.)

tivo—. Todo movimiento es apetito, aspiración, anhelo. Todo lo que se separa de su lugar anhela a volver a él y sólo si lo recobra, halla reposo.

Ahora bien: no hay movimiento alguno sin causa. Nada se mueve sin algo que lo mueva. La materia es pura pasividad. Todos los movimientos de la esfera terrena son promovidos por la atracción que ejerce sobre ella el cielo de las estrellas fijas a través del movimiento solar. El movimiento del sol proyecta sobre la tierra su radiación anhelante. Suscitados por ella se producen todos los cambios de este mundo imperfecto y perturbado: generación y muerte, procreación y corrupción. El apetito que lleva las cosas mundanas a la persecución de su lugar natural es, en realidad, un reflejo de una atracción más alta; la atracción de los lugares sobrenaturales en los cuales no existe ya ni lo alto ni lo bajo, ni lo ligero ni lo pesado, ni lo seco ni lo húmedo, ni imperfección ni impureza alguna. Es el reino de lo sobrenatural, gobernado por la razón. Las estrellas tienen espíritu y ordenan sus movimientos de acuerdo con leyes racionales. Las relaciones geométricas determinan, según número y medida, la perfección de su movimiento circular.

El movimiento de las esferas es, en fin, también promovido por la atracción erótica. El amor mueve las estrellas. Todo movimiento es signo de imperfección. Movimiento es aspiración. Y aspiración es carencia. La serenidad y la armonía de su movimiento es signo del más alto amor.

Las estrellas aspiran a la perfección suprema y se mueven en torno a ella. Es el pensamiento puro, pura

presencia, actualidad perfecta sin resto alguno de virtualidad perturbadora. Llenas de *logos*, las estrellas imitan y reflejan, en su movimiento armónico, el reposo imperturbable de la Razón.

La realidad divina del pensamiento puro —*noesis noeseos*— es motor y promotor de toda realidad y de toda movilidad. Su perfección le impide aspirar a nada. Puesto que todo lo mueve no es posible que lo mueva nada. Motor supremo, es por definición inmóvil. Todo cambio se realiza en el tiempo. Por encima del tiempo todo converge en la eternidad.

Eros engendra el ser. Todo paso del ser del no ser al ser, del ser potencial al ser actual, de lo inferior a lo superior, se realiza por la fuerza atractiva de las capas supremas de la existencia. La estructura entera del Cosmos surge de esta jerarquía de conspiraciones. La plenitud del Ser —que lo es al mismo tiempo de la Belleza, de la Bondad y del Bien— se constituye en Idea y fin supremo, centro de atracción del Universo todo. En pos de ella, las formas se ponen al servicio de las formas y los fines al de los fines. Entre el puro Caos inicial, para el cual, en el límite todo se reduciría a mera latencia —aspiración interminada, posibilidad sin realidad— y la Idea pura —plena actualidad radiante— el Universo es un organismo animado por el anhelo erótico. El progreso ascensional de los seres no es otra cosa que la gradual penetración del *logos* en la materia informe, promovido y logrado por un movimiento de amor. Eros se traduce en la eterna aspiración de las cosas hacia la Divinidad. Fuerza ordenadora y constructora, proyecta la realidad hacia una estructura cada vez más perfecta que culmina, a través del

orden matemático de las esferas, en la unidad del pensamiento ordenador. De ahí la interpretación averroísta de Aristóteles y su concepción de la materia eterna. El Cosmos físico, aspiración eterna, es la eternidad en la temporalidad.

Eros y *Logos* son dos aspectos correlativos de la misma realidad. El amor promueve el conocimiento. El conocimiento resulta del afán erótico y se apodera, mediante la ascensión dialéctica, de las esencias que estructuran la realidad. Pero, en el orden ontológico, *logos* ocupa el primer lugar. El delirio erótico es eterna insatisfacción, mediador y medio constante al servicio de un fin todavía no alcanzado. La esencia lógica es el único fin. Eros es un gran *demonio*. El *logos* se identifica con la Divinidad.

De lo dicho resulta que el amor queda, por definición, excluido de Dios. Dios no es erótico ni filósofo. Puesto que todo lo tiene no puede aspirar a nada. Su perfección suprema excluye todo anhelo. No es posible afirmar que el mundo es obra del amor de Dios ni tan siquiera cálculo de la mente divina. Es contradictoria y carece, por tanto, de sentido, la idea de un amor de Dios hacia las criaturas. Dios suscita el amor. Atrae con atracción suprema. No ama ni puede amar. Se limita a enamorar.

El amor, así concebido, excluye, por definición, la misericordia, la compasión, la simpatía. Nada más contrario a su movimiento ascensional. Frente a su poder constructivo son aquellos movimientos, en su trayectoria descendente, fuerzas disolventes, fenómenos de destrucción cósmica, perturbadores y caóticos.

Todo lo dicho culmina en una profunda paradoja. El mundo, siempre anhelante, nunca satisfecho, movido por un delirio que culmina en la revelación de un misterio, es en sí mismo estático. No se mueve. Es movido. No es activo, sino pasivo. No autónomo, sino heterónomo. Es el reino de las pasiones. La única cosa atractiva y poderosa es la eterna impasibilidad. El motor inmóvil, libre de toda pasión, es pura actividad. Fuente de todo dinamismo, dicta su ley a todo.

II

EL AMOR CRISTIANO

LA VIDA INTERIOR.—LA PERSONA

El mundo occidental, desde la aparición del Cristianismo, halla en los momentos culminantes de su evolución, en las crisis supremas donde aparecen nudas las raíces, un conflicto no resuelto que revela dos almas. “En el principio era el Verbo”, dice el Evangelio de San Juan. Es la palabra, el *logos* de la tradición helénica. Pero en las páginas del mismo libro se afirma que Dios es amor y el que permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él. El Amor y el *logos* son conjuntamente afirmados de Aquel que es la Verdad, el Camino y la Vida: *la somma sapienza e il primo amore*.

Esta serie de afirmaciones sobrepuestas son una escandalosa perturbación para el alma helénica que palpita en el corazón de nuestra cultura. Hecha de claridad, de precisión y de armonía, no le es fácil acostumbrarse a ver yuxtapuestas nociones tan contradictorias. Su arquitectura geométrica topa con violencia con la vitalidad desbordante del nuevo espíritu. Platónica o aristotélica, es para él ortopedia u obstáculo.

En las fórmulas del amor cristiano se invierten literalmente los términos de la relación clásica entre

el anhelo amoroso y la perfección a la cual aspira. Presididas por la jerarquía suprema de la *Charitas*, oponen a la dialéctica erótica, criterios de dignidad y de valor totalmente nuevos y en múltiples aspectos contrapuestos. La inversión tiene antecedentes en la cultura greco-romana —especialmente en la metafísica de las escuelas neo-platónicas—, pero no llega a su plena realización hasta la aparición del Cristianismo.

El amor cristiano y el amor helénico tienen un punto inicial de coincidencia. Ambos representan, en el mundo y en la vida, aquello que hace que la vida sea digna de ser vivida. Sólo por el amor es posible llegar a la clara conciencia de un destino humano. Pero esta función enaltecedora se realiza por caminos esencialmente diversos.

Aquella coincidencia fundamental halla su fuente en su raíz común. Parten ambas de la dualidad esencial, propia ya de las concepciones primitivas, entre un reino de tinieblas y un reino de luz, y de la necesidad ineludible de trascender las tinieblas de la vida transitoria para alcanzar en una vida plenaria la luz perfecta. De ahí que en ambas, y en la cultura posterior que resulta de su mutua y recíproca imbricación, se dé una correlación perfecta entre los temas del amor y de la muerte, de tal modo que es difícil hallar una narración de amor que no haga referencia a la muerte ni un tratado de la muerte que no se refiera de algún modo al amor.

Condición del amor es también la existencia suprema de una realidad absoluta y plenaria y el abismo correlativo de la nada que amenaza constantemente tragarse la vida en un proceso de pura disolución.

Pero la relación entre ambas, la vida y la muerte, la plenitud y la disolución, el ser y el no ser, cambian radicalmente, y con ello también la orientación del anhelo amoroso.

El hombre greco-romano logra establecer sobre un mundo confuso, dominado por lazos misteriosos e influjos recónditos, el reino de la objetividad y la razón. Mediante la claridad de la palabra impone condiciones a la realidad. Es preciso que cada cosa sea lo que es y delimite claramente su esencia inmutable. Mediante la división y la definición cada ser acota su cerco y destaca su perfil. Las cosas se precisan por su mutua y recíproca delimitación. Números, volúmenes, planos, líneas, formas e ideas, deslindan las realidades, las separan y distinguen. Distinguirse, empero, separarse, situarse una cosa frente a otra, es la esencia de la exterioridad. Un mundo objetivo es, por definición, un mundo "exterior". El espacio, la geometría, el número, la medida, convierten el mundo en un ámbito externo en el cual se levantan las cosas. Frente a este mundo vive el hombre como una cosa más, separado, definido, delimitado. Es la más noble de las cosas, la más alta de las formas, una escultura dinámica y radiante. Frente al mundo tiene simplemente la virtud de reflejarlo. A esto se reduce la función de la conciencia. El mundo se inscribe en ella como las letras en la limpia tabla de cera. Lo palpa como una mano. Lo refleja como un espejo. De ahí la preeminencia de la función especulativa. El más alto ejercicio de la vida humana consiste en especular —espejar—, recoger con pulcritud las for-

mas y las ideas que definen las cosas y determinar con precisión su perfil y su melodía.

Con el Cristianismo penetra en el ámbito de la cultura europea una dimensión de la realidad antes ausente. Frente a la objetividad de las cosas, se revela y se afirma la fuerza creadora del espíritu, la realidad viva y palpitante de la vida interior. La mirada normal, dirigida directamente sobre las cosas, se quiebra de pronto, se dirige sobre sí misma y en la propia intimidad halla un nuevo reino henchido de riquezas insospechadas.

Entre el mundo de las cosas y lo profundo de mi centro personal se interpone el caudal de sensaciones, sentimientos, ideas, afanes, impulsos, anhelos, angustias y esperanzas, resoluciones y perplejidades... que constituye el recinto profundo y misterioso de mi intimidad. El ámbito del espíritu, con sus galerías oscuras y sus recámaras luminosas, proyecta su temblor sobre la faz del mundo. La vieja arquitectura geométrica vacila, las aristas se ondulan, se sobreponen y esponjan los planos, pierden los volúmenes corporales su gravedad estática. Todo se penetra y se organiza en un dinamismo viviente. Las cualidades y los números, las formas y las ideas se convierten en término de la actividad espiritual. El calor del espíritu funde sus perfiles escultóricos como el fuego las formas materiales. Cera o hierro, las cosas del mundo pierden su consistencia propia y pasan a ser materia maleable de la actividad espiritual. La realidad tiende a convertirse en "objetividad" —proyección— en el sentido literal de la etimología latina. El espíritu proyecta

frente a sí la claridad luminosa de las ideas y crea un mundo. La objetividad es creación de la subjetividad.

Ahora bien: en la realidad del mundo exterior las cosas se concretan y se afirman por su recíproco deslinde. Cuanto más separadas mejor definidas. De ahí la concepción típicamente helénica del infinito negativo. A él se llega por la mera supresión de límites. Lo infinito es lo indefinido. Si un ser suprime gradualmente su delimitación concreta, disminuye el volumen de su propio ser y se pierde gradualmente en la multiplicidad de la nada. Así se diluyen las generaciones en el abismo del tiempo y las formas en el vacío del espacio. Sólo el *logos* divide y define y construye sobre el caos tenebroso la figura del ser. Todo lo perfecto es finito. La limitación es fuente de plenitud y perfección.

Con la aparición del espíritu cambian radicalmente las cosas. El espíritu define y delimita. Con ello ejercita una de sus actividades fundamentales. Pero su recinto es por definición ilimitado. Sólo metafóricamente es posible designarlo como recinto o morada. En rigor, su realidad es inconmensurable con las categorías del espacio. Su plenitud no tiene límites. En el reino del espíritu sólo lo infinito es lo perfecto.

A la realidad cerrada del mundo exterior opone una realidad abierta, una plenitud infinita. Frente al infinito negativo afirma, en lo infinito actual, la única realidad perfecta y, por lo mismo, inefable. El espíritu tiene la palabra. Pero es irreductible a ella. Fuente de todo *logos*, no cabe en el *logos*. En la realidad del espíritu, limitarse es perderse. Someter el espíritu a

límites es encerrarlo en las formas de la materia, restringirlo y amputarlo. Sólo en lo infinito se afirma. En su reino “toda determinación es negación” (Spinoza). El universo griego —número y medida, ideas y formas, verbo del espíritu— se limita a ser un instrumento al servicio de la plenitud espiritual.

No sólo esto: la estructura objetiva de la razón es por definición impersonal. La marcha progresiva del movimiento dialéctico va de lo subjetivo a lo objetivo, de lo individual y contingente a lo universal y necesario. Los individuos vivientes no son sino casos particulares, ejemplares y ejemplos de leyes genéricas que dependen a su vez de leyes más amplias y, en último término, de las categorías supremas de la razón. En un mundo de “cosas” exteriores toda perfección nos viene de fuera, de los límites que nos imponemos, de los ideales a que aspiramos. La *areté*, la virtud suprema, se adquiere sólo por la consagración a un ideal de perfección que se halla más allá de la vida humana. El hombre con minúscula no es sino el reflejo del hombre con mayúscula, el individuo de la ciudad (Platón).

Frente a la universalidad objetiva de las ideas el espíritu es individual y personal. El camino de la perfección no se halla ya en una ascensión dialéctica hacia una universalidad cada vez más alta, sino en la plenitud y el recogimiento interior. El ejercicio intelectual puede contribuir a ella. No la constituye. La vida individual no es un caso particular ni un ejemplo, sino una calidad original e irreductible; un tesoro intransferible, válido por sí mismo. La virtud no se halla en el limitarse, sino en el enriquecerse. No se enaltece

la vida por su consagración a los valores impersonales, sino por la entrega incondicional a las personas. No es la persona reflejo de entidad alguna sobrepersonal, ni el individuo de la comunidad. No hay más hombre que el hombre individual. La persona es la jerarquía suprema. Sobre la comunión de los espíritus sólo se destaca la persona suprema de Dios.

Entre el espíritu de Dios y el espíritu humano se interpone la realidad del mundo. El mundo en su totalidad, en su fluencia temporal y en sus formas eternas, no es sino la manifestación y la expresión de Dios. No hay una naturaleza propiamente dicha, independiente y autónoma. La realidad no es sino un momento transitorio entre dos polos de plenitud. Salida de la eternidad, vuelve a la eternidad. En el mundo y por el mundo se revela Dios al hombre. El mundo es un libro henchido de misterio, pero impregnado de la palabra de Dios. Ejercicio del hombre es interpretar el misterio del mundo para hallar en él la palabra luminosa. Es preciso interpretar el Libro como un mundo y el mundo como un libro y hallar en uno y otro su sentido inteligible.

De acuerdo con la tradición platónica, Dios es *logos*, verbo, visión, palabra luminosa. "En el principio era la palabra y la palabra estaba en Dios y la palabra era Dios. En ella se hallaba la vida y la vida era la luz de los hombres, y la luz resplandece en las tinieblas y las tinieblas no la han recibido." Sigue el dualismo fundamental entre la luz y las tinieblas, entre la plenitud del ser y el abismo de la nada. Pero "la palabra se ha hecho carne y ha habitado entre nosotros llena de gracia y de verdad" Dios se halla

en el hombre, la luz se incorpora a las tinieblas. “Y nosotros hemos contemplado su gloria como la gloria del hijo único venido del padre”.

Dios desciende al mundo. El mundo por sí mismo no asciende ni puede ascender a Dios. Sólo la gracia de Dios lo redime y lo enaltece. Por el espíritu de amor la palabra se encarna, toma cuerpo en la realidad, deja de ser idea impersonal y se hace vida palpitante —“el camino y la vida”— no ya en otro mundo, sino también en este. Por el amor, Dios se incorpora al mundo y el mundo se incorpora a Dios. Esta vida —“vida mortal o muerte vital”— participa en la eternidad (San Agustín).

Sólo adquiere sentido el Verbo si es palabra de amor. Dios es amor y por abundancia de amor crea, redime y sostiene el orbe en la plenitud de su ser. A partir de la plenitud divina —espiritual y personal— y de su libre decisión, el proceso entero del Cosmos es producto de una serie de resoluciones libres, divinas y humanas, y se engendra, se desarrolla, se levanta o se hunde, por la lucha incesante entre la fuerza creadora del amor y la fuerza destructora del odio. La creación del mundo es como la creación poética, libre y personal. Dios se revela en él en virtud de su libre voluntad. La caída del hombre es un acto personal y libre. Lo es también la encarnación del Verbo, la redención del hombre y el rescate del mundo. Lo es, en fin, la aceptación de la gracia o la rebelión irreductible mediante las cuales el hombre y el mundo se salvan o se pierden.

“DIOS SERÁ TODO EN TODOS”

La Cosmología platónico-aristotélica se quiebra en lo más profundo. La evolución del mundo se realizaba en ella de abajo arriba en un proceso que iba de lo múltiple a lo uno, de lo indeterminado a lo determinado, de lo infinito a lo finito, del no ser al ser. Verdad es que la Filosofía neo-platónica rectifica ya profundamente este orden dialéctico. Parte ya de la unidad primaria y la multiplicidad de las cosas, es el resultado de su actividad. Por un proceso de división y diversificación la unidad se deshace y se pierde gradualmente en el infinito negativo del espacio y del tiempo. Por un proceso inverso de sucesiva reincorporación revierte el mundo a su origen y se reincorpora a la unidad de lo absoluto. De ahí la profunda influencia de la dialéctica neo-platónica en la Teología y en la Historia Cristiana. Pero entre uno y otro hay una diferencia fundamental: la dialéctica neo-platónica es un proceso natural e impersonal, sujeto a leyes lógicas y ontológicas, universales y necesarias. La génesis del mundo cristiano es una Historia sobrenatural y personal, un destino dramático que se realiza en el reino del espíritu, y en virtud de la fuerza libre y creadora del amor.

El *Deus absconditus*, misterioso e invisible, se revela en la persona del hijo, Verbo creador. En el *logos* de Dios se hallan implícitas las categorías, las ideas y las formas, los géneros y las especies, simiente del mundo. Por la acción del Espíritu lo implícito en el *logos* se hace explícito. Surge la infinita multiplicidad del Cosmos. Las ideas y las formas, los géneros

y las especies, se despliegan en el curso del universo temporal. El mundo revierte en fin a su fuente originaria, "a su origen primero esclarecido", se reincorpora y se salva, mediante su retorno a la unidad. "Dios es el principio y el medio y el fin."

Presente en todo, todo es revelación e imagen de Dios, explicitación de su Verbo fecundo. Puesto que sin Dios nada de cuanto es sería, cuanto existe contiene en algún modo a Dios. "Dios llena cielo y tierra, sin fatiga lo dirige todo y lo contiene, sin carga. No se halla difundido en la mole del mundo, ni contenido en ningún lugar, sino todo en todo y todo en sí mismo y en todo lugar. Todo en el cielo, todo en la tierra, y en el cielo y en la tierra todo" (San Agustín). "Dios será todo en todos" (San Pablo).

Ello no significa la desaparición de la multiplicidad heterogénea en el seno de la Unidad indivisa ni la disolución de la riqueza infinita de las cosas. Ni aun en las interpretaciones más próximas al panteísmo se trata de un proceso de disolución, sino de reafirmación y salvación. Vuelto de espaldas a la Unidad de Dios el mundo se disipa en la multiplicidad de las cosas y en el infinito negativo, se tritura en fragmentos inconexos y se disuelve en el caos. Es el ser del no ser de que habla Platón. Pero el puro ser, unitario e indiviso, sin determinación ni cualificación alguna, sería a su vez también el vacío puro. El ser se reduce al no-ser y el no-ser al ser (Hegel). El proceso de reincorporación a Dios es un proceso de "deificación". El hierro fundido parece convertirse en fuego. El aire iluminado desaparece en la transparencia de la luz. Sin embargo, el hierro sigue siendo hierro y el aire,

aire. Por la incorporación a Dios detiene el mundo su proceso de disolución, vuelve a su centro, recobra su sentido, se vincula a la unidad, y en ella y por ella, se recupera, se reafirma y se afianza en una comunión de amor.

No es difícil ver en este breve esquema la clara manifestación del pensamiento dialéctico e histórico dominante en Occidente a partir del Cristianismo. El mundo greco-romano es esencialmente estático. Todo movimiento aspira a la trayectoria circular y en último término al reposo impasible. De ahí la idea del eterno retorno, la más cercana a la inmovilidad. Para el pensamiento antiguo no hay propiamente historia. La dialéctica histórica que inaugura el Cristianismo introduce en el proceso cósmico lo irreversible y lo irreparable. El hombre y las cosas se pierden o se salvan, de una vez para siempre y para toda la eternidad. La lógica del amor instaura, por encima de la ley de identidad y no contradicción, la realidad de un mundo fundado en la identidad de los contrarios. La eternidad se revela en el tiempo, y el tiempo participa de la eternidad. Aun los seres más humildes —el lirio del campo, la brizna de hierba— son criaturas de Dios y se salvan en Dios.

En este proceso grandioso, que va de Dios al mundo y revierte del mundo a Dios, la aparición del hombre tiene una función excepcional. El espíritu humano inaugura la historia sagrada del mundo y hace posible el retorno y la reincorporación. Tal es el misterio de su naturaleza —su miseria y su grandeza—. Tierra y polvo, tiene en su espíritu el soplo de Dios. Imagen de

Dios, en su intelecto se refleja el Verbo. En el estado pre-adámico conoce el hombre a Dios y todas las jerarquías que vinculan el mundo a su autor supremo. Todo se refleja en el espíritu humano. Puesto que tiene en sí el *logos* creador, posee virtualmente el mundo. Las ideas y las formas, la jerarquía de los géneros y de las especies —vertebración del Cosmos— se hallan en miniatura en la razón humana. El Cosmos se refleja en el Microcosmos, y puesto que el espíritu humano contiene virtualmente el Cosmos la salvación del mundo depende de la humana salvación. Dios necesita del hombre. El espíritu humano es indispensable a Dios.

Pero el hombre pierde, por el pecado, la espiritualidad y cae en la bestialidad. La soberbia lo desvincula y lo separa de la comunión del Espíritu y de la luz del Verbo. Cae en la multiplicidad del mundo y en el infinito negativo, en el cual, por la generación, la procreación y la corrupción se abisma en la nada. Desaparecido el intermediario —el *anthopos* de la tradición dionisiaca—, en el hombre y por el hombre, el mundo se pierde para Dios.

La tragedia del hombre y del mundo —la tragedia de Dios— es esencial al misterio de la realización y la revelación Divina. Para salvar el mundo Dios se hace carne, vuelve el Verbo al mundo, desciende al hombre el espíritu y con el espíritu la posibilidad de salvación. El drama de la Pasión convierte la muerte en Resurrección. Todo depende ya del hombre y de su libre resolución de aceptar o rechazar la gracia. Si la acepta, reconocido, salva su alma y con ella el

mundo. Si, soberbio, la rechaza se separa de Dios, se pierde indefectiblemente y el mundo con él.

En la plenitud de los tiempos el Universo entero, salido de Dios, vuelve a Dios. Del mismo modo que no hubo nada fuera de Él antes de la creación nada queda al fin fuera de Él. Desaparecida la materia, espiritualizado el cuerpo, transfigurado el mundo, todo vuelve al Espíritu y al Verbo. Por la comunión de los espíritus se une lo múltiple en lo uno. La multiplicidad de las personas rompe su carrera disolutoria y se vincula a su centro personal. El mundo incorporado al hombre por el espíritu y el *logos* se reincorpora al Padre. La vida humana forma en algún modo parte de la vida divina. “Somos Dioses”, dice San Pablo. La relación personal entre el hombre y Dios se realiza, ya en esta vida, por la comunidad militante del espíritu en la historia y de un modo total, en la plenitud de los tiempos, en la gloria triunfante de la ciudad de Dios.

LA SALVACIÓN POR LA GRACIA

Dios continúa siendo el *logos*. “En el principio era la palabra.” Pero así como antes el amor era función del *logos* ahora el sentido y aun la existencia misma del *logos* se halla en estricta dependencia del sentido del amor. Así, afirma el Evangelio de San Juan que “Dios es amor”. No ya que tenga amor. El amor no le sobreviene como una propiedad más o menos esencial. Lo constituye en la plenitud de su esencia.

No es posible ya que el amor sea hijo de la pobreza y de la riqueza. Nada tiene que ver con la

pobreza ni con el espíritu de ganancia. Es plena riqueza, la única verdadera y auténtica riqueza. Hijo exclusivo de la plenitud y de la abundancia, se identifica con la plenitud suprema. No es un *demonio*. Es la esencia de Dios.

De ello resulta que el amor, en su forma más estricta, sólo pueda predicarse de Dios. Dios es la fuente de todo amor. Por el amor de Dios son las cosas lo que son y participan en la comunidad amorosa. La creación entera es obra del amor divino. Dios crea el mundo por necesidad de su propia existencia. La plenitud suprema saca de su propia abundancia la realidad entera. El espíritu pletórico se derrama y al derramarse crea el mundo y lo mantiene. "Por la gracia de Dios soy lo que soy" (San Agustín). Si me falta la asistencia divina me desplomo.

No es ya Dios el pensamiento que se piensa, motor inmóvil e impasible, sino plenitud espiritual, fuerza vital y personal. El espíritu es amor y el amor es vida, vida suprema y creadora.

El amor de los hombres —la conciencia amorosa en todas sus formas— sólo es posible mediante la gracia que le otorga el amor de Dios. La dignidad no se alcanza por el esfuerzo ni es producto de una aspiración infinita, sino fruto de la plegaria. No se obtiene en una actitud esforzada, sino en una actitud arrodillada. No es capacidad de conquista, sino aptitud de recepción y reconocimiento. La gracia se derrama sobre nosotros. Es un don gratuito. Todo consiste en saberla recibir.

Cuanto soy lo recibo. Todo lo que doy me ha sido previamente dado. Mediante el amor penetra Dios

en la conciencia personal y se hace presente en la profundidad del espíritu. La gracia se convierte en un deber de gratitud. Así alcanza sentido la frase desconcertante y paradójica grabada en las puertas del infierno dantesco: el infierno, creado por “la divina potestad, la suma sapiencia y el primer amor”, es producto del amor divino. Cuando el hombre, por soberbia, aspira a la propia independencia, cae fuera de la gracia y se pierde en la nada.

El amor deja de ser fuerza ascensional, ascenso de los grados inferiores a los grados superiores del ser. La escala del amor platónico es esencialmente ascendente. La plenitud espiritual que el amor cristiano supone no aspira a nada ni pretende nada. Es casi siempre y en una u otra forma, descenso. Se vierte simplemente en torno y por este solo hecho impregna y transfigura cuanto toca. “De la abundancia del corazón habla la boca.” Por amor se hace Dios creador. Por amor baja a la tierra y se hace hombre entre los hombres, miserable entre los miserables y se somete a la cruz.

En la tragedia del hijo de Dios, hecho hombre por la carne y por la sangre, halla el sentido salvador y redentor del amor cristiano su manifestación más sublime. El Dios hombre es piedra de escándalo para los hombres y lo es precisamente porque vierte su amor sobre los seres más humildes —los niños, los débiles, los pecadores, los pobres de espíritu, los hambrientos, los sedientos...—. Desciende por amor sobre aquello que está más cerca de perderse y lo salva en virtud de su sola presencia.

Ello no significa una perversión de los valores, como lo creyó Nietzsche, ni degradación lacrimosa que sitúe en el centro de la vida un ideal lamentoso y decadente. Significa, acaso, todo lo contrario. No es el Cristianismo un vago sentimentalismo. Antes, al contrario, lo condena. Las páginas de los Evangelios respiran alegría, jovialidad, gozo, despreocupación. Aun la tragedia de la Pasión se halla coronada por una resurrección gloriosa. El amor no se dirige de un modo exclusivo a las cosas bajas y aun cuando lo hace, no las considera como tales, ni las propone como un ideal. No es degradación ni destrucción de valores. El amor es por sí mismo el valor supremo y la plenitud del ser. Sólo un espíritu pletórico, lleno de gracia y de verdad, es capaz de entregarse sin reserva y de verter su gracia redentora, sin distinción, sobre lo bajo y lo alto, lo rico y lo pobre, lo humilde y lo soberbio. Alto o bajo, todo se salva por la presencia del amor. El amor lleva a plenitud la escasez, la degradación a redención.

Así, la compasión y la misericordia devienen posibles y necesarias. Su dignidad sólo se explica en un mundo en el cual el reino del espíritu constituye la fuerza primordial y la naturaleza no es sino un islote sumergido en el océano de lo sobrenatural. En su inmensidad descende el *logos* sobre las tinieblas y las ilumina por la fuerza del amor. Todo el sentido y toda la dignidad de las cosas naturales es reflejo de la gracia. Quien posee la gracia la da y la da en la medida en que la ha recibido.

Y al hacerlo así, no hace sino obedecer a una necesidad de su propia existencia. La salvación no

se adquiere por la adquisición progresiva de riquezas. El espíritu y la gracia nos son dados de una vez. En posesión de ella, pletórico el recinto de la vida interior, derramarse, entregarse sin reserva, es un hecho natural. No hay en ello cálculo ni consideración alguna utilitaria. Quien vive se desvive. Quien tiene gracia da por gracia y con gracia, sin pedir en el dar, ni pensar en las consecuencias del don. "Quien busca la vida, la perderá. Quien niega su vida por amor, la ganará." Quien tiene poco conserva con usura sus migajas. La riqueza espiritual es pródiga de sus riquezas. En su libre espontaneidad opera una magnífica ignorancia de los fines. "Busca el reino de Dios y su justicia." Lo demás se le da por añadidura. Por el amor nos acercamos a Dios y participamos de su esencia creadora.

Nada más erróneo que atribuir al Cristianismo el origen de la actitud ascética que para afirmar la vida en otro mundo huye de éste y lo niega. Esta salvación por la fuga, aun en sus formas cristianas, tiene su fuente en las concepciones dualistas del Día y la Noche propia de las religiones primitivas y en una cierta interpretación del *delirio* erótico de Platón. El idealismo platónico, elevado a religión requiere, en efecto, trascender el mundo de las realidades evanescentes y proyectarse a la región de las ideas eternas donde, acaso, con la temporalidad, se pierde la personalidad. Sólo la muerte es capaz de revelar el misterio luminoso. En la tradición cristiana, por la inclinación amorosa de Dios sobre el mundo y por su presencia personal en él, la salvación se hace posible ya en este mundo. La vida terrena se santifica

y se transfigura. La “muerte de sí mismo” no es sino el comienzo de una vida nueva, de un nuevo género de vida que hace ya de este mundo, otro. El hombre se santifica en la comunión de los hombres por el solo hecho de practicar el mandamiento supremo del amor al prójimo y el amor a Dios. Aparece en la comunidad espiritual la idea del prójimo y de la multiplicidad de los espíritus idénticos en dignidad por ser hijos de Dios. La vida entera queda santificada. La revelación del misterio luminoso no exige ya la muerte. Se revela plenamente en la vida por la presencia de Dios en las criaturas.

La virtud suprema de los griegos —la *areté*— es en realidad soberbia, amor propio, afán insaciable del propio honor. Y por el honor, la muerte. Cada cual se salva, si puede, por la sublimación de la vida y la aspiración a la luz impersonal. En la actitud estrictamente ascética hay todavía un resto de esta vida separada y hondamente soberbia. Frente a este desprecio caballeresco por la vida y la comunidad, hay en el Cristianismo y en su actitud arrodillada, un respeto infinito y una profunda reverencia. Todo merece amor por el solo hecho de existir. Símbolo de esta actitud es “el hermano lobo” de San Francisco y la infantil alegría de toda la vida franciscana. No se halla el sentido de la vida en un progreso constante, ni en el enriquecimiento por la posesión de bienes “exteriores”, materiales o ideales. En cualquier momento de la vida individual o colectiva es posible hallar la plenitud y la perfección. Para alcanzarla no es preciso estar situado en lo alto. El más humilde puede realizar lo más alto. El más encopetado puede

vivir en la abyección. Lo mínimo deviene supremo. Basta para ello realizarlo en la comunidad del espíritu y el amor. El único pecado —el pecado contra el Espíritu— es la soberbia, el pecado de bastarse a sí mismo, separándose voluntariamente de la gracia y de la comunión en Dios.

De todo lo dicho resulta que la salvación es siempre rigurosamente personal y depende de la aptitud para la reverencia y la misericordia. El amor pagano busca la salvación en las ideas, en las estructuras impersonales de la razón constituídas en instancia suprema. El amor cristiano se dirige resueltamente al centro de la persona concreta. Las ideas se convierten en contenido del espíritu divino y su existencia depende del pensamiento que las piensa. Fuera de la subjetividad personal —divina y humana— y de la comunión de los espíritus, desaparece la realidad. La persona se sitúa en el centro y es eje del mundo. La intimidad deviene sagrario. Todo depende de ella. Nada alcanza sentido fuera del contacto con la experiencia personal. Al mundo como aspiración constante hacia esferas cada vez más altas y más puras substituye un mundo en el cual los seres se inclinan amorosamente unos sobre otros y convergen en la unidad de una suprema comunión.

ENTRE EL AMOR Y EL "LOGOS"

Y es que la nueva Vida que el Cristianismo introduce en Occidente nos viene a hablar de "cosas que no ven los ojos naturales del hombre ni oyen los oídos

naturales: de las cosas misteriosas reservadas a aquellos que aman a Dios" (San Pablo).

Un gran misterio promueve una profunda perturbación. Vida nueva o renovada, da nuevo sentido a las palabras y cambia fundamentalmente la significación del amor. "Tú estabas en mi interior y yo estaba fuera. Allí te buscaba y, en mi deformе fealdad, me apoyaba en las cosas más bellas que Tú has creado. Tú estabas en mí y yo no estaba en ti. Las cosas que no existirían si no existieses Tú, me mantenían fuera de ti" (San Agustín). Dios está en mí. Todo está, por tanto, por Dios, en mí. Sólo yo estoy fuera de mí, me desconozco y me pierdo, si me entrego directamente a las cosas, fuera de Dios.

De ahí que "todos los cuerpos, el firmamento, las estrellas, la tierra y sus reinos no valen el más pequeño de los espíritus, ya que éstos conocen todo aquello y a sí mismo y los cuerpos nada." "Todos los cuerpos juntos y todos los espíritus juntos y todas sus producciones no valen el movimiento de caridad. Esto es de un orden infinitamente más elevado" (Pascal).

Cambian ya para siempre los horizontes y las perspectivas de la cultura occidental. Las cuestiones "objetivas" se convierten en cuestiones "personales". Al diálogo substituye la comunión. Y toda verdadera purificación es confidencia o confesión.

La nueva vida tarda en hallar su formulación filosófica adecuada. Podríamos decir que no la ha hallado todavía. Las estructuras de la vieja Metafísica, mediante las cuales se intenta otorgarle un

sentido racional fracasan en su cometido. No resulta fácil mantener el principio del Dios-amor sin cambiar esencialmente el sentido del *logos* helénico. Lo intentaron San Agustín y otros padres de la Iglesia. De ellos procede en gran parte el esquema que acabamos de esbozar. El edificio cruje por todos lados. Menos fácil resulta todavía interpretar el amor evangélico —la *Charitas*— mediante la estructura del Eros greco-romano. Introducir el motor inmóvil en la Metafísica cristiana plantea dificultades que no es posible superar. Inmóvil e impasible, es exactamente todo lo contrario del amor.

En cierto sentido todo intento de estricta demostración del Amor comporta ineludiblemente su destrucción. “Demostrar” la existencia de Dios es suprimir a Dios en aquello que tiene de más esencial. Por eso la Metafísica cristiana, con gran consecuencia, afirma que sin la fe que se funda en la gracia, es decir, en la previa posesión del Amor, no es posible el ejercicio del *logos*. El Amor es anterior al *logos*. La ciencia presupone la fe.

La dialéctica del espíritu renovado choca constantemente con los esquemas de la vieja Lógica conceptual. La Lógica —la palabra— mata el espíritu y el espíritu rompe las mallas rígidas de la ley. Racionalismo y mística se oponen y se niegan. Sólo raramente y de un modo esporádico aparecen momentos de aparente superación. La contradicción llega a su momento culminante y adquiere conciencia plenaria de sí misma al iniciarse los tiempos modernos. Y desde aquel momento se hace cada día más urgente llegar

a la fórmula de una interpretación unitaria y coherente.

Para alcanzarla es lo primero enunciar de un modo preciso, y aun con exageración, los términos del conflicto y poner de relieve cómo las mismas palabras significan en uno y otro mundo cosas totalmente distintas. Es preciso no dejarse llevar por el espejismo de una fácil interpretación verbal. Podríamos decir acaso, en fórmula esquemática, que los antiguos miraban las cosas desde afuera. Los modernos, es decir, los cristianos, las miran desde dentro. Para los antiguos se trata de "cosas" y de relaciones entre "cosas". Para los modernos, de "personas" y de relaciones entre "personas". Desde fuera, las cosas aparecen claras, delimitadas, radiantes. Desde dentro, misteriosas e imbricadas, oscuras y deslumbrantes a la vez. Es la diferencia que existe entre una mirada en "superficie" y una mirada en profundidad. El mundo antiguo se compone de planos, líneas, superficies y cuerpos. El mundo moderno es una comunión de espíritus personales.

III

EL AMOR INTELECTUAL DE DIOS

LA RAZÓN INTELECTUAL

Antes de la aparición de la *nuova scienza* y de la nueva Ontología que es, a la vez, su principio y su consecuencia, el Ser y el Bien coinciden en la unidad orgánica del mundo. El bien es la perfección del ser. El mal no es ni puede ser otra cosa que la participación en el no-ser.

Esta concepción se halla de un modo más o menos explícito en toda la Filosofía anterior al Renacimiento y al racionalismo moderno. Es común al mundo cristiano y al mundo pagano, a Platón y a Aristóteles, a San Agustín y a Santo Tomás. Sólo se halla negada en algunas corrientes secundarias, en las cuales se encuentra ya preformada la mentalidad específicamente “moderna”.

La realidad es esencialmente heterogénea. Cada ser posee su propia peculiaridad. Cada cosa tiene su lugar natural y constituye una pieza esencial del Universo. Su lugar le atrae y provoca en ella un apetito irresistible. Es su naturaleza propia, su sentido y su finalidad intransferible, todo su ser y todo su valer. Es preciso que todos y cada uno de los seres ocupen su lugar. Si lo ocupan y en la medida en que lo ocupan, realizan su fin y reina en el Universo el

orden del amor. Si lo pierden o lo abandonan, la estructura armónica del mundo se disipa, se pierde o aun se disuelve. Su propia perdición repercute de un modo irreparable en el orden de la totalidad. Nada hay sin razón de ser. Sólo porque lo tiene, y en la medida en que lo tiene, puede decirse con rigor que es algo. Si lo pierde, pierde su sentido y su razón de ser y, por tanto, su existencia misma.

La realidad entera es esencialmente heterogénea y cualitativa. Los conceptos de la Metafísica y de la Física tienen un carácter teleológico y normativo, análogo a los de la ética y a los de las ciencias de los valores. Las formas "más altas" del movimiento, aquellas en las cuales el "apetito natural" adquiere la más alta dignidad, son las que pertenecen a los movimientos "circulares y rectilíneos", es decir, el movimiento de los cuerpos estelares movidos directamente por el amor de Dios. En oposición a los movimientos "celestes", los "movimientos terrestres" propios del mundo "sublunar" tienen una calidad inferior y subalterna. Existen fuerzas benéficas y fuerzas malignas, fuerzas que tienden a la perfección y fuerzas que conducen a la aniquilación.

El sentido y la orientación de las cosas resulta de la intención del *logos* animado por el amor. Mediante el *logos* adquiere cada ser su esencia, se sitúa en la jerarquía de los géneros y de las especies, se define y se perfila de acuerdo con su finalidad natural. Porque tienen su lugar natural, caen las piedras. El caer es para ellas una necesidad de su propia esencia. Se precipitan derechamente a su lugar porque en justicia les corresponde. El hombre razona porque

su lugar natural se halla en la esfera de la razón... Función de la ciencia es iluminar el logos implícito en cada cosa, su esencia irreductible, que se confunde con su destino y su fin. Al formularla no hace sino colocar cada cosa en el lugar que le corresponde, reconocer su función y su destino en el orden del Cosmos, fijar el ámbito de su destino y la esfera de su finalidad.

El Universo es una estructura orgánica, una totalidad unitaria en la cual las partes se hallan al servicio del todo y el todo al servicio de las partes. Su sentido total resulta de la conspiración de los afanes y los apetitos particulares y los anhelos particulares sólo adquieren sentido por su consagración a la unidad suprema del todo. Porque hay una unidad totalitaria de los seres, las cosas particulares adquieren la dignidad que les otorga la plenitud de su ser. Porque las cosas particulares tienen una dignidad y un valor, tiene la totalidad un sentido supremo y plenario. Todo se halla vinculado a todo. Todo es insubstituible e irreductible. Existe un Cosmos en el sentido más estricto de la palabra. Y puesto que en el Universo —*uni-versum*— el ser es el bien, todo está esencialmente bien. Así lo garantiza el orden del amor. Sólo el amor desordenado, el apetito torcido, es capaz de perturbar el mundo. Entregarse a ellos, es en el sentido literal de la palabra “disolución”, “perdición”, “disipación”.

Frente al organismo armónico que resulta de la unión coadyuvante del amor con el *logos*, se destaca la razón intelectual y plantea al mundo sus exigencias

perentorias. El nuevo ideal científico cifra su afán en el logro de la pureza de una contemplación intelectual exenta de toda perturbación sentimental y activa. Análoga aspiración se sintió ya en Grecia y dió lugar, en Jonia, al nacimiento del espíritu científico que es el alma de la cultura occidental. Sentida con vigor por alguno de los filósofos de la escuela de Elea, por el atomismo y el pitagorismo matemático, acaba por refugiarse en la suprema perfección del Dios aristotélico. Bajo el influjo de la Física matemática, la razón pura baja a la tierra y se sitúa en el centro de la cultura humana.

La norma de la inteligencia y de la verdad, erigida en centro de la vida espiritual, reclama, como la Matemática pura que le sirve de modelo, contención y rigor. Es preciso evitar la "precipitación y la prevención", exigir a la actividad intelectual, en todos y cada uno de sus pasos, plena evidencia, claridad y distinción, someter la realidad de las cosas a un análisis implacable hasta llegar a la obtención de elementos simples articulados por razones simples. Sólo así será posible someterlas a los mecanismos rigurosos del cálculo y aspirar a la dignidad científica. Es preciso someter el Cosmos a número y medida —de acuerdo con la vieja aspiración pitagórica—. Sólo lo que se sujeta a la articulación de las ecuaciones matemáticas ofrece garantías de verdad y, por tanto, de realidad.

Sólo el cálculo arroja claridad y distinción y por tanto, evidencia. Real es lo medible, lo mensurable. La *mensura* es el acto de la *mens*. Pero sólo es posible medir lo homogéneo. Es una regla elemental del cálculo. Toda operación matemática exige la homo-

geneidad de los datos. La agregación de realidades heterogéneas —sillas, flores, libros...— no dará nunca una suma. Las denominadas operaciones con números concretos responden, en último término, a una ficción. Damos por supuesto que las cosas que manejamos son iguales porque prescindimos de sus diferencias. No operamos en realidad con cosas concretas, sino con unidades sometidas a una abstracción menos radical. Podemos contar sillas, flores, libros..., porque damos por supuesto que todas las flores, todas las sillas, todos los libros, son iguales. Pero en su realidad concreta, no lo son. Sólo porque son diversos podemos decir que son varios. Su multiplicidad se funda en su individualidad. Para realizar la operación prescindimos de que son varios y los reducimos a unos, es decir, a unidades. Cualquier diferencia —de color, de tamaño, de perspectiva...— los haría diversos y, por consiguiente, heterogéneos, inconmensurables. Toda cualidad es, por definición, irracional.

La homogeneidad es una exigencia de la razón. Es la consecuencia inevitable de la aplicación consecuente del principio de identidad y de no-contradicción. Toda heterogeneidad es contradictoria. Sólo es posible pensar con claridad y distinción sobre números o sobre figuras, definidas por relaciones numéricas, mediante los métodos de la Geometría analítica. Para someter el mundo a la claridad del intelecto es necesario que ofrezca, en su realidad profunda, una estructura matemática o cuasi-matemática. El mundo físico es extensión y movimiento en la extensión. Y el

movimiento —la única realidad racional— se reduce al cambio relativo de lugar.

Y puesto que la realidad es idéntica e indiferente, nada le interesa, ni lo “alto” ni lo “bajo”, ni el movimiento ni el reposo. Puesto que no hay ni puede haber lugares distintos ni privilegiados el movimiento y el reposo son indiferentes y relativos. Es el principio de inercia y de relatividad. Lo que se halla en movimiento sigue en movimiento si nada se lo impide. Lo que se halla en reposo conserva el reposo si nada lo perturba. Movimiento y reposo son, en último término, idénticos e intercambiables. El principio de inercia resulta necesariamente del postulado de universal indiferencia.

El cambio es radical y decisivo. En un mundo de cualidades heterogéneas, con un sentido y una función propias, todo es personal e intransferible. Verdad es que los individuos se hallaban al servicio de una idea que los encuadra y les otorga una significación universal. Pero las leyes universales —especies, géneros, formas...— son formas y leyes de realidades individuales y los grandes compartimentos de la realidad tienen también, en su realidad universal, un perfil y una fisonomía personal. Cada grupo jerárquicamente organizado es también, de algún modo, una persona. En el mundo idéntico de la Física matemática todo es esencialmente intercambiable. Todo tiene el mismo valor y puesto que nada tiene valor propio, nada tiene, en el fondo, valor alguno. Todo es indiferente.

A un mundo en el cual todo era “interesante” sucede un mundo en el cual todo es “indiferente”. Lo

que no lo es, aquello que ofrece diferencias peculiares, anhelos o alicientes, no puede ser otra cosa que apariencia pasajera e ilusoria, ilusión o espejismo. Así lo prescribe la exigencia científica de universal inteligibilidad. Tras el universo antiguo y medieval y sus estructuras personales y orgánicas, se halla un mundo uniforme e idéntico: el mundo de la verdadera realidad —átomos, torbellinos, materia, energía...—. La antigua policromía tiene un transfondo gris y silencioso. Todos los lugares son idénticos. Todos los movimientos —naturales o espirituales— inferentes. Una sola e idéntica substancia constituye la verdadera y profunda realidad.

Contrastada por los progresos de la nueva ciencia —Copérnico, Galileo, Descartes, Huyggens, Newton...— la nueva concepción adquiere todos los caracteres de una verdad evidente.

TRES EXIGENCIAS

No sólo esto. Graves reflexiones de orden ontológico y teológico vienen a prestarle un vigoroso refuerzo. Una vieja idea, de hondas raíces históricas, cristianas y helénicas —San Agustín, Plotino...— se incorpora a la nueva mentalidad, la reajusta, la elabora y da lugar a las grandes metafísicas racionalistas de los siglos xvii y xviii. Desde antiguo se venía afirmando que nada se explica ni comprende sino por su referencia a la Unidad. Para que algo adquiriera sentido es preciso referirlo a la unidad del Cosmos. Así se reduce lo temporal a lo eterno y desaparecen las antinomias que resultan de la experiencia evanescente y

contradictoria. Toda contradicción, elevada al infinito, nos conduce a la unidad indivisa. Para alcanzar el ser implícito en la experiencia es necesario proyectar su multiplicidad temporal a lo infinito que anuncia. En él se halla la raíz de su verdadero ser. Toda limitación es negación. No es posible pensar racionalmente una realidad parcial. Por el solo hecho de serlo es contradictoria. Referida a la totalidad pierde su limitación y adquiere la plenitud de su sentido (Cusano).

Esta idea, íntimamente vinculada antes a la concepción orgánica del universo, se convierte, de pronto, en el instrumento más poderoso de su destrucción radical. Basta para ello pasar de la denominada *analogía y equivocidad* del ser a una concepción del ser *unívoco*, para la cual el ser no es otra cosa que puro ser. Las tradicionales “nociones transcendentales” se reducen a una. Esta transformación, de la cual es la Física matemática, consecuencia y principio, es la clave de la mentalidad específicamente “moderna” y la raíz de su fecundidad y de su desorientación.

Tres exigencias la cimentan: una exigencia física, una exigencia ontológica y una exigencia teológica. La Física exige homogeneidad e indiferencia —inercia, conservación—; la Ontología halla contradictorio y, por tanto, imposible el pensamiento de varios seres independientes: la Teología no permite concebir una realidad que trascienda a la divinidad.

No es posible, en efecto, pensar racionalmente más de una substancia. La substancia es, por definición, aquello que existe en sí y por sí. Ahora bien: estando toda realidad parcial contenida en otra de la cual

pende y depende, no puede decirse de ella que existe en sí misma y por sí misma, ni que, en realidad y en verdad, exista. No es una verdadera realidad. La substancia no admite duplicidad ni multiplicidad alguna. Toda realidad parcial se halla, por definición, contenida en una realidad total. Todo lo relativo depende de algo y en último término de todo. Es forzoso, por tanto, que la verdadera realidad sea única, y puesto que lo debe ser —así lo exige imperativamente la razón—, lo es.

Desde el punto de vista teológico Dios es la realidad suprema y, por consiguiente, la suprema perfección y el supremo poder. Sólo se puede decir de un ser que es, con toda verdad y realidad, si posee la perfección del ser. Es preciso, por tanto, abandonar la concepción cristiana —y aun la neoplatónica— según la cual el mundo es heterogéneo en relación con Dios, y supone imperfección y relajación. Un mundo fuera de Dios, degradado e imperfecto sería, en realidad, un mundo fuera del ser, es decir, un no-ser y, como tal, limitaría y destruiría al Ser. O bien estaría en Dios, en cuyo caso, Dios sería imperfecto en algo —en poder, en sabiduría, en justicia, en bondad...— o estaría fuera de Dios, en cuyo caso pondría un límite a Dios. Y un Dios limitado no es, por definición, un Dios. No es posible que Dios comparta la realidad con algo que le sea ajeno. No es posible afirmar nada fuera de Dios sin negar *eo ipso* a Dios. Así, o el mundo es perfecto y acabado y surge en perfección y por necesidad ineludible de la esencia de Dios, o es imperfecto, heterogéneo y limitado, en cuyo caso está fuera de Dios, limita a Dios y lo des-

truye. O Dios incluye el mundo como parte de su esencia plenaria o el mundo destruye a Dios.

Así, por razón metafísica y por razón teológica, por la simple aplicación consecuente del principio ontológico de la unidad del ser, nos vemos constreñidos a aceptar una realidad única y homogénea del tipo de la que demanda, para su horizonte limitado, la Física moderna y su aparato matemático. El Ser impasible —el Dios aristotélico— se convierte en la única realidad metafísica, en la substancia única del universo. Sólo pensando las cosas “bajo especie de eternidad” es posible ver en ellas aquello que las vincula eternamente al Ser. La realidad inmediata se modifica y cambia, ofrece apariencias y modalidades transitorias. Su misma transitoriedad las define como dependientes de algo que no participa de ella. Y puesto que no hay ni puede haber más que una realidad ni es posible pensar nada fuera de ella, es evidente que esta realidad infinita, absoluta y eterna, es lo único que, con verdad, puede ser denominado Dios.

LA ILUSIÓN ANTROPOMÓRFICA

Ahora bien: una vez establecida la unidad perfecta del ser, por las necesidades de la ciencia y los imperativos de la razón, la realidad entera del Cosmos se escinde en lo más profundo. Esta consecuencia paradójica es la fuente de los más arduos problemas. Tenemos, de una parte, la realidad física y la realidad ontológica de la cual es aquella un atributo, un aspecto entre otros muchos. Racional, impasible e

idéntica, en ella se halla todo el ser y la plenitud del ser. Es perfecta y eterna, natural y divina. De otra parte, la realidad aparente de las cualidades y los valores, henchida de apetitos y afanes, angustias y esperanzas, amores y odios. Subjetiva y ficticia, fugaz y espectral, no es sino la apariencia superficial mediante la cual la substancia se revela y reverbera. Jamás la oposición se había revelado tan neta. Apariencia y realidad se contraponen bruscamente. La realidad palpitante de la vida queda desposeída de sus más altas aspiraciones.

En presencia de esta dualidad no hay más remedio que vincular la segunda a la primera y demostrar por razones geométricas el mecanismo de su múltiple proliferación. Puesto que la vida y el mundo en que se desarrolla se muestra rebelde a los imperativos de la razón, hay que explicar la raíz de la ilusión y reducir el engaño a verdad.

Spinoza nos ofrece el modelo perfecto de este tipo de explicaciones ya incipientes en la antigüedad helénica —por ejemplo, en Xenófanes—. En ella se halla el esquema de todos los esfuerzos posteriores —desde los moralistas franceses hasta Freud—. La conciencia humana no se reduce a la actividad intelectual. Al lado de ella se despliega en una serie de actividades sentimentales y apetitivas. La vida es, además de contemplación y aun por encima de ella, acción. Y la acción se realiza a través de una serie de impulsos, afanes, propósitos, designios y finalidades. Ahora bien: la claridad del intelecto nos revela la verdad. Los afanes de la vida la encubren y la velan. Es preciso reducir el sentimiento y la pasión a la claridad del

intelecto, someter los movimientos del alma a una investigación racional, considerándolos como números, figuras y planos y deducir el universo entero según un orden matemático, por postulados, teoremas y corolarios.

Haciéndolo así, inmediatamente nos daremos cuenta de que el Universo cualitativo y orgánico que se revela en la vida inmediata y en el cual adquieren sentido las dos grandes concepciones clásicas del amor, no es otra cosa que una interpretación antropomórfica y, por tanto, falsa. El hombre proyecta sobre el universo el convoluto entero de sus afanes subjetivos, personifica la realidad y le atribuye tendencias y finalidades que sólo en la realidad humana se dan.

Así otorga el hombre al Universo una naturaleza análoga a la suya. Al ver en ella cosas que se adaptan a la consecución de un fin —los ojos sirven para ver, los dientes para comer...—, concluye que en la naturaleza nada se hace en vano y, en último término, nada que no redunde en su provecho propio. Todo se halla al servicio del hombre. Vano o nocivo es todo lo que lo rehuye o lo obstaculiza. De ahí el sentido de la Providencia. Si las cosas son medios al servicio de fines, y en último término de los fines humanos, no es posible que se mantengan por sí solas ni que hayan surgido en virtud de su sola eficacia. Es preciso que tengan rectores y promotores dotados de una inteligencia y una libertad análoga a la humana. Los dioses o el Dios de las tradiciones religiosas se ponen al servicio del hombre. Pero no lo hacen en balde. Obtienen, en cambio, el servicio incondicional de éste y su adora-

ción fervorosa. La fantasmagoría del mundo se halla orientada por Dios en provecho del hombre y a través de éste a su propio servicio y al provecho de su “deseo ciego y de su insaciable avidez” (Spinoza).

Verdad es que hallamos en la naturaleza cosas inútiles y aun nocivas, tales como enfermedades, tempestades, terremotos. No importa. Son producto de la cólera de Dios promovida por las ofensas humanas. Y a pesar de las protestas de la experiencia que nos ofrecen innumerables casos en que los sucesos afortunados se reparten sin distinción entre los piadosos y los impíos, el prejuicio permanece incólume. Los designios de Dios sobrepasan nuestra limitación y nuestra ignorancia. Prefiere el hombre confesar y mantener su ignorancia antes que deshacer su ensueño y buscar en la claridad de la razón la faz auténtica de la realidad.

Del desconocimiento de esta verdad se siguen los más graves errores sobre el problema de la perfección y de la imperfección, de los fines y de las causas, del bien y del mal. Así se afirma, por ejemplo, que nada es bueno o malo sino porque Dios lo quiere y lo quiere por designio libérrimo de su voluntad. Lo cual significa que la beatitud divina es caprichosa y mudable y que Dios mismo es una realidad contingente y deficiente. Supone, además, que la realidad del mundo podría ser distinta de lo que es y que así como fluye de Dios de una determinada manera pudiera no haber sido así, si así lo hubiera decretado su absoluta y omnipotente libertad. De lo cual se sigue que existe en Dios algo meramente virtual y posible, una limitación o imperfección del ser. En análogo error

se incurre cuando se afirma que Dios actúa sobre el mundo mediante la gracia y en vista de un fin, con el objeto de obtener el bien y la salvación de las cosas y, en último término, su propio bien. Afirmarlo así es negar una vez más el ser auténtico de Dios. Obrar con un fin o un propósito, en vista de un bien no obtenido, significa evidentemente carecer de algo, tener fuera de sí algo mejor que es posible alcanzar. Si Dios obra en vista de un fin es que anhela algo de que está actualmente privado y es, por tanto, en alguna manera impotente, imperfecto y deficiente. Lo cual es en definitiva la más evidente y explícita negación de Dios.

En verdad las cosas son como son con entera necesidad y total perfección y no han podido ser producidas por Dios de otro modo ni en otro orden que en la manera y el orden en que han sido producidas. Y han sido producidas en perfección soberana puesto que han surgido necesariamente de una Naturaleza dada y en un todo perfecto en el más alto grado de perfección.

Para conformarnos con la realidad es preciso que salgamos del punto de vista humano y nos situemos en el punto de vista de la Naturaleza y de Dios, abandonando todo antropomorfismo y considerando las cosas de un modo objetivo, desinteresado e impersonal. Entonces la realidad humana nos aparecerá como un caso particular de las leyes que rigen el Universo entero. Con ello caeremos en la cuenta de que no sólo es absurdo atribuir al Universo los designios que parecen regir nuestra vida personal, sino también de que,

aun en esta vida misma, su función es meramente superficial y resulta de un espejismo.

El engaño resulta del hecho de que el hombre, por virtud de su propia limitación, tiene conciencia de sus actos y no de las causas que los determinan. Conoce sus apetitos, sus afanes, sus deseos, sus voliciones. Los sigue o los rehuye. Y según lo haga se le siguen gozos o penas, glorias o castigos. Pero ignora las causas que los promueven y la ignorancia de las causas le llevan a pensar que no tienen causa. De ahí la absurda creencia en una facultad de libre arbitrio que decide de acuerdo con una deliberación orientada en un fin. Del hecho de que los apetitos y los deseos provean a la satisfacción de las necesidades se concluye que actuamos mediante ellos y que los fines determinan la acción. Con lo cual se invierte el orden de la naturaleza y se niega la relación causal. En realidad nada existe sin una causa determinada, nada que no se siga necesariamente de algo y de lo cual no se siga necesariamente algo. Si el hombre conociera las causas vería con evidencia que sus apetitos y sus deseos y las necesidades que satisfacen, derivan necesariamente de causas más o menos complejas, pero perfectamente inteligibles. Los fines que parecen promover sus afanes son producto de causas reales, pero ignotas. No porque las ignoremos es lícito negarlas. Función de la Filosofía y de la ciencia es romper el misterio, revelar las causas y deshacer la ilusión. Con ello se desvanecerá el sueño de la finalidad y de los efectos que la acompañan y aparecerá claramente el universo —incluído naturalmente el hombre— sujeto a las leyes eternas que gobiernan

impasibles su curso causal. Sólo es posible destruir el espejismo de la finalidad, fruto de la limitación del conocimiento, es decir, de la ignorancia, mediante la plenitud del conocimiento racional. Mediante su ejercicio implacable saldremos de la limitación que el punto de vista humano impone y nos situaremos en el punto de vista de la eternidad, es decir, del Universo y de Dios.

LA SUPREMA UNIDAD

Si esto es verdad —y así parece serlo puesto que lo afirma la Física matemática y lo confirman, de consuno, la Ontología y la Teología—, el Cosmos entero carece de sentido y la vida humana, con todos sus intereses y afanes, amores y odios, se reduce íntegramente a una ficción. La Naturaleza es indiferente a nuestros anhelos. Pierde la vida todo sentido transcendente. En realidad de verdad, puesto que todo participa en la perfección del Ser y es en su género perfecto, no es posible hablar de realidades inferiores ni superiores. Nada es mejor ni peor, ni el placer que el dolor, ni lo bello que lo feo, ni el “bien” que el “mal”.

Sin embargo, el amor aparece todavía como suprema radiación de la vida humana. Pero en una forma totalmente nueva. No es ya delirio anhelante ni inclinación reverente y arrodillada. Después de lo dicho no es ya posible que la suprema dignidad se halle en nada que, de cerca ni de lejos, tenga que ver con los movimientos propios de la vida sentimental o emotiva.

Fácilmente se comprenderá que el amor en sus formas tradicionales pierde todo sentido o lo adquiere

subordinado y subalterno. Con el racionalismo moderno el Dios aristotélico baja a la tierra y el mundo adquiere la impasibilidad de Dios. La realidad deja de ser aspiración incesante y se convierte en eterna presencia. La vida emocional no es sino una etapa confusa, un conocimiento rudimentario y oscuro que es preciso iluminar mediante el ejercicio del intelecto. Nada hay de irreductible en ella ni en las perspectivas de los valores y de los fines, de la caridad y de la gracia, no es sino la apariencia confusa de la realidad que nos revela. Fruto de la imaginación, el mundo racional.

No se olvide, sin embargo, que la perfección existe y no consiste en otra cosa que en la plenitud del ser. Esto, que se aplica sin restricción a la plenitud del Ser supremo conviene también, naturalmente, dentro de su esfera, a cada uno de los seres limitados. En todos y cada uno de ellos no es la perfección otra cosa que la propia afirmación. De ahí la noción estoica de acción y pasión. Activo y, por tanto, perfecto es un ser en cuanto se afirma en su ser. Pasivo y por ende imperfecto, en tanto que es influído, modelado, contrahecho y limitado por la acción de fuerzas exteriores, extrañas a su propia esencia. A mayor afirmación mayor perfección. A mayor pasión mayor deficiencia. Límite de la pasión es la propia aniquilación.

Aplicada esta doctrina a la naturaleza humana, racional por esencia, resulta claro que en el hombre es pasión todo lo que traspasa los límites de la razón. Activo es sólo en cuanto se entrega incondi-

cionalmente al ejercicio de su actividad racional, es decir, a la inteligencia de la naturaleza de las cosas mediante ideas claras, distintas y adecuadas. Mediante ello afirma su ser propio y se acerca a la perfección del ser. El conocimiento inadecuado y confuso es esencialmente pasión y por consiguiente limitación y esclavitud. Sólo en el ejercicio del intelecto es posible hallar el bien, el pleno goce, la beatitud y la libertad.

En este punto adquieren nuevo sentido las viejas nociones confusas de libertad y de finalidad, y es posible llegar a la superación definitiva de la antinomia entre finalidad y causalidad, libertad y necesidad. Los conceptos, en apariencia contradictorios, de amor propio y entrega, orgullo y reverencia, animosidad y generosidad, se elevan a la unidad indivisa de una sola y suprema afirmación.

En efecto, puesto que es norma del hombre la ley universal y necesaria del intelecto, sólo existe para el hombre libertad y autonomía mediante la sujeción a la propia ley. La libertad es la autonomía, —liberación, purificación de las pasiones—.

El fin del hombre es su propio bien. El bien propio del hombre es la afirmación de su naturaleza racional. Pero la razón exige la explicación del mundo mediante la claridad del intelecto y sólo se llega a la claridad intelectual mediante la reducción de las cosas a sus verdaderas causas y a través de la cadena de las causas, a la causa única de la cual dependen y en la cual consiste todo su ser. Sólo llega el hombre a su verdadero fin cuando consigue substituir por razones inteligibles el finalismo superficial de la imaginación. La finalidad humana se confunde con la necesidad causal.

Así, la propia afirmación, que es en el hombre, como en todo, la perfección suprema, no es otra cosa que el ejercicio de la actividad racional, libre y necesaria. En ella reside su centro, su bien y su fin. La afirmación de sí mismo, la *animositas* —concordancia y superación de la alegría animal con la autonomía y la dignidad racional, respeto de sí mismo, amor propio y orgullo—, no consiste en otra cosa que en la inteligencia de las causas. E inteligencia es objetividad, abandono incondicional al objeto, pura especulación desinteresada. En la propia afirmación va, por consiguiente, implícita la propia negación, la negación de las diferencias y de los caprichos individuales, de todo egoísmo partidarista, de todo capricho o arbitrariedad subjetiva. Afirmarse es entregarse a las cosas mediante el intelecto, comprenderlas en su propio y objetivo ser, vivir en ellas y por ellas, vivir en la razón y por la razón. Entre la animosidad y la generosidad no sólo no hay conflicto, sino que se confunden en la unidad de una misma esencia. Toda auténtica animosidad es, en el hombre, generosidad.

Tal es el amor, el amor intelectual de Dios. Por el intelecto se identifica el hombre con la Razón que es el ser de las cosas y la esencia de Dios. En el ejercicio del amor —en la entrega del propio ser y la universal comprensión— llega a la piedad suprema, afirma su libertad y su destino y comulga en la unidad suprema del Cosmos.

El amor no es otra cosa que la afirmación de la razón. Para el hombre —ser racional— afirmarse a sí mismo es afirmarse en el intelecto. La tendencia del ser a afirmarse en el ser se traduce en la entrega

incondicional a la razón que nos define. Afirmarse es negarse, negarse en la individualidad empírica y evanescente y afirmarse en la universalidad del intelecto. Mediante el ejercicio de la razón desaparece lo individual, particular y contingente, en el hombre y en las cosas y ante ella se revela la auténtica faz de Dios —*Deus sive Natura*—. El amor se identifica con el ejercicio del intelecto.

PASO AL NATURALISMO

En el momento culminante de la cultura medieval —en Santo Tomás y en Dante— las dos grandes concepciones clásicas del amor —el amor pagano y el amor cristiano— confluyen en una síntesis poética, teológica y metafísica que es al propio tiempo su culminación y el principio de su quiebra. Así reunidas las halla el racionalismo y no tiene, por tanto, necesidad de atacarlas en sus raíces peculiares y específicas. Bástale cavar su raíz común finalista, cualitativa y orgánica. Con las grandes síntesis del siglo XIII se hunden ambas a la vez. Y se hunden precisamente en aquello y por aquello que tienen de común. Ambas se hallan esencialmente consagradas al enaltecimiento y la dignificación de la naturaleza humana y para conseguirlo, en formas diversas y aun opuestas, requieren y reclaman el concurso dialéctico de lo alto y lo bajo, lo inferior y lo superior, cielo y tierra, pecado y redención, muerte y resurrección. Lo temporal aspira y participa en lo eterno y lo eterno se revela y resplandece en lo temporal. En una y otra, la historia del mundo se reduce a una historia de amor.

Tras la crítica racionalista todo se reduce a lo uno y lo mismo. Se colma el abismo entre la idea y la realidad, el saber y la presencia. La extensión y el movimiento en la extensión, cuya disciplina rigurosa revela su perfecta inteligibilidad, es un aspecto de la realidad divina. La Metafísica, concebida de acuerdo con el modelo de la Matemática, es la más pura y la más perfecta consagración a Dios (Malebranche). La aspiración a la unidad racional llega a su culminación más alta en los grandes sistemas de Spinoza y de Leibniz. Dios no es autor de su propio entendimiento. Las ideas gobiernan la divinidad. El mundo es el cálculo de Dios. Dios es el matemático supremo. Tal como Dios lo calculó así es el mundo. El mundo no es obra del amor de Dios, sino cálculo de la mente divina (Leibniz).

Sin embargo, el mundo que se revela en los grandes sistemas racionalistas, conserva todavía el esplendor y la dignidad de las viejas tradiciones metafísicas y religiosas y aun las llevan, en algún respecto, a su última culminación, puesto que lo elevan todo a la dignidad suprema. No desaparece lo superior, sino precisamente lo inferior. Todo, sin distinción, es perfecto en su género. El hombre adquiere la dignidad desde antiguo reservada a la naturaleza angélica. Así resulta del "amor intelectual de Dios" de Spinoza y del optimismo radical del sistema de la "armonía pre-establecida". En la *Ética* de Spinoza, por ejemplo, *more geometrico* concatenada, anhelante y contenida, im-
pasible y ardiente a la vez, todo respira la gracia divina.

Ahora bien: de identificarlo todo en lo supremo a identificarlo todo en lo mínimo no va más que un paso. Si todo es, en el fondo, idéntico a sí mismo, basta cambiar el acento y la perspectiva y, sobre todo, la actitud emocional, para pasar del todo a la nada.

Así el idealismo moderno, nacido del contacto del racionalismo griego con las exigencias más íntimas de la espiritualidad cristiana, se escinde en dos corrientes distintas y en una gran medida contrapuestas. Ya en el agustinismo, que informa en gran parte la concepción cristiana del mundo, es fácil distinguir dos tendencias constantemente presentes y en trance de difícil conciliación: la experiencia de las verdades religiosas, que conduce a las concepciones de los grandes místicos y a Pascal, y la doctrina neo-platónica de las verdades racionales que desemboca en Descartes y en el ontologismo racionalista. Pero éste, a su vez, evoluciona de una parte, a través de Goethe, hacia las grandes síntesis de la Filosofía y de la cultura romántica —basta para ello henchir de dinamismo sus elementos dialécticos—, y conduce derechamente a los problemas que constituyen el objeto de la segunda parte de este esbozo. Se manifiesta, de otra parte, en las exigencias de un intelectualismo positivista cuyo término final es la disolución del mundo y la desorientación radical de la vida.

“Nuestro siglo, dice Kant, es el verdadero siglo de la crítica: nada puede escapar a ella. En vano la religión con su santidad y la legislación con su majestad, pretenden substraerse a ella; no hacen sino excitar justos celos y pierden todo derecho a aquella sincera estima que la razón confiere a lo que ha podido soste-

ner su libre y público examen.” Contra los postulados de la Metafísica racionalista se levanta una vez más la exigencia metódica de la ciencia positiva. La Filosofía natural de Newton proyecta su radiación sobre la totalidad del saber científico. Es preciso llevar el análisis cartesiano hasta el fin. Librada la razón en sí misma, no tarda en llegar a la rigurosa formulación de lo que se hallaba ya implícito en sus postulados iniciales.

El Universo entero pendía de Dios. Su realidad absoluta condicionaba toda existencia particular. Sólo la realidad de Dios hacía posible y pensable la realidad de la naturaleza. Pero, como lo advirtió ya Leibniz, la realidad de Dios —y el argumento ontológico en cuya prueba se funda— no tiene, a su vez, otro fundamento que la afirmación rigurosa de su posibilidad ideal. Y el intento de deducir lo real de lo posible no deja de ser nunca una operación ideal e imaginaria mediante la cual no es posible llevar nada a la real y efectiva realidad. No son lo mismo cien *talers* imaginarios que cien *talers* reales. No es legítimo pasar de lo ideal a lo real ni concebir el paso al Ser absoluto y necesario si previamente su idea no se halla en condiciones de ofrecer el testimonio directo de su realidad. Las grandes disciplinas que la Metafísica racionalista se había permitido calificar de racionales —la Teología racional, la Psicología racional, la Cosmología racional— carecen de cimiento. Destituída la Metafísica de su magisterio, no nos queda otra cosa que la ciencia positiva y la Filosofía que sea posible fundar en ella.

Desaparecida la presencia de Dios queda el mundo decapitado. El Universo spinoziano pierde su reverberación divina.

Sin embargo, puesto que el análisis racional se desarrolla en la matemática hasta el infinito con evidencia propia y penetra, mediante la ciencia física, en la entraña de lo real, no hay motivo alguno para desconfiar de la eficacia de la razón. El Universo excede constantemente nuestra capacidad racional, pero se revela apto para ser penetrado por ella. Borrado del mundo el resplandor divino pasamos derechamente del panteísmo al naturalismo.

El sentimiento fundamental de toda Filosofía teológica o metafísica consiste esencialmente en concebir todos los fenómenos, cualesquiera que sean, como análogos a los fenómenos de la vida, los únicos conocidos por un sentimiento inmediato. Frente a ella invoca Comte la objetividad de la Astronomía para poner de relieve el cambio necesario en la idea que el hombre se forma de las cosas y de sí mismo, de acuerdo con las exigencias de la Filosofía positivista.

Alentado por el éxito de las teorías evolucionistas de la vida, que someten el desarrollo de las especies a las condiciones físicoquímicas del universo, llega el naturalismo a sus consecuencias extremas. El panteísmo spinoziano se convierte en un monismo opaco. El mundo es una máquina gigante que sólo de un modo temporal y en sus partes menos esenciales, llega a la producción de lo espiritual. Lo orgánico y vivo —y las concepciones antropomórficas que constituyen su elaboración culminante— surge esporádicamente en un momento de la historia solar y persiste en tanto sub-

sisten las condiciones físicoquímicas que hacen posible y necesaria su existencia. No se dió en la tierra mientras ésta estuvo en ignición y dejará de existir cuando se enfríe o sea destrozada por la embestida de un astro. Lo único persistente son las fuerzas del mundo exterior, más consistentes que el sueño fugitivo de la conciencia. Los únicos valores de eternidad son las leyes de la conservación de la materia o de la energía, es decir, en el fondo, el principio de causalidad.

Así, el pasado y el porvenir son calculables en función del presente. “El conocimiento de la Naturaleza se puede imaginar en un punto en que el proceso universal del mundo fuera representado por una fórmula matemática única, un solo e inmenso sistema de ecuaciones diferenciales de donde derivarían en cada momento la dirección y la velocidad de cada átomo” (Dubois Raymond). “Una inteligencia suficiente, conociendo las propiedades de las moléculas de la nebulosa primitiva, hubiese podido predecir, por ejemplo, el estado de la fauna de la Gran Bretaña en 1868, con tanta certeza como se dice lo que ocurrirá al vapor de la respiración en un frío día de invierno” (Huxley).

IV

EL AMOR Y LA CIENCIA POSITIVA

DISOLUCIÓN DEL AMOR

Desde este momento el amor, como todos los fenómenos de la naturaleza, deberá ser únicamente considerado desde el punto de vista de la ciencia positiva y mediante los métodos que acreditan y garantizan los progresos de ésta. Y claro es que si tratamos de reducir a ciencia el fenómeno del amor será preciso que la ciencia que lo considere sea una ciencia de la vida. La Biología en su más amplia acepción —la Fisiología y la Psicología— toma para sí la tarea que estuvo antaño reservada a las grandes concepciones religiosas y metafísicas. El amor en todas sus formas, sagradas o profanas, ha de ser explicado de un modo preciso y concreto, mediante los métodos de la ciencia natural.

Puestas así las cosas, es evidente que la ciencia positiva, ante la realidad de este fenómeno radiante y misterioso, no puede proceder de otro modo que ante los demás problemas de la naturaleza. Ahora bien, las ciencias —la Mecánica, la Física, la Química...— ante la multiplicidad de los fenómenos que consideran, tratan de reducir, mediante un análisis riguroso, lo complejo a lo simple, lo imbricado y misterioso a lo claro y distinto. Mediante una discriminación precisa separan cuidadosamente los elementos

simples de la realidad y tratan luego de recomponer, mediante la claridad de los elementos así separados, la totalidad que los integra. Mediante este procedimiento de iluminación interior lo que aparecía opaco y misterioso resurge luminoso y transparente.

La Física reduce la multiplicidad abigarrada de la naturaleza a unidades irreductibles —átomos, torbellinos, electrones, campos de fuerza...—. La Biología, frente a la multiplicidad de las formas, acciones, e instintos de los seres vivos, aísla los elementos idénticos que constituyen su soporte —células, mensajeros, hormonas...—. Del mismo modo, la Psicología, ante la complejidad de los sentimientos, afanes y alicientes de la vida espiritual, intenta reducirlos a la unidad de los elementos que los componen. La vida representativa se reduce a una complicación de sensaciones elementales, la vida sentimental y activa a la resultante de una composición de fuerzas elementales —sentimientos de placer y dolor, afán de poder, libido...—. Y en un análisis más consecuente o más agudo, las segundas se reducen a las primeras o las primeras a las segundas. Así surge, primero, el asociacionismo y, mediante una penetración en las capas más profundas de la vida espiritual, el psicoanálisis en todas sus formas. Todos los alicientes y los afanes de la vida espiritual se reducen a marionetas movidas por los hilos sutiles y poderosos de fuerzas más profundas, elementales y monótonas.

En lo que respecta al amor no sólo los fenómenos de la vida intersexual y de la relación entre personas, sino también aquellos que dan lugar a las más altas manifestaciones de la vida de la cultura —el amor a

la ciencia, el amor al arte, la adoración religiosa o el éxtasis místico, no son sino el resultado de una serie de mecanismos —que no es este el momento de describir— mediante los cuales, los impulsos poderosos que dominan las zonas profundas de nuestro ser llegan, a través de una serie de etapas de represión y sublimación, a la producción de una luminosidad radiante, pero superficial e inoperante. Existe en lo profundo una capa misteriosa y oscura y aparece en la superficie una fosforescencia insignificante —un epifenómeno— que ilusiona la vida. El amor y todas las ilusiones que alienta es mera ilusión, producto de una fuerza avasalladora de la cual emerge y en la cual se abisma. Y la fuerza libidinosa o el afán de poderío no es, a su vez, sino la manifestación específica de una energía más profunda, cósmica, que mueve y promueve la totalidad de las cosas.

Así, cuando la ciencia positiva ha tratado de someter a su dominio y explicar el fenómeno del amor, ha ocurrido algo que era realmente de prever. Al aplicar el escalpelo del análisis racional al amor platónico, al amor cristiano o al amor romántico que resulta de su interpretación moderna, su realidad fundamental, nervio del Cosmos, se ha desvanecido.

Adviértase que los resultados de la crítica psicoanalítica no son, desde el punto de vista que aquí nos interesa, sino el resultado de un largo proceso de desintegración. No sólo en la ciencia, sino en las convicciones ordinarias del sentido común, las sublimidades de la vida amorosa venían sufriendo desde hacía mucho tiempo una consideración escéptica e irónica. La Psicología y la Psiquiatría del pasado siglo

se esforzaron en demostrar, por ejemplo, que las grandes construcciones que resultan de los delirios místicos no son sino el resultado de afanes sexuales insatisfechos y que unos y otros se reducen al fenómeno modestísimo e insignificante que es la secreción de un pequeño órgano vital. Los análisis de Sthendal intentan dar forma "científica" a la desarticulación de los valores tradicionales que resulta de la ironía sarcástica de Voltaire y éste se vincula, a su vez, a las reflexiones pesimistas de los grandes moralistas franceses del siglo xvii. "Las virtudes se pierden en el interés como los ríos en el mar" (La Rochefoucauld).

El Psicoanálisis se limita a dar forma consecuente y sistemática a la exigencia analítica de la ciencia. Así como en la gran tradición greco-cristiana lo parcial y limitado, y en general, lo inferior, recibía su sentido y su ser por su referencia a lo superior y, en último término, a la unidad suprema que orienta al mundo, la ciencia positiva exige que lo complejo se explique por lo simple, lo grande por lo pequeño, lo superior por lo inferior. Sólo lo mínimo, lo elemental, es capaz de otorgar inteligibilidad a lo complejo. De lo primero resultaba el enaltecimiento del mundo y del hombre. De lo segundo su denigración implacable. No es posible ya que el mundo se explique por la aspiración anhelante de lo inferior a lo superior ni por la inclinación y la entrega amorosa de lo superior a lo inferior. Todo es uno y lo mismo. Las fuerzas elementales que lo gobiernan todo no tienen designio alguno trascendente ni sentido ni fin. El punto de vista impersonal de Dios substituyó en el racionalismo ontologista al punto de vista denominado antro-

pomórfico. Hombre y Dios se sumergen ahora en el mar sin fondo de la energía cósmica.

Es de notar la complacencia con que Freud insiste en esta humillación del hombre por la ciencia. Con la revolución copernicana, dice, perdió su posición excepcional y céntrica en la inmensidad del Cosmos físico. El racionalismo lo mantuvo, sin embargo, en el centro del universo espiritual. Dejó de ser el rey de la creación, pero se convirtió en "legislador de la naturaleza". Perdido como una partícula insignificante en la inmensidad del mundo lo domina mediante la razón y el cálculo. El pensamiento piensa la extensión y la somete a su imperio. Darwin destituye al hombre de su centro espiritual. El espíritu racional no es sino el resultado y el último brote de la evolución cósmica. Le queda, sin embargo, todavía el dominio restringido de la vida interior. La conciencia se conoce a sí misma y conoce y gobierna el mundo que le rodea de acuerdo con designios racionales. Las teorías psicoanalíticas del inconsciente disuelven este último resto de dignidad en un mar de impulsos monstruosos, impersonales e incógnitos. Lo racional no es sino una "racionalización" *a posteriori* e inoperante de impulsos irracionales. Lo consciente se halla a merced de lo inconsciente. Como en el mar, reflejo de corrientes profundas, oscuras y procelosas. El hombre no es ya dueño de nada ni tan siquiera de sí mismo. Sus ilusiones son meras ilusiones. Navega a la deriva en una corriente impetuosa e incontenible. El amor de las personas, las creaciones de la ciencia, del arte, de la moralidad, del derecho, de

la religión, no son otra cosa que el resultado de la sublimación de fuerzas ciegas e incontrolables.

Todavía en el materialismo racionalista queda un resto de la antigua dignidad otorgada a Dios, al hombre y a la naturaleza que se interpone entre ambos. Consciente o inconscientemente, se proyecta sobre la materia la luz de la razón. En todo materialismo hay un residuo de panteísmo. La Naturaleza tiene reflejos dorados. Sólo así se explica la confianza en la razón y en el “progreso” que suele ostentar. El irracionalismo psicoanalítico —y las múltiples tendencias que cooperan con él desde otros puntos de vista— apaga el último resto de luz. Lo único profundamente real es la energía primaria y ciega. El reino de las tinieblas de las primitivas tradiciones célticas se instala en el centro del mundo. Es una concepción “satánica” en el concepto literal de las tradiciones cristianas.

LA CIENCIA Y LA VIDA

Ante esta situación ¿qué actitud adoptar? ¿Declaremos sin más, de acuerdo con los resultados de la ciencia positiva, que todo lo que ha ilusionado a la humanidad a través de los siglos y la ha llevado a la constitución de todo aquello que hace la vida digna de ser vivida —amor personal, arte, ciencia, moral, derecho, religión— no es sino una fosforescencia insignificante alumbrada en la superficie de nuestro ser? ¿Renunciaremos a los “encantos” de la vida en aras del saber científico? ¿O trataremos, por el contrario, de salvar nuestras ilusiones y los derechos de

la vida negando simplemente la validez de los resultados de la ciencia? Ante el ahogo de la ciencia materialista declaró Brunetière la "bancarrota" de la ciencia, y para salvar los derechos de la vitalidad propuso el pragmatismo, en forma más sistemática, definir la verdad por la vitalidad. Tal actitud nos parece más bien que una solución, una escapatoria. Definir la verdad por la utilidad es definir la verdad por la mentira. Creer en Dios por su utilidad no es creer en Dios, sino en la utilidad. Toda negación de la validez de la ciencia descansa en el fondo en una insensatez. La ciencia tiene en su rigor metódico la mejor garantía de su acierto. No es fácil que en nombre de una ilusión nadie con la razón sobre los hombros se decida a negar la razón. La razón, "la gris y fría razón", descompone y tritura la vida. Sin embargo, la razón, aunque fría y gris, es la razón, y no es posible que un ser racional renuncie a ella. Y la ciencia, en todos y cada uno de sus departamentos, es un ejercicio de la razón, y un ejercicio rodeado de todas las garantías.

En realidad el dilema no se presenta, a mi entender, en forma tan apremiante. No es preciso escoger entre el sí y el no, entre la ciencia y la vida. Plantearlo así es desconocer el sentido preciso de la ciencia, su función en la experiencia general humana y en la relación del hombre con el mundo que lo circunda. De ahí, de una parte, la irracional negación de la ciencia y, de otra parte, la radical desorientación de la conducta y la vida. Sin compromiso ni arreglo ni eclecticismo de ningún género, es preciso buscar el camino mediante el cual la ciencia, sin perder ninguno de sus derechos, no sólo no destruya las ilusiones de la vida,

sino que se convierta, a su vez, en uno de sus alicientes más poderosos.

El error no procede de la ciencia misma, sino de una falsa interpretación de los resultados de la ciencia. Con la pretensión de suprimir toda Metafísica se ha convertido subrepticamente a la ciencia en una nueva Metafísica, en una concepción del mundo apta para resolver todos los problemas de la vida humana.

Ahora bien: basta esta simple y elemental consideración para darse cuenta de que la ciencia como metafísica, como concepción total del Universo, no tiene sentido alguno: si el mundo todo se reduce, como lo afirma la ciencia positiva, a una serie de elementos —átomos, sensaciones, impulsos ciegos, células—, puesto que estos elementos carecen de sentido ¿cómo se explica la aparición de la ciencia misma? Porque la ciencia no es impulso ni célula ni átomo. Ciencia es inteligencia, pensamiento, claridad, distinción, razón. Y el ejercicio de la razón es una actividad llena de sentido impulsada por un anhelo de amor. El círculo vicioso es evidente. Incurrirá en él quienquiera que intente explicar el sentido de la vida por las ecuaciones de la ciencia. La vida real, la vida que vivimos en la experiencia individual o histórica, la realidad que nos circunda en cualquiera de sus formas —en su apariencia habitual o en su interpretación científica—, sólo se da en el seno de la experiencia y de la vida. Como dijo Descartes: todo es extensión o movimiento en la extensión, menos el pensamiento que piensa la extensión y se piensa a sí mismo. La realidad extensa —la realidad de la ciencia— es siempre una realidad pensada. El pensamiento es

previo a la extensión. Es posible pensar un mundo extenso dependiente del pensamiento —toda la geometría—. No es posible pensar —salvo un milagro— la conciencia dependiente de la extensión. Nadie habrá dejado de percibir la contradicción que implica la suposición o aun la imaginación de una inteligencia capaz de interpretar el Cosmos o aun de dar sentido inteligible a una parte de él, en una doctrina que suprime del mundo toda espiritualidad y toda idealidad. ¿Cómo es, por otra parte, posible concebir una ciencia, es decir, un sistema de verdades y distinguir la verdad del error, en un mundo sujeto tan sólo al determinismo causal o a la fuerza impulsiva de movimientos ciegos? Todo sistema —lo mismo el verdadero que el falso— será para ella el producto necesario o accidental de una serie compleja de causas. ¿Cómo atribuir a uno de ellos una superior dignidad? El cientifismo erigido en Metafísica llega a la supresión de la ciencia misma mediante la supresión de toda diferencia inteligible entre la verdad y el error. De la simple naturaleza indiferente al valor no es posible colegir un criterio que nos permita establecer una diferencia de rango entre las más diversas concepciones intelectuales. Producto de la actividad mecánica del cerebro o de la fuerza de impulsos inconscientes, todos los sistemas se equivalen. ¿Dónde descansa pues y en qué se funda la verdad de la ciencia misma? Erigir a la ciencia en sistema del mundo es suprimir del mundo todo resto de inteligibilidad. La soberbia conduce a la ciencia al suicidio.

No es posible, por tanto, explicar la totalidad de la experiencia y de la vida mediante los esquemas de la

ciencia. Es preciso más bien hacer todo lo contrario. Puesto que la ciencia se funda en la experiencia, es decir, en la conciencia en su sentido más amplio, es preciso partir de la experiencia tal como se da en la realidad inmediata de la vida. No es posible explicar la conciencia por la ciencia, por que la ciencia no es, por lo pronto, sino un fenómeno de la conciencia. Lo que hay que explicar en todo caso es la Física a partir de la conciencia. En la conciencia se dan todos los fenómenos. Es lo único actual e inmediato. No tiene ni admite ni exige explicación. Todo intento de explicación es una contradicción en los términos. Explicar algo es decir lo que es cuando no aparece, antes y después de sus manifestaciones, más allá de su presencia inmediata. Y la conciencia es pura presencia. Antes y después y más allá de la apariencia no es simplemente nada. Destruir la apariencia es destruir la conciencia y con ella la experiencia. Sólo es posible explicar lo que no es explícito. Sólo se puede hacer patente lo latente. Y la conciencia, la experiencia inmediata, es por definición, lo evidente, lo explícito, lo patente.

Es preciso, por tanto, partir de la propia experiencia, de "los datos inmediatos de la conciencia" —y en ella, de la experiencia más original y primaria, de aquella que se nos revela en el fenómeno de la percepción—. La realidad no es, por de pronto, otra cosa que la realidad percibida. Para penetrar en la realidad es preciso partir de la percepción. Es exactamente lo inverso de lo que consciente o inconscientemente intenta toda explicación "científica". La ciencia da siempre por supuesta una "realidad" previa, anterior

y posterior a los datos inmediatos de la experiencia. Al partir de la percepción no suponemos ni presuponemos nada, pues lo que se nos da en ella, la experiencia del mundo, no es supuesta, sino puesta, evidente, inmediata. A partir de ella, todo el resto son aspiraciones y suposiciones a justificar. Pretensiones de realidad y pretensiones de verdad. Pretensiones que sólo alcanzan sentido a partir de la experiencia originaria.

LA PERCEPCIÓN Y SUS PRETENSIONES

Ahora bien: la palabra percepción es equívoca. Ha tenido en la historia significaciones múltiples que no es el momento de precisar. Baste decir que la tomamos aquí en el sentido más amplio: el del acto espiritual complejísimo, mediante el cual se revelan como presentes o cuasi-presentes las cosas del mundo en el que vivimos, y este mundo en su totalidad. En la percepción, así comprendida, la realidad se nos hace presente, entramos en contacto con ella y deviene, de alguna manera, nuestra en su múltiple y polimórfica riqueza. Así percibo, desde este rincón de la habitación en que me hallo, la mesa, el tintero, los libros, las paredes que la limitan y a través de la ventana, los tejados cercanos y el valle y las montañas y el cielo y tras unos y otros, el mundo entero que los sustenta como un transfondo virtual y abierto, apto para revelarnos otros paisajes infinitos.

La percepción así comprendida consta, por lo menos, de tres momentos esenciales. Está constituida, en primer lugar, por un conjunto de formas, colores, sonidos, fragancias, aspectos sensoriales múltiples y cam-

biantes. Pero estos aspectos son siempre aspectos de algo, de una cosa u objeto que aparece a través de ellos. En la percepción de una flor, por ejemplo, nos son inmediatamente dados una forma, un color, un perfume . . . Pero la flor no es el perfume ni la forma ni el color. Las manifestaciones variables de la flor no son la flor. Con el tiempo, la distancia, el punto de vista, los colores y las formas cambian. La flor permanece idéntica. Hay en la flor una realidad nunca plenamente presente que puede manifestarse en infinitas perspectivas. Precisamente por esto, porque la objetividad de la cosa vista trasciende constantemente la multiplicidad de sus manifestaciones, decimos que es un objeto y no una reverberación fugaz. La percepción lleva siempre consigo un mínimo de interpretación; interpretación de una objetividad, henchida de virtualidades, a partir de un núcleo de presencias inmediatas. Esto es lo que hace posible la referencia de aspectos idénticos a objetividades diversas y la referencia a objetos idénticos a partir de presencias diversas. La misma constelación sensorial, una puesta de sol, por ejemplo, puede ser interpretada como alivio de una jornada cálida, como paisaje encantador, como hundimiento de Apolo, como elemento de una ecuación matemática que determina los movimientos de los astros . . . Un paisaje de robles y un barranco rocoso se manifiestan como aspectos de la misma sierra. La Psicología empírica intenta la explicación de estos fenómenos mediante la teoría de la apercepción. La simple constatación del hecho es suficiente para nuestro objeto. La proporción de lo actual y manifiesto y lo virtual y recóndito varía hasta el infinito. En todo

caso ambos factores —aspectos y objeto— son esenciales para que la percepción exista.

Pero estos ingredientes, necesarios, no son suficientes. Para poder calificar de percepción la presencia de algo ante mí —objeto, paisaje, o perspectiva— es necesario que concurra una tercera nota. Lo dicho hasta ahora no nos permitiría distinguir una percepción de una alucinación o una fantasía. Para hacerlo posible es preciso añadir a la presencia de un núcleo sensorial y a la objetividad siempre latente en él, el carácter de “realidad” que los acompaña. Decimos, afirmamos y creemos que la flor es “real”, que tiene una existencia independiente de mí. Las cualidades sensoriales son cualidades de un objeto y el objeto, con sus cualidades tiene, en la experiencia inmediata, una pretensión de realidad. Así se distingue la percepción de la apariencia alucinatoria. Prescindiendo del problema psicológico de la denominada “alucinación verdadera”, podemos decir que el objeto y sus cualidades tienen siempre el carácter de “realidad” o si se quiere, más estrictamente, una pretensión de realidad. La transcendencia es, en la percepción, un carácter esencial, definitorio de la inmanencia.

En otros términos: el mundo se nos revela como un conjunto de aspectos organizados en una perspectiva que hace referencias y alusiones infinitas a realidades no presentes. A partir de un islote actual la conciencia se proyecta a un transfondo virtual, a una realidad latente de una riqueza inagotable. La conciencia aspira a salir de sí misma, es una realidad fuera de sí. Pero sólo es posible pensar la transcendencia, es decir, el mundo, a partir de la conciencia, es

decir, de la experiencia. En la experiencia se da el mundo como una dimensión de profundidad llena de exigencias y pretensiones, de misterios y lejanías.

Ahora bien: esta proyección de la intención mental se realiza en direcciones diversas y entre ellas dos se revelan como fundamentales. Las realidades que se manifiestan en la experiencia tienen, en primer lugar, la pretensión de ser lo que son, con independencia de su presencia momentánea, *hic et nunc*. Toda apariencia tiene la pretensión de no ser "simple apariencia". Esto significa en definitiva ser una "cosa". La ciencia natural y la Ontología intentan hacer efectiva esta aspiración eterna y llevarla a su última perfección. Y el instrumento adecuado para realizarla ha sido siempre, desde Parménides, el intelecto orientado, en último término, por el principio de identidad.

Pero la aspiración a ser una "cosa" —cualquiera cosa— no es la única pretensión de la realidad inmediata. Las cosas no aspiran tan sólo a ser "cosas". Tienen otras múltiples aspiraciones. Y entre ellas, se revela como la más esencial, la de no ser "cualquier cosa", sino una realidad concreta y estimable, con una personalidad y un sentido. La realidad inmediata aspira al ser, pero aspira también al valer. Y esta aspiración no es menos legítima ni menos fundamental que la primera. Podríamos decir incluso, prescindiendo por el momento de toda decisión metafísica, que en el orden de la conciencia, la segunda condiciona a la primera y la hace posible como aspiración radical. Sólo porque tiene sentido, es decir, valor, es posible concebir que una persona se consagre a la explicación física u ontológica del mundo, a la definición del

simple ser de las cosas y promueva en sí la vigorosa distensión espiritual que ello comporta y exige. La Metafísica de Spinoza —este gran poema *ordine geometrico demonstrato*— es paradigma de esta profunda paradoja. La Lógica más pura necesita y demanda un movimiento de amor.

LA ABSTRACCIÓN NATURALISTA

No haber tenido en cuenta esta verdad fundamental ha sido el error de lo que, de una manera genérica, podríamos denominar “naturalismo”. El naturalismo en todas sus formas, desde Spinoza hasta Freud, pasando por La Rochefoucauld, Spencer, Schopenhauer..., no ha consistido en otra cosa que en la amputación de una de las aspiraciones fundamentales de la vida, la reducción de la segunda aspiración a la primera, del valer al ser, de toda cosa a cualquiera cosa y la consiguiente supresión de la realidad autónoma del movimiento amoroso.

Pero las consecuencias de su dialéctica descendente han sido mucho más graves de lo que sus iniciadores imaginaron y ha llevado consigo como última derivación inevitable, la destrucción de la realidad entera. La reducción que aquella amputación comporta conduce derechamente a la supresión del sentido del universo y de las palabras que lo simbolizan. A fuerza de proclamar de toda cosa que no es “en el fondo” sino una manifestación esporádica de otra realidad inferior —el amor en nuestro caso placer, interés, libido... y el placer consecuencia de un mecanismo psicofisiológico— acaba por invertir el sentido de las

cosas hasta el punto de perder todo sentido y aun la posibilidad misma de pronunciar palabras con significación. Destruída toda ilusión en la vida, reducida la ilusión a "simple ilusión", todo deviene igual a todo y, en último término el ser, tras el cual van todos los anhelos queda reducido al puro no ser, a la realidad angustiosa y omnipresente de la nada.

La raíz profunda de esta inversión es venerable y milenaria. Se confunde con el origen de la conciencia científica más auténtica. Su origen inmediato se halla, como vimos, en la aparición de la Física matemática y en la preeminencia que sus métodos han obtenido en el mundo moderno. En breves palabras trataremos de aclararla en aquello que es indispensable para nuestras ulteriores consideraciones.

El método científico que resulta de la aplicación universal de los métodos de la física moderna recorre dos etapas. La primera se halla íntimamente vinculada al intento, consubstancial a la ciencia misma, de deshacer el subjetivismo implícito en la experiencia inmediata para dotarla de una objetividad ajena a los cambios temporales y locales y a la posición personal del que la vive.

Ante una realidad cualquiera —la ameba, la flor, el astro— pregunta por su ser. Y esta pregunta puede tener dos sentidos diferentes. Es posible definir el ser de la flor por su realidad presente, aquí y ante mí. Esta definición descriptiva de la flor me dará con precisión lo que antes hemos denominado su aspecto u "objetividad"; objetividad en un sentido no muy diferente del que tiene en las escuelas medievales

y del que emplea todavía Descartes por oposición al ser "formal". Este "ser" de la flor se desgrana en una serie infinita de perspectivas. En ellas y por ellas la flor se me hace presente en el acto de la percepción. Entre los factores que la determinan la posición del sujeto le es esencial. Nada es la flor percibida sin el acto de la percepción. Y el acto de la percepción personal e individual. De ahí el carácter subjetivo de la percepción de las cosas, tópico en la tradición filosófica europea desde la sofística. Las cosas percibidas dependen del acto de percepción. "El hombre es la medida de todas las cosas."

En un doble sentido es subjetiva la cosa percibida —la célula, la planta y el universo entero—. Lo es, en primer lugar, porque todo acto de percepción supone un sujeto percipiente. No hay sensación sin sensorio. Lo es también porque es de la esencia del sujeto tener una posición y adoptar una actitud ante la realidad percibida. Es el "ser que no es", de Platón. Su aparición *hic et nunc* agota la totalidad de su ser. Reducida la realidad a ella, *esse est percipi*: toda la realidad se reduce a la subjetividad.

La pregunta de la ciencia va más allá de esta realidad inmediata. No se contenta con su mera descripción. Al preguntar "qué es" la da por supuesta, pero no confía en ella. Duda de que lo que las cosas nos revelan sea su auténtico y verdadero ser. Sólo esta duda justifica una pregunta de segundo grado. Si las cosas fueran lo que parecen no tendrían sentido alguno, una vez determinada su apariencia, seguir preguntando por su ser.

Y la desconfianza se funda precisamente en su calidad subjetiva y mudable. Puesto que las cosas cambian y se hallan en perpetuo flujo y se nos manifiestan ora de un modo, ora de otro, y nunca de una manera permanente y estable, su realidad es contradictoria y, por tanto, a pesar de todas las apariencias, no puede ser. Ante esta constatación, formulada de una vez para siempre por Platón, aprovecha el intelecto la aspiración implícita en las apariencias a valer más allá de sí mismas. Es la pretensión de "realidad" de que hemos hablado antes. Las cosas todas —la mesa, la botella, el astro, el mundo entero— quieren ser lo mismo a pesar de sus modificaciones. Cambia el color, la forma, el tamaño, pero el objeto no quiere ser otro sino el mismo. No es posible que nunca lo vea idéntico a sí mismo. Sin embargo, pretende serlo y parece razonable creer que lo es.

Ahora bien: el solo hecho de pensarlo así nos lleva ya más allá de su simple apariencia. No puedo decir qué es lo que es si ya no lo es. La apariencia fugaz y evanescente conduciría, en el límite, a un ser momentáneo que se confundiría con el no ser, pues el presente instantáneo no es más que el límite entre el pasado y el futuro. Entre un ser que todavía no es y un ser que ya no es no nos queda la posibilidad de afirmar ni negar nada.

El *logos* —la palabra— trasciende el instante. El ser momentáneo lleva algo implícito. El instante vivido tiene un halo de virtualidades que no aparecen nunca, pero constituyen el cuerpo vivo de la realidad. Toda apariencia aspira a no ser simple apariencia,

toda percepción a no ser simple percepción. Así la flor que tengo ante mí quiere ser, ella, lo que es, independientemente de mi percepción, en sí misma y por sí misma, sin cuidar de que yo la mire o no, de que la mire en general alguien. En el simple hecho de decir que es, va implícito de alguna manera el reconocimiento de esta pretensión. El ser virtual e independiente de la flor se halla implícito en ella, presente o copresente, con la multiplicidad infinita de sus múltiples apariciones o desapariciones.

¿Cuál es ese ser permanente y estable, latente tras la aparición fugaz? La apariencia lleva su garantía en sí misma. Su realidad momentánea es patente. No cabe dudar de ella. Pero el ser latente, virtual, invisible e impalpable, es preciso que busque una garantía que justifique su pretensión. Tal es la función de la ciencia y de la Filosofía natural. Determinarlo con precisión es lo que se denomina ordinariamente "explicación". Explicar algo es, en efecto, explicitar su ser latente, decir lo que es cuando no aparece e independientemente de que aparezca o no, de toda posición o actitud subjetiva. Así llegamos a la justificación de la aspiración implícita en la apariencia, de la trascendencia implícita en la inmanencia. Su ausencia problemática es la que la ciencia trata progresivamente de determinar.

Este carácter dual, dinámico y enigmático de la flor, de la estrella y de la luz y del Cosmos en su totalidad; es esencial a la experiencia del mundo y a mi relación personal con él. La realidad se me revela como presente, pero su presencia lleva necesariamente implícito un transfondo lleno de alusiones y lejanías

y arraigado en una realidad inactual, permanente y eterna. ¿Cómo llegar a la clara determinación de esa realidad “en sí”?

LÍMITES DE SU LEGITIMIDAD

La obra de la ciencia consiste, en esencia, en el intento metódico y sistemático de substituir la realidad inmediata, subjetiva y fugaz, por una realidad hipotética, objetiva y estable. Y puesto que esta realidad no es visible ni es posible que lo sea, substituye lo visible y palpable por lo pensado y supuesto. Subpone —hipostasia—, pone debajo de las apariencias fugitivas un soporte, un sostén —una *sub-stantia*— que les presta unidad y consistencia. Así la Física, por ejemplo, substituye la multiplicidad abigarrada del mundo por acciones y reacciones, movimientos vibratorios, torbellinos, átomos, electrones, campos de fuerza y los somete a la unidad del cálculo matemático. La Biología reduce la conducta compleja del organismo viviente a la unidad de las células. La Psicología trata de referir la riqueza infinita de los fenómenos de conciencia a sentimientos elementales de placer y de dolor, o a impulsos libidinosos. Y al ponerse en contacto los diversos campos de la especialidad científica el imperativo de unidad exige que las unidades más complejas se reduzcan; a su vez, a la unidad más simple. Así es evidente que la unidad psicológica —la sensación, el impulso elemental— es más complejo que la unidad de la célula, y la unidad de la célula que la unidad del átomo. La exigencia fundamental del método científico nos lleva necesariamente a reducir,

mediante una serie sucesiva de hipótesis, lo psicológico a lo vital y lo vital a lo físico. Si la ciencia es esto —la reducción gradual e hipotética de la multiplicidad a la unidad— nada tiene de particular que destruya la multiplicidad heterogénea del mundo y afirme tras ella, la unidad absoluta e idéntica.

En otros términos: la ciencia busca las causas o las leyes universales que rigen el curso del mundo. Y determinar la causa o la ley no consiste sino en afirmar que la multiplicidad de los seres no es sino el producto particular y accidental del entrecruzamiento de factores universales y necesarios. Los hechos individuales se producen por la intersección de leyes universales. Es preciso buscar lo que no cambia, lo que permanece idéntico. Pero lo idéntico en la flor es aquello que le es común con el resto de las flores. La flor conduce a las flores, y las flores a las plantas, y las plantas a los vegetales, y los vegetales a la vida, y la vida a lo que no es vida. La ciencia nos transporta así de lo subjetivo a lo objetivo, de lo visible a lo invisible. La mirada se desplaza gradualmente de lo individual —particular y contingente— a lo general —universal y necesario—. No hay ciencia verdadera de lo individual, afirma Aristóteles. Las causas conducen a las causas y las sustancias a las sustancias. Es un progreso de desindividualización, de generalización gradual y progresiva. Eliminando los puntos de vista, las perspectivas, las diferencias individuales, temporales y locales, nos queda, en el límite, un ser impasible, indiferente a toda diferenciación personal. Sólo así deja de ser “en mí” y se hace “en sí”. La realidad percibida queda desvinculada de la percep-

ción y se hace independiente de ella. No es ya un ser percibido ni perceptible, sino una substancia única, igual para todos, en todos los tiempos y los lugares —materia, energía, masa...—.

Pero si ese ser no es percibido, ni lo pueda ser —si lo fuera, por el solo hecho de serlo dejaría de ser “en sí”—, si no aparece ni es posible que aparezca jamás, ¿de dónde le viene la garantía de realidad? ¿Por qué camino se nos hace evidente? ¿Por dónde llego a constatarlo y demostrarlo? De la flor viviente y perfumada paso a través de sus “pretensiones”— de su pretensión a valer en sí, y por sí— a un ser indiferente e inmutable. ¿Cuál es la garantía de mi camino? La substancia, la hipótesis, necesita una garantía de validez. ¿Dónde hallarla? Es preciso determinar el valor y los límites de esta suposición metódica y la esfera de su legitimidad. Todo el error naturalista deriva de no tenerla en cuenta y de hacer de ella un uso inadecuado y abusivo.

Para rectificarlo es preciso insistir en su carácter de substitución radical. No pone, sino que supone. No responde a un hecho, sino a una exigencia. Las cosas no son inicialmente así, pero es preciso que sean así. Lo vimos al bosquejar el cambio esencial de perspectiva que se produce en el mundo occidental en los albores de la edad moderna. No se trata de constatar hechos sino de satisfacer exigencias. Lo exige la posibilidad de la física matemática. Lo exige el concepto del Ser y la idea de Dios. Lo exigen ineludiblemente las necesidades del cálculo racional. Es una necesidad *a priori* anterior y posterior a toda experiencia. El ser percibido no puede ser pensado. Es una

exigencia de la razón. Los sentidos no ofrecen nunca identidad. Pero la razón la exige. Apoyándose en la pretensión "irracional" de la percepción a valer en sí y por sí, la razón vincula en la realidad su exigencia. El "ser que es", al cual la percepción aspira, es precisamente el ser que la razón demanda.

El ser inmediato de la percepción es inaprehensible e inefable. No se puede asir ni decir. Es ininteligible. No es posible que A sea B o C, como lo muestra constantemente la experiencia inmediata. Es preciso que A sea A y B, B. Es la visión genial de Parménides. Para poder hablar y entendernos, para que las palabras tengan sentido, es preciso el compromiso formal y previo —a priori— de usarlas siempre en el mismo sentido. Es preciso evitar el *Quaternum terminorum*, el equívoco eterno que hace imposible toda ciencia y todo diálogo. Lo reclaman Platón y Aristóteles. Tal es el sentido de la Lógica, órgano imprescindible para que el lenguaje adquiera un valor sobrepersonal y se convierta en verdadero lenguaje. Es preciso que las cosas sean lo que son. El ser supone la permanencia en el ser. Es necesario que todo sea idéntico a sí mismo. Si no, no es posible entender nada ni llegar a la mutua inteligencia. Esta exigencia, nunca olvidada, llega a su más estricta formulación en Leibniz y en el racionalismo de los siglos XVII y XVIII. Es preciso demostrar que aunque las cosas parezcan cambiar, en realidad no cambian, que cuando A pasa a ser B en realidad no pasa sino que B sigue siendo A, que en el pensamiento, el predicado de las proposiciones se reduce al sujeto y en la realidad, los efectos a las causas

y las consecuencias a los principios. Las cosas son posibles en cuanto no son contradictorias, y no son contradictorias en cuanto son idénticas. El ser racional es el ser idéntico. Siempre que A parezca B es necesario poner de relieve, mediante una serie de razones necesarias, que esto, aunque parezca verdad es, en realidad, mera apariencia y que lo que parece B de A, en realidad, aunque no lo parezca, es A.

Sólo así es posible reducir las cosas a sus causas, y las causas a razones. La cadena causal es la cadena racional. Nada existe sin razón suficiente y la razón es siempre idéntica. Así, en principio, toda la realidad puede deducirse de una sola y originaria proposición idéntica. $A = A$. Es la *Mathesis universalis* —la combinatoria y la característica—, paradigma de la ciencia y modelo de perfecta racionalidad.

La percepción apunta a la identidad. Su pretensión de realidad hace alusión a ella y en alguna manera la pide. La razón lleva esta pretensión a sus últimas consecuencias y la exige como una necesidad ineludible de su ejercicio consecuente.

ABSTRACCIÓN Y FICCIÓN

Tal es el primer paso de la ciencia, perfectamente legítimo y henchido de fecundidad. La trayectoria del naturalismo comienza precisamente donde la legitimidad acaba. Es un gesto que inicia Tales, el fundador de la Filosofía y de la Ciencia, y que el positivismo racionalista lleva a sus últimas consecuencias. A pesar de todas las apariencias las cosas en realidad son agua. Más tarde se substituirá el agua por los cuatro

elementos, los átomos, los electrones, la energía, los campos de fuerza... Lo mismo da. Queda suprimida la apariencia y sumida en la realidad substancial. Esta realidad, perfectamente homogénea, se halla sujeta al determinismo causal y se desarrolla en un tiempo y en un espacio infinitos. Tal es la Naturaleza, la auténtica realidad y todo el resto son "sobreestructuras" o "epifenómenos". Todo se halla en la naturaleza. Toda apariencia es apariencia de su "realidad". El ser idéntico es el ser natural —la extensión y el movimiento en la extensión de Descartes—. El paradigma de la ciencia física —el principio de inercia y de conservación— se convierte poco a poco en el paradigma de la realidad total. Todo lo que en el mundo aparece y desaparece surge de ella y en ella se sumerge. Es el gran receptáculo del cual todo procede y al cual todo retorna —flores, paisajes, perspectivas, esperanzas, anhelos, verdad, bondad, belleza, justicia, amor...—. Puesto que decir el ser de cada cosa es determinar lo que es cuando no aparece, cuando es idéntico a todo lo demás, la justicia, en verdad, no es justicia, ni la verdad, verdad; ni la esperanza, esperanza; ni el amor, amor. Todo es lo que no parece. En realidad todo nos engaña. Frente a la revelación espontánea de las cosas es preciso tomar una actitud de desconfianza y obligarlas a que nos confiesen su fondo insobornable. Haciéndolo así, con decisión y consecuencia, hallaremos que, en último término, el determinismo causal lo imbrica todo en la serie infinita de las causas y todo lo hunde en la universal y omnipotente identidad.

Ahora bien: la aspiración de la ciencia se halla plenamente justificada. Es evidente que la Física tiene plena razón cuando formula sus leyes y sus hipótesis y que la tienen la Biología y la Psicología y la Psiquiatría. Sería insensato y aun grotesco que el profano intentara con sus razonamientos afectar en lo más mínimo su validez ni discutir el rigor de sus métodos y de sus resultados. Todo se reduciría a palabrería inocua o a vacua declamación. El primer paso de la ciencia se halla plenamente justificado y toda su gloria deriva de la perfección con que lo realiza. Es un proceso de objetivación progresiva y de idealización paralela, mediante el cual se intenta la construcción o el reconocimiento de un mundo impersonal. La ciencia se interesa por las "cosas" y únicamente por las "cosas". Quiere saber lo que las "cosas" son independientemente de todo afán, de todo anhelo y de toda estimación personal. Es la especulación pura, la "salvación de las apariencias" de que habla Galileo recordando a Platón. La realidad de la experiencia pide salvación. La física se la otorga mediante sus hipótesis. Con el aparato formidable de sus instrumentos y sus métodos ofrece, además, al hombre un mundo reducido a instrumento, una máquina virtualmente apta para la realización de todas las aspiraciones de la técnica y de la vida práctica.

Pero el segundo paso de la Ciencia y de la Filosofía, la reducción del mundo entero a la realidad natural, es evidentemente abusivo. Nada legítima la reducción del Cosmos al instrumento impasible, esquemático y abstracto que la física hipostasía. La realidad es esto. Pero no es sólo eso. Al reali-

zar esta amputación se pierde de vista que la "naturaleza" afina toda su validez en la pretensión de la cosa percibida a valer de una manera trascendente, más allá de su revelación fugaz, y que desvinculada de aquella pretensión pierde toda legitimidad y toda realidad. Resulta, por tanto, poco razonable, a partir de aquella construcción hipotética, declarar la realidad percibida, que es toda su base y lo único que le presta sentido, simplemente inexistente y su pretensión, mera pretensión. La construcción matemática que la Física gloriosamente ostenta sólo tiene sentido referida a una realidad cromática y pluriforme, percibida a través de infinitas perspectivas, rica en alusiones infinitas, henchida de dimensiones y virtualidades. Es preciso, por tanto, que se ponga a su servicio y no tiene derecho a rebelarse contra ella. Realiza o intenta realizar una de sus aspiraciones; la de ser una "cosa", es decir, la de tener una realidad independiente y consistente, en sí y por sí. Pero esta pretensión, nunca plenamente realizada, no agota su realidad. Y no es posible sacrificar la experiencia concreta y viviente, con todas sus perspectivas, a una sola de éstas, aunque sea una de las más fundamentales. Las realidades de la experiencia quieren ser "cosas", pero quieren ser también bellas o justas o elegantes o leales. Y algunas de ellas renuncian desde luego a ser "cosas" y no lo pretenden ni lo pretenderán jamás. Así, por ejemplo, la conciencia o la justicia o el amor. No es legítimo reducir todas las aspiraciones a una sola, ni declarar ésta la única legítima, y mucho menos considerar como "cosas" realidades patentes y que evidentemente no lo son.

Ahora bien: por poco que hayamos tenido la fortuna de ser claros, de lo dicho resulta de un modo evidente que la Ciencia positiva, en cualesquiera de sus departamentos, para poder operar con acierto y llegar a conclusiones evidentes, ha tenido que realizar una operación previa, una abstracción delimitadora, situarse en un punto de vista y desde él considerar sólo aquello que le interesa para su fin, dejando aparte todo lo que pueda interferir en la claridad metódica de sus propósitos. Pero al tratar de aplicar sus métodos a la concepción total del mundo y de la vida, los imperativos del método analítico le llevan a una reducción implacable. Esta reducción, perfectamente justificada dentro de ciertos límites, aplicada a la totalidad del mundo, en lugar de explicarlo lo que hace es suprimirlo. Porque si todas las cosas son lo mismo, como en la noche, "todos los gatos son pardos" (Hegel). Si todas las cosas fueran verdes no sería posible distinguir el verde. Si todas las cosas son idénticas no es posible distinguir nada. El afán inicial de claridad y distinción nos conduce a la mayor confusión. La ciencia positiva, considerada como una concepción de la vida y del mundo, se reduce a un puro nihilismo.

La Física es un aspecto de una parte de la realidad. La "naturaleza" y su articulación mecánica es un elemento evidente del Cosmos. Limitada a ella su función es imprescindible y perfectamente clara. Pero la "naturaleza" no es toda la realidad. Es sólo un aspecto o parte de ella. No es posible reducir lo "sobrenatural" a lo "natural". Más bien sería preciso hacer exactamente lo contrario: considerar la "naturaleza" como una de las múltiples maneras según las cuales

lo "sobrenatural" es capaz de revelarse. La realidad inmediata, concreta, vivida, es "sobrenatural", anterior y posterior a la naturaleza. Es el verdadero *prius* ontológico. Y en ella, y como un departamento de ella —con el propósito de llevar a plenitud y conferir títulos jurídicos a una de sus aspiraciones fundamentales—, surge la Física como una de las conquistas mejor logradas de la conciencia humana.

LA REALIDAD CONCRETA

Fácilmente se comprenderá que no damos aquí a la palabra "sobrenatural" ningún sentido teológico o místico. Nuestro problema no es ahora éste: sin prejuzgarlo, nos limitamos a afirmar que la naturaleza, tal como la acabamos de describir —la naturaleza de Kant y de Newton, que es, en definitiva, la de la Física moderna en toda su extensión—, sólo es un departamento de la realidad.

Son una realidad las fórmulas de Einstein para definir el principio de equivalencia. Pero lo es también y con idéntico derecho el amor que se interpone entre los cuerpos y las almas de dos enamorados. Es absurdo afirmar que esto no es verdad, que se trata de una fantasmagoría ilusoria. Basta pensar en las incalculables consecuencias que lleva consigo. Esto no es una "cosa", ni pretende serlo, ni le interesa ser considerada como tal. Pero el ser "cosa" no agota la esfera del ser.

Ahora bien: al afirmar que no hay cosa alguna real y efectiva en el fenómeno que denominamos ordinariamente amor, se da a esta afirmación un sentido

enormemente más amplio. Se pretende significar que se trata de algo ilusorio, ficticio, derivado e inoperante. y se reduce la actividad amorosa, en su totalidad, a los esquemas de la metafísica naturalista. Pues bien: si la sublimación es ficción, ¿qué es, en último término, lo real y subyacente? ¿Libido, placer?... Estas acciones extremadamente formales y vagas se reducen, en último término, a manifestaciones de los instintos sexuales y éstos es fácil reducirlos a actividades inconscientes dependientes de las funciones orgánicas.

Así se trata de “explicar” la génesis de la vida afectiva y la evolución de las fuerzas que la sustentan en el individuo humano. Aquí, como en todas partes, se conciben dos tipos de realidad: una realidad sólida y subyacente, concebida en el sentido “cósmico” antes mencionado, y una realidad ficticia que deriva de ella y es su fosforescencia superficial —apariencia, ilusión, epifenómeno—.

Del planteamiento agudo del problema surgen dos interpretaciones igualmente falsas y que, en su misma oposición, revelan el mismo error. Se afirma, de una parte, que a medida que la ciencia natural avance retrocederá la Psicología pura, de tal manera que, en el límite, aquélla se hallaría destinada a absorber íntegramente a ésta. Se da por supuesta una sola realidad y el dualismo de las ciencias que la manipulan obedecería simplemente a la imperfección metódica de una de ellas. A esto se objeta mediante la afirmación de una dualidad irreductible. No es posible la

absorción de una ciencia por otra porque cada una de ellas manipula una realidad diferente. Alma y cuerpo son dos elementos heterogéneos que forman conjuntamente y en su confluencia, la unidad precaria de la vida personal.

Ambas afirmaciones contrapuestas obedecen a la misma equivocada interpretación del contenido de las ciencias y de su objeto. En realidad no es posible que nunca la ciencia natural absorba la totalidad de los fenómenos vitales. Pero el motivo de ello es mucho más profundo. La ciencia positiva —la Fisiológica o la Psicología naturalista en nuestro caso— se funda siempre, como la Física, en una abstracción y se halla constantemente condicionada en su curso, por las condiciones de esta abstracción inicial. La Fisiología y la Psicología naturalista consideran la vida desde un cierto punto de vista. Desde su punto de vista tienen toda la razón. Estudian ciertos aspectos de la vida. Pero estudian estos aspectos y nada más: los aspectos físico-químicos o mecánicos u otros análogos, según sea su hipótesis metódica. Y estos aspectos los estudian en todo momento y en toda realidad.

Pero incluso si estos aspectos se hallaran siempre presentes en todo fenómeno vital, la Psicofisiología no agotaría la Biología. Pensar que aquéllos nos puedan dar algún día la totalidad de la vida humana es cometer la falsedad en que se incurre siempre que se trata de substituir la realidad concreta por una abstracción. La Psicofisiología es sólo verdad si tenemos en cuenta su carácter abstracto y su *a priori* metódico. Desde el momento en que se pretende suplan-

tar lo concreto por sus esquemas abstractos, deja de ser verdad.

Esto es común a la Psicofisiología y a todas las ciencias particulares. Todas descansan en abstracciones, investigan aspectos parciales de la realidad. Mientras no pretenden hacer otra cosa y se dan cuenta de su limitación, su legitimidad es evidente. Nos proporcionan verdades más o menos probables. Pero siempre parciales e hipotéticas. No es posible que nunca nos revelen "la realidad". La realidad es concreta y viviente. Sus aspectos aislados, abstractos y muertos.

La cosa resulta todavía más clara si pasamos de la Psicofisiología a la Anatomía o a la Histología. Resulta entonces tan evidente que la misma ciencia natural se ha dado cuenta de ello. Del ser vivo —que palpita y salta y ama y odia—, una vez muerto, se disecciona un fragmento y se lo colorea. Y en esta minúscula realidad tan maravillosamente deformada, se intenta hallar una explicación de la vida. La Psicofisiología, en definitiva, hace algo muy parecido.

Es el carácter general de toda la ciencia positiva. De él deriva, a la vez, todo su prestigio y toda su limitación. De ahí que la única ciencia de la realidad sea la Metafísica y la ciencia descriptiva que la prepara.

Sólo situándonos en una perspectiva integral que trate de recoger todos los aspectos y todos los puntos de vista hallaremos una salvación para el mundo y para la ciencia misma que trata de iluminarlo. Como hemos indicado ya, ciencia es pensamiento, claridad y distinción, mente, razón. Y no es posible el ejercicio de la razón sin una fe y un amor que los promueva.

Más fundamental que los átomos y las células y las secreciones y los instintos, es para nuestro objeto la inteligencia que los piensa, y más fundamental que la inteligencia el afán de la vida que nos lleva a pensar. El ejercicio de la inteligencia es un ejercicio de amor. No es posible que la ciencia trate de “explicar” la totalidad de la vida humana con todos sus afanes, alicientes, ilusiones e ideales, porque la ciencia es a su vez una función de la vida humana y uno de los ideales fundamentales de ella. Sin una vida consagrada a la verdad, no hay ciencia.

Para que la ciencia adquiriera la plenitud de su sentido es preciso que nos situemos en un punto de vista superior a ella. No se confunda esta afirmación con ningún género de vago “misticismo”. Situar-se en un punto de vista superior a la ciencia positiva no significa colocarse fuera de la razón, sino simplemente fuera de los postulados metódicos propios de cada uno de los compartimientos científicos. Las ciencias —la Física, la Química, la Fisiología, la Psicología— acotan para sí un departamento de la realidad. Hacerlo es para cada una de ellas un imperativo indeclinable. La Filosofía trata de situarse fuera de todo coto, en una perspectiva que no abstraiga, ni separe, ni abandone nada y de dar sentido a la totalidad de las cosas —incluídas las ciencias mismas— dentro de la experiencia y de la vida humana. Cada ciencia separa para sí un recinto de la realidad. La Filosofía trata de ver en su conjunto la totalidad de los recintos. Y sólo es posible llegar a ello mediante el ejercicio riguroso de la razón.

Claro que al hablar de totalidad no queremos significar que la Filosofía se ocupe de toda la realidad y las ciencias de una parte de ella. También la Física se ocupa de la realidad toda, y enuncia leyes válidas para el Universo entero. Y la Filosofía puede referirse tan sólo a un fragmento de la realidad. No se trata de una diferencia de cantidad, de fragmentos mayores o menores del Universo, sino de que la realidad que manipulan —total o parcial— la Física y, en general las ciencias particulares, la consideran de una manera parcial —mediante aspectos y esquemas abstractos—, y la Filosofía de una manera total, mediante la integración de todos los puntos de vista y todos los aspectos esquemáticos en una unidad total y orgánica.

Volviendo a nuestro problema no es que la Psicología pura estudie una realidad y la Psicofisiología otra. Existe una realidad total y concreta de la cual las diversas ciencias positivas destacan aspectos parciales y limitados. El punto de vista de la Filosofía y de la Ciencia descriptiva es el punto de vista total de la experiencia y de la vida. En él y por él adquieren sentido los aspectos abstractos de las ciencias particulares considerados como momentos de la realidad vivida.

Así es indubitable que la actividad fisiológica y las manifestaciones de la vitalidad primaria intervienen en la vida amorosa, del mismo modo que intervienen en todas las manifestaciones de la vida espiritual —lo mismo en la vida amorosa que en el cálculo matemático—. Pero si reducimos la vida íntegramente a ellas, y las actividades orgánicas se reducen, a su vez, a me-

canismos psicofísicos y éstos al curso electromecánico de las actividades intra-atómicas, no sólo desaparece el amor, sino también los órganos y las glándulas, las secreciones y la vida toda: el amor es una manifestación de la vida y la vida una manifestación de la muerte.

Nuestro problema trasciende la Física y toda ciencia natural. El objeto de la Física es totalmente ajeno a la vida —átomos, electrones—. Nadie vive en un mundo de esta naturaleza. Si denominamos a esto “real”, evidentemente el amor, como todo aquello que es auténticamente vital, no es real. En este caso nuestro problema no será un problema de “realidades” —de realidades mecánicas y físicas—, sino un problema de actitudes, propósitos, finalidades y valoraciones. Los átomos no interesan a la vida ni plantean, en general, sus movimientos, problema alguno a la actividad específicamente humana.

La actividad amorosa funciona, como todas las demás, sujeta al ritmo de las leyes bioquímicas que forman parte de la estructura general del Cosmos. Pero estos mecanismos, indiferentes a toda estimación y a todo sentido, idénticos o análogos sea cual fuere la orientación y el valor de una conducta, constituyen precisamente aquello que en la vida no es vida, el soporte material de una serie complejísima de emociones y anhelos, aspiraciones y esperanzas, estimaciones, designios e ideales, que dan sentido a una vida y fijan el perfil de una personalidad.

La vida en todas sus formas, orgánicas e inorgánicas, es esencialmente color, forma, movimiento,

impulso, tendencia, aventura. En este sentido cabría afirmar que la vida —lo específicamente vital de la vida— no es cosa de “realidades”, sino de “apariencias” e “ilusiones”. Vida es fe y esperanza, entrega incondicional, orientación, sentido. Y la fe y la esperanza sólo alientan en el movimiento amoroso.

Se insistirá en que todo lo inmediatamente vivido tiene un concomitante físico y se mueve, por decirlo así, dentro del esquema de unas coordenadas. Probablemente es verdad. Sin prejuzgar este problema metafísico, importa, sin embargo, no olvidar que lo físico, en el sentido estricto, no afecta a los problemas esenciales de la vida y del amor, y que pretender “explicar” la realidad vivida mediante su reducción incondicional a mecanismos psicofisiológicos es simplemente desconocerla como realidad. La vida no es eso. Ni lo es el amor que se halla en su raíz. Ni lo son ni lo quieren ser. Intentar reducirlas es forzarlos, retorcerlos, deformarlos y aniquilarlos en su propia y auténtica realidad. Con ello se dice lo que no son, no lo que son. De la misma manera que no es una Venus del Tiziano un agregado de colores ni mucho menos el resultado de las fórmulas químicas mediante las cuales se constituye como “cosa” el color.

El naturalismo se limita a decir lo que son ciertas cosas cuando no aparecen. No tiene el derecho de reducir a ese ser no aparente la riqueza inmensa de los fenómenos que la realidad revela, ni a decir que éstos *son* aquélla. Es posible que lo sean *también* en parte, que aquello entre también en su composición de alguna manera y en algún aspecto. Pero no lo es en su integridad ni de una manera formal y definitoria.

Bajo la conciencia intelectual, orientada en el principio de identidad, y brotando de una fuente más profunda, se halla implícita la conciencia amorosa y presenta a la vida sus exigencias irreductibles. Lo vió con claridad San Agustín. En la dirección por él iniciada opone Pascal, a la Lógica intelectual que intenta determinar el orden del ser, una Lógica cordial que orienta y estructura el orden del amor. Por caminos diversos y aun contrapuestos la Fenomenología (Max Scheller) y la Psicología profunda moderna coinciden en la constatación de esta capa radical de la experiencia, decisiva para la estructuración de la conciencia. Toda "racionalización" se funda en decisiones irreductibles de la esfera emocional. Prescindiendo de la atmósfera naturalista en que se baña ésta, es evidente que la pretensión de valer, implícita en toda experiencia, es decir, la percepción del valor de las cosas o de las cosas en cuanto tienen un valor, se nos da en la conciencia amorosa y sólo es posible en un ámbito de amor.

Obsérvese bien que nos referimos únicamente a la percepción originaria, no al juicio sobre los valores y los bienes que los encarnan. El juicio es en este caso una actividad secundaria y derivada que supone la percepción sobre la cual opera. La percepción pura del valor es anterior y previa a todo juicio posible, a toda operación mental relativa a los valores y los bienes.

V

LA CONCIENCIA AMOROSA

Veamos, pues, desde el punto de vista de la experiencia inmediata y prescindiendo de toda hipótesis física o metafísica, qué es el amor. ¿Qué entendemos por conciencia amorosa en el curso espontáneo de la vida humana? ¿Cuál es su sentido y su función en la orientación de la vida misma y en su relación con el mundo que nos circunda? Las teorías naturalistas, al intentar una “explicación” de las cosas, incluyen en ellas el amor y la vida y los refieren o reducen a otras realidades distintas. No nos dicen nunca, en realidad, lo que el amor *es* en sí mismo. Visto ya, a través de su análisis, lo que *no es* el amor queda abierta la ruta para fijar su naturaleza esencial. Puesto en claro que no puede el amor reducirse a la simple apariencia epifenoménica de una supuesta realidad subyacente trataremos de indicar qué es el amor en sí mismo, frente a otras realidades más o menos conexas, pero, en esencia, distintas.

Es preciso advertir, ante todo, la rica multivocidad de la palabra amor. Amor se dice de las realidades y relaciones referentes a la totalidad de la vida sexual. Indica, en el lenguaje corriente, aquello que se halla más íntimamente enlazado con las tendencias y los apetitos libidinosos. Se habla de un amor pa-

ternal, de un amor al prójimo, de un amor a la ciencia, de un amor al arte, del amor de Dios. Desde la simple tendencia afectiva y efusiva que se manifiesta en todas las formas de la simpatía, hasta la pura contemplación desinteresada que se sublima en la clásica fórmula de la Venus Urania o en las delectaciones de los deliquios místicos, el amor aparece y reaparece en todos los ámbitos de la vida y se vincula a todas las formas de lenguaje.

Frente a la desorientación reinante necesitamos una determinación precisa que no dé lugar a confusiones. Para conseguirla intentaremos destacar, en el complejo de sugerencias que se cruzan e imbrican al pronunciar la palabra amor, un sentido preciso e inequívoco. Quisiéramos decir con pureza lo que el amor es dondequiera que surja o desaparezca. Sólo así nos será posible plantear con rigor los problemas de la vida amorosa.

DETERMINACIÓN FORMAL: LA CONCIENCIA
AMOROSA

Para conseguir nuestro objeto esbozaremos, en primer lugar, una determinación formal, casi semántica. Añadiremos luego unas notas descriptivas que nos permitan fijar el contenido de la palabra. Precisaremos, mediante la primera, aquello a que nos referimos para evitar objeciones incongruentes. Mediante la segunda, trataremos de discriminar los caracteres distintivos del fenómeno del amor, dándole un volumen y un relieve concreto que defina su perfil.

Adviértase, en primer lugar, que en todo lo que sigue no nos referimos para nada a proceso alguno de la vida psicofisiológica. No es el amor impulso sexual, ni simpatía sentimental, ni contemplación desinteresada, aunque todos y cada uno de ellos puedan acompañar ocasionalmente al amor. No se trata de un proceso psíquico ni de un conjunto más o menos unitario de procesos. Hay múltiples procesos en los cuales interviene o puede intervenir el amor. La calidad típicamente amorosa no se resuelve íntegramente en ninguno de ellos. Frente a toda tendencia sentimental o apetitiva, impulso o deseo, delirio o pasión, destacaremos el amor como una actitud radical de la conciencia y la vida. Típico de él es que el amante adopta ante la persona o cosa amada una actitud inconfundible.

Es esencial ahora para nosotros esta diferencia fundamental entre un proceso empírico de la vida psíquica y una actitud radical de la conciencia. Es el proceso psíquico una corriente complicada de fenómenos, en la cual intervienen las actividades de las esferas más heterogéneas del espíritu y de la vida, desde los más delicados del pensamiento y de la sensibilidad hasta los más próximos a la vitalidad primaria. El predominio mayor o menor de cada una de ellas pone el acento en el conjunto, le confiere carácter, lo colora, lo matiza, orienta su curso y decide su nomenclatura. Así hablamos de procesos instintivos, voluntarios, emotivos, intelectuales, de juicio, de razonamiento, de recuerdo, de esperanza. . . En todos y en cada uno de ellos participa con mayor o menor intensidad la totalidad de la vida psicofisiológica. Aun

en el proceso intelectual más abstracto intervienen resortes emotivos y secreciones glandulares.

Todo proceso es un curso causal que se desarrolla en el tiempo y a través del espacio, y en el cual una serie complicadísima de fenómenos surgen y desaparecen, se generan o se interfieren, se insertan y organizan en una unidad más o menos coherente. Una circunstancia cualquiera, interna o externa, suscita el curso causal. A partir de ella, se extiende la conmoción a zonas más o menos amplias del organismo psicofísico y promueve una resonancia vital que palpita, discordante o armónica, y dibuja en el tiempo las líneas melódicas más diversas. Constelaciones y figuras múltiples ensartan y conectan los fenómenos y les prestan estructura y sentido. Según sea el factor predominante así será el proceso. Languidez y cólera, entusiasmo y depresión, apetito, cálculo, deliberación... son otros tantos ejemplos de realidades de esta clase.

Los procesos a su vez no se dan en la vida como todos cerrados y sin conexión. La Biología y la Psicología contemporáneas lo han visto y destacado de una manera cada día más precisa. Su figura compleja se inscribe profundamente en la totalidad de la vida orgánica, interviene en ella, la modifica y la transforma y es a su vez influída, moldeada, torcida y orientada por el resto de las actividades que cooperan y coadyuvan en la formación de una individualidad. La totalidad de la vida entra en todo momento en conmoción. Así lo reclama y lo exige el hecho primario de la unidad funcional.

En su seno, los procesos mismos, como los factores de que constan, se engendran mutuamente y se transforman. Si en la multiplicidad de las funciones que intervienen secundariamente en ellos se destaca una en primer plano, cambia el perfil del conjunto y de un proceso surge otro distinto y aun opuesto. Así surge del "amor" el odio, del enervamiento el entusiasmo, de la indecisión la firme resolución de la voluntad... No hay en ello misterio alguno específico. De la misma manera el pan se convierte en sangre y la sangre en ilusión y aventura. En el misterio prodigioso de la vida. Para deshacerlo y "explicarlo" basta indagar con finura la trama complicadísima de la determinación causal.

Ahora bien: en la multiplicidad fenoménica del organismo humano es la conciencia, en algún respecto, un factor entre otros muchos. Interviene en la serie de las causas y se complica con ellas. Su importancia varía según los momentos y las circunstancias de la vida. Es o puede ser resultado o iniciativa, producto o causa eficaz. Será acaso un factor excepcionalmente sutil y delicado, "la flor más pura de la actividad vital". Pero no se circunscribe aparte ni es fundamentalmente diversa del resto de las actividades que coadyuvan al desenvolvimiento de una individualidad.

Ninguna de las actividades mencionadas merece con plenitud la denominación de amor. La esencia de éste es independiente del curso empírico de los procesos que intervienen en la conciencia y en la vida. No es el amor, en sentido estricto, un "contenido" de la conciencia, sino una forma peculiar y permanen-

te del espíritu, una actitud radical de la vida que condiciona los fenómenos y los contenidos y les presta una orientación y un sentido.

Claro es que en algún sentido, es el amor —el “amor puro” de que hablamos aquí— un fenómeno de conciencia. Es que hay en el uso de la palabra conciencia un equívoco que es preciso recordar. La conciencia es, de una parte, la “flor exquisita” de la vida de que hemos hablado antes. Pero, y prescindiendo ahora aquí del problema de la mayor o menor eficacia de su intervención en el curso de la existencia, es evidente que el “fenómeno” de la conciencia no se agota ni se define mediante la mención de aquella fácil metáfora. La conciencia, el aparecer de algo ante un sujeto, es una estructura bipolar, una referencia de un centro subjetivo a una realidad objetiva, mediante la cual el sujeto y el objeto quedan situados en una posición correlativa. En ella y por ella se despliega ante mí la perspectiva luminosa del mundo. El mundo objetivo se halla vinculado a una trama compleja de colores, sonidos, perfumes, formas, sentimientos, tendencias, impulsos, realidades e ilusiones, bienes y males... El contorno vital, el mundo que para mí es y vale y en el cual se desarrolla mi vida, aparece ordenado y jerarquizado desde un punto de vista, subordinado a un centro de referencia, claro u oscuro, transparente o borroso, frío o inmenso en una atmósfera emotiva que le otorga un temblor y la delicada lejanía de una realidad espectral. Y el sujeto adopta ante su contorno una actitud correlativa. La realidad del mundo no le es indiferente. Ante ella afirma o niega, aprueba o desaprueba,

se reserva o se entrega... De ahí se originan formas o tipos estructurales específicos de la conciencia y de la vida. No es lo mismo una vida orientada en el trabajo o en el juego, grave o frívola, atenta o desatenta, interesada o desinteresada... Y entre las formas o actitudes que puede adoptar la actividad de la conciencia, ante el mundo que le rodea, es una de las más radicales y decisivas, la más decisiva acaso, la que se mueve entre el amor y el rencor.

Claro es que, en algún respecto, estas dos posiciones o actitudes forman también parte de los procesos reales, empíricos; intervienen en ellos con mayor o menor eficacia y les prestan una fisionomía y una orientación. Pero en otro aspecto, en el sentido más fundamental, son anteriores y posteriores a los procesos y constituyen la estructura fundamental del espíritu. La corriente de la conciencia transcurre encuadrada bajo una articulación de actitudes y formas. Determinarlas en cada momento en sí mismas y en su mutua interdependencia dinámica, es función de la caracterología.

Múltiples procesos, los mismos procesos, largos o breves, intensos o débiles, armónicos o inarmónicos, coadyuvantes u opuestos... transcurren bulliciosos bajo el arco sereno de la conciencia amorosa. Claro es que, por este solo hecho, los mismos se hacen otros y aun los más diversos se impregnan de una misma coloración. La totalidad de la conciencia y de la vida adquiere una orientación peculiar. Cambia radicalmente la estructura de una persona según se halle dominada por la conciencia amorosa o por la conciencia rencorosa.

No es difícil, después de lo dicho, comprender la conveniencia de no usar la palabra “amor” para designar los procesos en que intervienen en forma más o menos decisiva fenómenos más o menos conexos con la realidad amorosa. Se prestaría a los más graves equívocos y a las incorrecciones más confusionarias. En este caso se hallan todos aquellos en que predominan los factores afectivos y apetitivos —apetitos, impulsos, tendencias, emociones, pasiones, simpatías, antipatías—. A ninguno de ellos se vincula propiamente el amor.

La actitud amorosa es una realidad específica e irreductible. A ella y sólo a ella nos referimos en las siguientes páginas. Se trata de describir el “amor puro” o, si se quiere, de delimitar con pureza el fenómeno del amor, prescindiendo de las circunstancias mudables de la vida en las cuales aparece o desaparece. Tal es la única entidad que merece de una manera inequívoca aquella denominación. Este uso tiene además su gloriosa tradición vinculada al nombre de Platón y, a través de la historia, a todos los usos “puros” del amor.

ABUNDANCIA DE LA VIDA INTERIOR

Previa esta determinación formal intentemos ahora formular algunas notas características de la conciencia amorosa. Para llegar a ello será suficiente precisar las señaladas por las grandes tradiciones relativas al amor, separándolas, por el momento, de su sustentáculo metafísico y tratando de elevarlas a la unidad de una doctrina coherente. Intentaremos esquemati-

zar aquello que hay de esencial en las doctrinas filosóficas y en los arrebatos místicos, en las tradiciones galantes y en las estilizaciones poéticas.

Todas las notas así recogidas pueden agruparse, a nuestro entender, en cuatro apígrafes fundamentales: 1. El amor supone abundancia de la vida interior. 2. El sentido y el valor de las personas y de las cosas aparece a la conciencia amorosa en su radiación más alta. 3. Hay en el amor ilusión, transfiguración, *vita nuova* o *renovata*. 4. La plenitud del amor supone reciprocidad y, por tanto, en algún sentido, fusión.

Condición previa para la posibilidad de una actitud amorosa es la posesión de una rica plenitud espiritual. Contra lo que pensaba Nietzsche, el amor, en su fuente cristiana más auténtica, es, como vimos, una virtud de fuertes. La denominada "moral de los esclavos", en lo que tiene de cierto, nada tiene que ver con una ética fundada en el amor. El error proviene, como lo mostró certeramente Scheller, de la confusión del amor con una cierta vaga inclinación o simpatía hacia el prójimo, y especialmente hacia los seres desvalidos, desventurados y débiles. El amor se confundiría así con la efusión, la ternura, la tendencia a participar y compartir las emociones y los sentimientos ajenos. Toda actitud amorosa hallaría su fundamento en estos movimientos primarios de la vitalidad y todas sus formas derivarían genéticamente de una tendencia que arranca, en último término, de la compasión y de la piedad. De ahí las violentas diatribas de Nietzsche contra la moral cristiana vincu-

lada a una doctrina de amor. Su glorificación de los mansos y humildes, de los pobres, miserables y hambrientos . . . , y en general de los débiles, representaría una inversión radical de los valores que lleva fatalmente a una concepción decadente de la vida y a la sumisión de lo superior a lo inferior.

Sin negar que estas cualidades y los procesos psicológicos en los cuales predominan intervengan ocasionalmente en la inclinación amorosa, evidentemente no la constituyen ni la definen en su estructura esencial. Nada más distinto del amor que las tendencias biológicas de simpatía o compasión. Estas, consideradas en sí mismas, pueden convertirse, en efecto, fácilmente en sentimientos enfermizos propios de espíritus decadentes. Aunque en ocasiones se compliquen y se confabulen con el amor no se confunden con él y en una cierta medida se le oponen incluso y lo niegan. No se funda el amor en la compasión. Por el contrario, la compasión y la piedad sólo adquieren sentido y dignidad en una conciencia previamente impregnada de amor. La bienaventuranza de los que lloran no es una invitación al llanto universal. Es más bien todo lo contrario: la aptitud de la vida amorosa para hallar, incluso en el llanto, la ventura y la alegría. “Y en la mayor languidez halla el amigo placer y exaltación” (Llull).

Es posible que, en una buena medida, aquellas inclinaciones se funden o se compliquen con motivaciones egoístas de encogimiento y temor ante las dificultades y los dolores de la vida y en el deseo de escapar de ellos, mediante la consagración al prójimo, en un régimen de justa reciprocidad. Muchas de las

máximas de La Rochefoucauld, por ejemplo, se fundan en esta hipótesis y la llevan a sus últimas consecuencias. Sin entrar en la discusión de esta eventualidad, que no afecta a nuestra cuestión, es evidente que ninguna de aquellas inclinaciones puede confundirse con el amor. Es el amor algo totalmente distinto y, en muchos respectos, contrapuesto.

Todas las inclinaciones e impulsos simpáticos son suscitados y promovidos en el alma por sentimientos y pasiones que suponemos en los demás. Dependen de un influjo y un contagio. No salen de nosotros mismos. Nos sentimos arrastrados por ellos. Nos sujetan, nos mueven y nos inclinan. De ahí el nombre de inclinaciones. No somos en ellas activos, sino pasivos. Pertenecen al régimen de las *pasiones*. El amor no es pasión, sino acción. No depende inicialmente de las circunstancias ni de las inclinaciones de los demás. Es iniciativa y espontaneidad, entrega gratuita y sin intención ni esperanza de recompensa ni aun de correspondencia. Descansa en una íntima necesidad del espíritu que se expande y halla en la expansión su goce supremo.

De ahí que el amor requiera vigor, fuerza, salud, abundancia... Sobre la vitalidad básica y arraigada en ella, brota la fuerza espiritual. El espíritu —el volumen entero de cualidades que se interponen entre el núcleo central y unitario de nuestra personalidad y el mundo en torno, el convoluto de sentimientos, ideas, secretas intenciones, recuerdos, angustias, afa-nes, esperanzas..., todo aquello que es apto para traducirse en las palabras de una confesión...— es la realidad de la cual depende que el amor sea o no

posible. Según sea la calidad y el grado de plenitud de la "vida interior" así cambia la actitud del sujeto ante las personas y las cosas. Nada tiene de sorprendente que el Cristianismo que descubrió este reino haya sido el instaurador de una moral arraigada en el amor.

La gran "perturbación" procede, en efecto, del Cristianismo. Desde el momento de su aparición las cosas aparecen a través del espíritu y hallan atenuados y difusos sus contornos por la interpretación sutil y temblorosa de la intimidad personal. Frente al Cosmos se constituye un Microcosmos, y en éste se refleja y resuena la totalidad de lo real y lo posible. Todo se baña y anega en las aguas de la vida espiritual. Mediante ello el mundo se nos hace interior y se convierte en experiencia íntima, inefable e intransferible. Nadie es capaz de experimentar lo que yo experimento ni de sentir lo que yo siento. Fuera de mi intimidad la realidad del mundo se reduce a mera percepción "exterior", impersonal, abstracta y mostranca, y las cosas a meras "cosas" insignificantes e indiferentes. Por la experiencia espiritual el mundo se hace mío, lo siento como cosa mía, íntimamente vinculada a mi personalidad y a mi destino. El espíritu impregna la totalidad de nuestro ser y del ser de las cosas entre las cuales vivimos. Como un halo sutil nos inunda y al mismo tiempo que nos proyecta más allá de nosotros mismos y nos permite vivir en el mundo y por el mundo, nos repliega, nos destaca y nos aísla e incluye el mundo entero en el ámbito de la intimidad. Mi centro personal se convierte en el centro del Universo y el Universo entero se vincula orgánicamente

a mi vida. La realidad "exterior" se sitúa en una lejanía hipotética. Pierde propiamente su realidad. Sólo adquiere sentido vinculada y experimentada por el espíritu. Las cosas se vinculan a las personas. Fuera de la experiencia personal se reducen a meros símbolos de experiencias posibles. La intimidad se constituye en un Universo independiente capaz de absorber la vida entera y de proyectarse dinámicamente sobre las personas y sobre las cosas.

Este recinto llevado a su más alta sublimación es el castillo o morada interior de que nos habla la mística. Sólo él nos permite vivir en nosotros mismos e incluir en nuestra intimidad la totalidad de las cosas. El volumen del recogimiento y de la entrega correlativa depende del vigor de la vida espiritual. Un alma vigorosa recoge en su seno la totalidad de las cosas. Un espíritu mezquino vive en el seno de su propia vacuidad. A mayor intimidad mayor capacidad de expansión. A menor intimidad mayor cerrazón. El alma mezquina guarda con avaricia lo poco que le queda y por falta de nutrición muere de inopia. El alma generosa da cuanto tiene, con hambre insaciable, absorbe y asimila la totalidad de las cosas. En el menor de sus movimientos arrastra el mundo entero. "Porque a quien tiene se le dará y tendrá en mayor abundancia; pero a quien no tiene le será quitado aún aquello que tiene."

Previas estas aclaraciones fácilmente se comprenderá la necesidad de la abundancia y el vigor espiritual para el ejercicio de la vida amorosa. El amor presupone plenitud. Sólo es capaz de dar quien tiene rebosante el volumen de su vida espiritual. Su exube-

rancia se traduce en la necesidad de verterse. Se vierte sobre las personas y sobre las cosas simplemente porque le sobra caudal. No es el amor imperativo o deber, sino exigencia íntima y necesidad del propio exceso. No supone sacrificio ni esfuerzo alguno puesto que responde al ejercicio de una función normal. El espíritu da de su propia substancia, porque las fuentes de la vida brotan abundantes y sobrepasan el volumen del recinto individual.

De ahí que el amor no sea nunca para el verdadero amante ni virtud ni mérito. De ahí la alegría radiante del amor. Su generosidad es espontaneidad. Entregarse es para quien le sobra una necesidad de su propia saturación y, por tanto, fuente inextinguible de gozo y liberación. El amor se convierte, por el espíritu pletórico, en un imperativo de la propia vitalidad.

A las tendencias centrípetas y reactivas propias de la simpatía primaria opone una actitud centrífuga, expansiva, de proyección y dominio. El amor es guerra y no paz. La conciencia amorosa es conciencia imperial. Tal es la raíz del desinterés. No le "interesa" la conducta de las personas ni de las cosas —salvo las reservas que señalaremos más adelante—. Su único interés es vivir con espontaneidad la propia vida sin preocuparse de la conducta de los demás. Se da simplemente porque le sobra y no necesita ni desea nada. Ni pide ni recibe, ni administra, ni cuenta. Porque es poderoso, es capaz de entregarse sin déficit, sin cicatería ni reserva. Tal es la virtud creadora del amor. En un sentido análogo habla San Agustín de una creación por amor. La creación es producto del

amor divino. Dios crea el mundo de la sobreabundancia de su ser, por necesidad ineludible de su propia plenitud y perfección. A idéntica necesidad responde la creación artística. El amor es un demonio, afirma Diotimia. Con mayor exactitud podríamos decir que el amor es, en el sentido más estricto, poeta, creador.

A semejanza de Dios es el amor en el mundo plenitud, abundancia, poder, fuerza creadora, gozo sereno, guerra y conquista de las cosas por virtud de la propia entrega. El espíritu amoroso atraviesa los caminos de la vida derramando sobre las personas y las cosas —altas y bajas, buenas y malas, sin distinción, “judíos y gentiles”— la abundancia de la vida interior. Con vigorosa vitalidad siente en su propia experiencia e incluye en sí la vida entera y la totalidad de las cosas y las somete a su propio imperio sin conflicto ni violencia. El mundo permanece intacto en su propia y específica realidad. Sin embargo, sumergida en la radiación del amor, la realidad, sin dejar de ser la misma, sufre una total transfiguración. Para transformarla no necesita tocarla. Por su sola presencia la ilumina y la lleva a la plenitud de su ser.

REVELACIÓN DEL VALOR Y EL SENTIDO DE LAS COSAS

Tenemos ya una primera característica, una condición sin la cual no es posible conducir una vida con amor. Es preciso apretar un poco más el cerco y tratar de ver qué es lo que ocurre en las personas y en las cosas cuando se hallan ante el foco de la conciencia amorosa. ¿Qué pasa en el mundo en torno cuando

un espíritu plenario se derrama gratuitamente sobre él? ¿En qué consiste, de un modo más preciso, aquella creación de un Cosmos en torno a una persona, aquella prodigiosa transfiguración que sufren las cosas en presencia del amor? Es evidente, después de lo dicho, que no es ni es posible que sea una creación causal. El amor deja al amado intacto. No lo transforman ni intenta transformarlo. Lo mira con respeto y reverencia. Lo ama en su realidad misma, con todas sus virtudes y todos sus defectos. Ahora bien: puesto que el amor es no una fuerza "real" que intervenga en el mundo y lo transforme, convirtiendo unas cosas en otras, es evidente que no puede ser otra cosa que una proyección ideal, una acción espiritual y de presencia, mediante la cual una realidad virtual, ausente e inconsciente se hace actual y patente en la conciencia y en la vida. Esta segunda característica del amor ha sido minuciosamente descrita por Scheler. Con alguna diferencia de matiz, la esbozaremos, por tanto, brevemente.

Para que la revelación se realice, la posesión de una vida pletórica es una condición necesaria, pero no suficiente. La plenitud espiritual puede torcerse. Es posible que al irradiar sobre las cosas lo realice en formas diversas. Para que el amor llegue a su plenitud es preciso que el espíritu al verterse sobre las cosas lo realice de una manera peculiar.

Por la presencia del amor la persona o la cosa amada sufre ante la mirada del amante una verdadera transfiguración. La mirada amorosa ve en las personas y en las cosas, cualidades y valores que permanecen ocultas a la mirada indiferente o rencorosa. Todo ser

posee al lado de las características superficiales, que se ofrecen a quienquiera que las mire, una infinidad de propiedades, buenas o malas, que permanecen en su ser recóndito y aun otras muchas que, si bien no ha realizado nunca, es posible que algún día se manifiesten y cambien totalmente su fisonomía interior o exterior. Hay, por tanto, en todo ser algo actual y patente y algo virtual y latente. Y entre todas las propiedades y valores que posee una persona o una cosa, superficiales o profundas, virtuales o actuales, las hay buenas y malas, mejores y peores, detestables y excelentes.

Ahora bien: la mirada amorosa percibe en el ser amado el volumen entero de las cualidades y valores que la integran, y destaca, en primer término, aquellos que entre todos poseen una calidad o un valor superior. A partir de ellas tiende a incrementarlas y a sublimarlas, a poner todo el resto a su servicio y a llevar, si es necesario con esfuerzo, su imperfección a plenitud.

El amor es, por tanto, claridad y luz. Ilumina en el ser amado sus recónditas perfecciones y percibe en unidad el volumen de sus valores actuales y virtuales. Amor es iluminación, contemplación y estimación de las excelencias de un ser, atracción y tendencia vehemente a compartirlas y gozarlas, decisión y anhelo de llevarlas a su más alto grado de perfección.

Así la vida entera se proyecta en un halo de luz. Todo adquiere una calidad y una reverberación. La persona o la cosa amada y el mundo entero en su torno, organizan su presencia en la conciencia y en la

vida mediante la sumisión incondicional de lo inferior a lo posterior, de lo que no tiene valor a los valores más altos y supremos.

El amor es, por tanto, videncia. Ve en las personas y en las cosas lo que permanece oculto a la mirada indiferente o rencorosa. Precisamente por esto sólo es posible el conocimiento en el espíritu de amor, y la razón intelectual se halla en estricta dependencia de la razón cordial.

La tónica ceguera del amor no significa sino desatención hacia los valores negativos o inferiores y sumisión y subordinación de éstos al perfil, destacado en primer plano, de los valores positivos y estimables... Es preciso, naturalmente, no confundir el amor con la circunstancial bobería de determinadas actitudes o tendencias morbosas. El amor no impide ver los defectos o las cualidades negativas de un ser. Los perfila incluso, en ocasiones, con dolorosa clarividencia. Pero los subordina siempre y los pone al servicio de algo superior. Ciegos son en todo caso los movimientos naturales que despliega el impulso libidinoso, como lo son en general, y acaso por definición, todas las energías "naturales" por sí mismas. . . El amor no es ciego. Ve las faltas, pero aspira a suprimirlas y cree en su posible supresión. Pone el acento sobre las facetas positivas y valiosas de las cosas, proyecta la luz de aquéllas sobre sus aspectos deficientes o torcidos, y absorbe y aun suprime éstos por el solo hecho de ponerlas al servicio de aquéllas. Es el clásico movimiento del no ser al ser, el Eros socrático, que tiende y aspira de lo que es menos a lo que es más, de lo que no tiene valor o lo posee en grado mínimo a lo

que lo goza en grado máximo; fuerza eternamente insatisfecha que se proyecta sobre las realidades del mundo y proyecta sobre ellas una radiación luminosa.

“Soy de la raza de hombres que de lo oscuro hacia lo claro aspiran”, ha dicho Goethe. Es el imperativo insaciable de luz. El espíritu enamorado de las cosas, no pudiendo sufrir su imperfección o su decadencia, las orienta hacia el reino de los valores puros y las impregna de su gracia. Así el hombre arraigado en la tierra levanta su cabeza al reino de los cielos.

LA ILUSIÓN AMOROSA

En íntima conexión con lo que acabamos de decir, se ha hablado en diversos sentidos del amor como fuerza fantasmagórica que, ante las personas y las cosas, las modifica y las deforma. El mundo real sería suplantado por el mundo ilusorio de fantasías espectrales. Es la visión del visionario, la “idealización” del poeta, que nos aparta de la realidad y nos pone en presencia de la ilusión.

En un cierto sentido, que trataremos de precisar, es evidente que la actividad amorosa pone las cosas al servicio de una ilusión y llena la realidad de mitos. Mediante él, la totalidad de los seres y de los actos se subordinan y se ponen al servicio de un ideal. Pero es preciso denunciar antes que aquella observación, bajo la apariencia de una evidencia inmediata, oculta la más superflua banalidad.

Al proferirla en sentido peyorativo se da por supuesta la existencia de un mundo idéntico para todos, uniforme y equidistante, seguro y determinado en sus

límites y apto, en todo momento, para una eventual comprobación impersonal. Frente a este mundo real y consistente, el amor fingiría otro de fantasmas e ilusiones.

Semejante afirmación es evidentemente falsa. Aquel mundo "objetivo", e indiferente, no corresponde en parte alguna a la realidad. Ni existe ni es fácil pensar con precisión qué es lo que puede significar. Corresponde acaso a la pobre imaginación del sentido común y se nutre de tópicos y de ficciones banales que no por ser banales dejan de ser ficciones. El Universo que nos es dado en la experiencia personal —el único universo que nos es realmente dado— no es una realidad inmóvil sino una existencia plástica que transcurre en el tiempo y se ordena y estructura en perspectivas y dimensiones múltiples. No es fácil hablar con rigor de un "mundo" de la experiencia. El mundo es esencialmente interpretación, punto de vista, proyección. Frente al gesto multívico y maleable de las cosas, la conciencia y la vida establecen una legalidad, una ordenación y una jerarquía. En la percepción apenas una mínima parte de las cosas nos es efectivamente dada. Lo vimos ya antes. Casi todo es en ella, como dicen los psicólogos, "apercepción", virtualidad, transfondo. Los contenidos sensoriales se ensartan en el hilo sutil e invisible que los organiza en constelaciones y les otorga una objetividad, una forma y un sentido.

Ahora bien: entre las múltiples interpretaciones posibles es preciso escoger la más adecuada, la que mejor responda al ser y al valor de las cosas en una circunstancia determinada. En la elección y subordi-

nación de las experiencias inicialmente perplejas, hasta llegar a la organización de un Cosmos jerárquico, interviene de una manera decisiva la actitud que la conciencia y la vida adopten ante la realidad. Y entre las actitudes posibles de la conciencia ante el mundo, la actitud amorosa es acaso la capital. Las cosas cambian radicalmente en su ser y en su valor según se hallen ante el foco de la conciencia amorosa o de la conciencia rencorosa.

Se hablará, acaso, de una interpretación "normal". Pocas palabras tan vagas y que se presten a mayores equívocos. ¿Qué significa exactamente normal? ¿Será acaso el resultado de una medida minuciosa y un contrapeso detallado de razones en pro y en contra? ¿O se tratará simplemente de un justo medio equidistante y sin compromiso, es decir, de una interpretación anodina y banal, conseguida a fuerza de suprimir todo interés, toda decisiva afirmación o negación? Aparte el hecho de que por muy anodina y banal que sea no dejará de ser *una* interpretación entre otras muchas ¿qué sentido podría tener este mundo de compromiso? Alguien tendría que decidir cuándo nos hallamos precisamente en presencia de lo justo. ¿Quién, cuándo y cómo? ¿Y qué es exactamente lo justo y equidistante? ¿Cuál será entre todos los términos posibles este término medio, bello ideal de toda vulgaridad y de toda mediocridad? ¿O será cosa de ponerlo a votación? Ya Descartes afirma certeramente que la *pluralité de voix* no puede ser nunca criterio de verdad.

El roble centenario que tengo ante mí puede dar lugar, en su aparente simplicidad, a las interpreta-

ciones más diversas y correlativamente a los contenidos objetivos más divergentes. Su "realidad", en apariencia idéntica, será esencialmente distinta a los ojos del cazador, del carpintero, del excursionista o del enamorado... El cazador verá acaso en el árbol la añagaza del acecho y el reclamo. El carpintero tablas, listones, andamiajes... materiales de construcción. Lo considerará el excursionista como elemento del paisaje o como sombra acogedora y refrescante. Es posible que su corteza lleve "grabadas iniciales que son nombres de enamorados, cifras que son fechas"... La misma mujer puede ser musa para el poeta, compañera hacendosa para el buen burgués, pretexto de aventuras sin fin para el Don Juan, animal de placer para el canalla...

Según el punto de vista y el valor que orienta la interpretación de las cosas, así son ellas. Claro es que en la interpretación no todo es libertad ni mucho menos arbitrariedad. Los valores que la conciencia destaca en el contenido de la experiencia tienen leyes immanentes. La conciencia amorosa las tiene también. Y es posible que el espíritu se halle de acuerdo con ellas o las desconozca y las conculque. Pero esta eventualidad de error no se halla reservada al amor. Toda actitud —amorosa, rencorosa o indiferente— puede equivocarse y dar lugar a ilusiones y desvaríos.

Característico de la ilusión amorosa es que ante una realidad cualquiera —árbol o mujer— trata de integrar y salvar el mayor número posible de perspectivas y valores actuales y virtudes organizándolos y subordinándolos de tal manera que en todo momento las inferiores se hallen al servicio de las superiores.

Así lleva la riqueza infinita de cualquier fragmento de la realidad y la realidad entera a su más alta radiación. No suprime ni niega nada. Todo su ser consiste en afirmar. Y al afirmarlo todo —tabla y reposo, musa y placer— destaca en la cima lo que es en realidad más alto.

Así, no cabe duda: el amor es ilusión. Pero la palabra ilusión tiene un sentido doble: significa de una parte la “mera ilusión”, la imagen ilusoria que deforma o suplanta la realidad. Significa también aliciente, esperanza, anhelo, fe. Así se habla de una vida ilusionada o de una vida sin ilusiones. Y una vida llena de ilusiones no es necesariamente una vida superficial y falsa. Ya advirtió Platón que la verdadera realidad se halla en las “visiones” —ideas— y que todo conocimiento consiste en saber ver visiones adecuadas. De ahí la función del “mito”. No habría una realidad ni una naturaleza dotada de sentido sin esta capacidad creadora, poetizadora del espíritu amoroso.

El amor es creador de mitos, llena de símbolos la realidad y abre en ella caminos. Proyecta sobre la persona o cosa amada un halo luminoso que la enaltece y la eleva a su pureza intacta. Tal es la ilusión del amor. En este sentido, es el artista y en general el hombre de alguna manera creador o recreador de la naturaleza. El arte y aun la vida entera irrealiza la “realidad” —cuadro, sonata, poema... el curso de la vida entera— y le otorga la fuerza de la contemplación. Mediante la ilusión surge de la “realidad” del mundo una realidad más alta. Los colores que sirvieron para pintar la *Gioconda* hubieran servido también para pintar un banco. El mismo proceso de purificación y de ascensión experimentaban las palabras a través del

estilo. Las palabras se levantan y se inflaman. A medida que la mirada amorosa se extiende sobre los diversos sectores de la realidad los enaltece con su presencia. El amor supremo, el amor de Dios, lo eleva, en fin, todo a un plano luminoso en el cual las cosas todas manifiestan y revelan su propia esencia. Lo "natural" pasa a ser simplemente un departamento de lo sobrenatural. Aparece el prodigio. Todo se hace milagro. El pan y el vino se convierten en carne y sangre y la carne y la sangre en pensamiento luminoso y anhelo insaciable.

El rencor destruye los mitos y los símbolos, cierra los caminos y con ello desarticula la realidad. Ante su presencia las realidades, una a una, descienden y acaban por desaparecer. Pincha los globos de la ilusión y desinflados se derrumban. La realidad se reseca y se quiebra. Pierden las cosas la gracia y con ella la posibilidad de toda revelación. Nada dice ni nos dice nada. Todo deviene insignificante, silencioso y gris. Destruído el sentido inflamado de las palabras y de las cosas que designan, resulta imposible entender ni interpretar nada ni aun pronunciar palabras con pleno sentido.

De ahí la función del odio al servicio del amor. Es la ira de Dios, el mitológico fuego purificador. Los mitos caídos, convertidos en tópicos, se posan sobre la realidad, como una costra y son obstáculo y barrera para la acción creadora del amor. Es la adoración de los ídolos, el fariseísmo. Frente a él es el odio función del amor. Su fuerza destructora rompe los obstáculos, desbroza los caminos y le otorga eficacia y fecundidad. No se olvide que el infierno de Dante es creación del amor de Dios.

Esta interpretación no comporta afirmación alguna propiamente subjetivista. Lo sería si la ilusión de que se trata fuera la presencia de una realidad ilusoria y falsa. Ya hemos visto que no es así. Sólo una vida ilusionada es realmente una vida. La ilusión y la vida confluyen y tienden a confundirse en una misma cosa. Tener muchas ilusiones es poseer la facultad de descubrir y ver en el mundo la riqueza inmensa de sus valores y alicientes. Vivir sin ilusiones equivale a perder el sentido de los valores y de las cosas y reducir la realidad del mundo a la miseria esquelética de los tópicos. Una vez más es la vida amorosa fuerza, plenitud, ilusión. En ella y por ella las riquezas del mundo se hacen inagotables y los anhelos insaciables.

Es, naturalmente, posible que el afán salvador, eventualmente, al estructurar deforme y no perciba con exactitud la figura jerárquica de las realidades y de los valores. Esta eventualidad va constantemente aneja, en alguna medida, a la limitación de la naturaleza humana. Toda perspectiva es deficiente, toda visión más o menos esquemática y parcial. Esencialmente no pone ni deforma ni añade nada. Cuanto descubre y revela ahí está. Ve visiones, no "simples visiones". El afán de reducir las visiones a "simples visiones", las ideas a "simples ideas" es precisamente lo propio del espíritu rencoroso. Es posible que el amor los vea. Cabe en él la deficiencia y la desviación. Pero no le son esenciales. Ve en cambio en las cosas lo que sin su auxilio no es posible ver.

VIDA NUEVA O RENOVADA

De ahí resulta algo muy fundamental para la inteligencia y la interpretación del mundo. Frente a las realidades de la experiencia es posible adoptar dos actitudes cardinales y polarmente opuestas: la actitud amorosa y la actitud rencorosa, la actitud afirmativa y la actitud negativa, la que todo lo salva y la que todo lo aniquila. De la primera deriva una dialéctica ascendente y creadora. De la segunda una escala descendente y destructora.

La primera destaca en el mundo los valores positivos, los ordena y coordina poniéndolos al servicio de algo y en una conspiración de servicios, al servicio de algo que tiene consistencia y valor por sí. Interpretado con amor todo adquiere realce. El mundo se incorpora y se pone en pie. Incluso lo insignificante adquiere valor al servicio de lo valioso y aun lo repugnante y repelente —el estiércol al servicio de la fruta, las secreciones al servicio de una persona, de sus empresas e ideales—.

Considerado con amor todo se dignifica —el placer y los órganos corporales y, en lo que respecta al amor sexual, los órganos y las actividades sexuales y sus funciones más desagradables a la mirada indiferente—. Todo se pone por el amor al servicio de una persona, de una relación personal, espiritual y noble. La persona —originalidad intransferible, intimidad sagrada, sentido espiritual— otorga sentido a los ingredientes subordinados que coadyuvan a su destino, a la totalidad de las funciones psicofisiológicas que gravitan en

su base e incluídas en ellas, como todas las demás, a los órganos sexuales y a su actividad.

Claro es que es posible interpretar las flores y los frutos y el jardín por los excrementos que les prestan savia y la mirada amorosa por los mecanismos de las secreciones internas. Es lo propio de la mirada rencorosa. Ante la mirada rencorosa o indiferente, lo superior se pone al servicio de lo inferior y por este mero hecho queda aniquilado. Así, por ejemplo, al servicio del placer, desaparece la persona como tal y se convierte en simple "objeto" de placer. Es el rencor, la negación eterna —el espíritu que todo lo niega de Mefistófeles en oposición al ímpetu creador de las fuerzas fáusticas—. Con gesto sarcástico aniquila el mundo. Sitúa en primer término la nada, la insignificancia implícita en toda cosa y en función de ella interpreta el resto. La flor y la fruta se reducen a estiércol y la vida entera a secreción. Consideradas sin amor desaparecen las personas y, por tanto, el sentido de las cosas y el relieve entero de la realidad. El mundo se reduce a un caos polvoriento.

Por el amor y el rencor la realidad, sin dejar de ser la misma, cambia radicalmente y se convierte en otra. De la misma manera cambia el aspecto del campo de trigo, según los azares del viento o el estado atmosférico. La misma figura geométrica, dibujada sobre un plano, puede aparecer cóncava o convexa, según se oriente la mirada del espectador.

Al final del *Banquete* de Platón sólo tres bebedores se mantienen en pie: Aristófanes, que representa la comedia; Agatón, que representa la tragedia, y Sócrates, que representa la Filosofía. Los dos primeros se

tambalean y se hallan próximos a adormecerse. Sólo Sócrates conserva la perfecta lucidez. Entre la aspiración heroica y suprema, que desde lo más alto se desploma, y la cómica desarticulación de la vida, representa la Filosofía la suprema reconciliación. Sin reducirse a la una ni a la otra, la actividad amorosa —esencial a la vida *filo-sófica*— las incluye a ambas y representa en su plenitud la integridad de la vida y del alma humana. Decía Francisco Giner que la vida no es trágica ni es cómica. Es simplemente seria. Sólo es capaz de tomar la vida en serio quien la contempla con amor.

Se dirá, acaso, que el odio afina también la mirada y nos permite ver cosas que pasarían inadvertidas sin él. En este sentido también el odio sería vidente. Vimos ya en qué sentido puede el odio ser función del amor. Obsérvese, además, que en la oposición entre el amor y el odio ambas funciones no se hallan en el mismo plano ni al mismo nivel. El rencor excluye y rechaza sin reserva toda posibilidad amorosa. El amor, en cambio, como veremos, refluye de alguna manera sobre el odio, lo incluye en su ámbito, lo pone a su servicio y por este solo hecho lo absorbe y lo destruye. No de otra manera se destruye el mal por la sola presencia del bien. Ni puede tener otro sentido el imperativo de ahogar el mal en la abundancia del bien. El bien destruye el mal no por contraposición y negación —toda negación suscita el rencor y fomenta el odio—, sino por superación e integración.

De este modo el amor revela al alma otra vida, una vida realmente nueva o renovada, y en su presencia el Universo entero se ilumina y se transfigura.

RECIPROCIDAD. FUSIÓN

Las tres características que acabamos de indicar derivan, como es notorio, de las tres grandes concepciones fundamentales del amor. La abundancia de la vida espiritual es esencial a la tradición cristiana. La ordenación jerárquica del mundo de los valores es propia del amor helénico. La ilusión amorosa aparece ya en los mitos primitivos y desemboca, a través de las tradiciones caballerescas y líricas, en todas las formas de lo que se ha llamado amor romántico. Contrarias, en apariencia, no sólo han aparecido como compatibles, sino como complementarias, de tal manera que cada una de ellas deriva y necesita de las demás y forman juntas las piezas esenciales de una sola definición.

La cuarta característica antes mencionada —fusión, reciprocidad— es también un factor clásico en todas las formas del amor profano y místico. No constituye propiamente un elemento nuevo. Es más bien la consecuencia necesaria de la confluencia de los otros tres. Pero, en algún modo, parece oponérseles y negarlos. Es preciso ver con precisión en qué sentido los niega y en qué sentido los complementa y los corona.

En mil formas se ha afirmado que el amor es entrega, fusión, transfusión. Enamorados y místicos hallan la perfección de su amor en el acto de la perfecta unión. La “unión del amado con la amada”, la absorción de la persona entera del amante en el seno de la persona amada, parece constituir el más alto grado en el ejercicio del amor.

Sin embargo, si atribuímos a las palabras unión, fusión, confusión, su sentido literal, nada más alejado del amor que esta supresión de la propia personalidad y su anegamiento en realidades que le son ajenas. Se hallaría en patente contradicción con todo lo que hemos venido diciendo hasta aquí. El amor, hemos dicho, es claridad, iluminación. Esencial al amor es considerar al ser amado como distinto de mí, peculiar, original y personal. En el caso contrario la perfección del amor no sería sino una forma refinada de egoísmo y conduciría tan sólo a la propia satisfacción. El amor exige la salvación íntegra y el respeto a la silueta individual de las personas y de las cosas, no considerándolas como mías, sino justamente como ajenas a mí y distintas de mi propia persona. No es el amor en este sentido fusión, confusión ni supresión de límites.

Para que la "unión del amigo con el amado" sea compatible con la relación amorosa es preciso que la proyección del propio yo al centro de la persona ajena se realice de tal modo que ni el primero ni el segundo pierdan su propia y peculiar personalidad. La vitalidad y el exceso de la vida interior me permite, y aun me exige, salir de mí y verterme íntegramente en otro. Pero al fundirme con el prójimo y situarme en el centro de su vida espiritual es preciso que lo haga sin dejar de ser yo quien soy. *Estoy* fuera de mí, íntimamente vinculado a otro, pero *soy* yo.

Sólo en este sentido puede entenderse la fusión. Es más: sólo es posible que intente estar yo en otro y una mi centro espiritual al suyo propio si me distingo claramente de él. En el caso contrario no sería posible que me uniera a él, puesto que *sería* él. No seríamos

dos en uno, sino uno solo. Desaparecida la personalidad de uno y otro no sería ya posible que estuvieran juntas. La perfecta unión sería en este caso la perfecta disolución. Tal parece ser la unión en el misticismo búdico y en algunas formas de la pasión romántica.

En la unión amorosa, sin dejar de ser yo quien soy, me sitúo en el prójimo, me convierto en alguna manera en él, percibo, siento y comparto cuanto él siente y vive, me sitúo en su interior y se revela ante mí la totalidad de su persona con todos los sentimientos que la alientan o la perturban. Puesto así en su lugar, la totalidad del mundo me aparece desde su punto de vista y entiendo, comprendo y siento como mías la totalidad de sus acciones y reacciones, el sentido entero de su sensibilidad y de su conducta. Lo que parece incomprendible y absurdo mirado desde fuera se muestra inteligible y coherente a la luz de la mirada amorosa.

En otros términos: cada persona tiene un mundo personal, íntimo e inefable. El mundo entero se matiza y se colora de acuerdo con él. Cada cual tiene su manera propia de estimar y de odiar, de sufrir y de gozar, de percibir y de soñar... Lo que me conmueve en lo más profundo puede dejar al prójimo indiferente. El perfume de un clavel puede evocar en una persona los dolores más vivos o los recuerdos más agradables. A la mirada indiferente aparece tan sólo el hombre de la calle, aproximadamente igual al resto de los hombres. Todo hombre, sin embargo, lleva en su seno un mundo. La mirada amorosa penetra en él y lo ilumina. Lo que aparecía como un simple ejemplar de una especie se convierte de pronto en una persona. Nada en ella resulta ya banal. Una leve sonrisa puede revelar más que

la conducta de una vida entera. El íntimo contacto personal multiplica en cada uno de los seres que se aman la infinita riqueza del mundo que para ellos es. No es ya un mundo. Son dos mundos en uno. El mundo entero se enriquece y adquiere una dimensión de profundidad. Dos mundos se hacen uno e iluminan por su acción recíproca los recintos más recónditos de su intimidad personal.

Así, resulta claro que para llegar a la compenetración amorosa, para comprender al prójimo y exaltarlo, es necesario que me sitúe en su lugar, no en el mío, lo cual no ocurriría si nos fundiéramos realmente en una sola persona. El amor no considera su centro personal como idéntico al mío, sino precisamente como suyo, original e intransferible.

Sólo así es posible que llegue a la afirmación de su ser, que lo considere como un fin en sí y no como un medio para llegar a la consecución de un fin, que le otorgue dignidad y autonomía y estructure el perfil de su vida de acuerdo con los valores más altos de su personalidad. En otros términos: sólo así es posible que lo estime, lo entienda y lo comprenda sin residuo ni reserva. Y sólo, mediante esta comprensión, es posible la vida amorosa.

En este momento las cuatro características que acabamos de esbozar alcanzan la unidad de una perfecta interdependencia. El acto de fusión nos permite situarnos en otro, vivir fuera de nosotros mismos, en los demás y por los demás y otorgar mediante ello al prójimo un sentido y un valor. Al ponerme yo "fuera de mí" consigo ver el ser y el valor de las personas y

de las cosas “en sí mismas”, en su verdadera y auténtica realidad. La ordenación jerárquica de los valores y su estructuración, de acuerdo con la norma de los valores supremos, supone y requiere, como un elemento indispensable, la aptitud para fundirse en otro sin dejar de ser dos. Este ser dos en uno y fundirse sin desaparecer, este existir en mí y fuera de mí, es esencial en todo acto de amor.

Adviértase, en fin, que la capacidad de entrega, la capacidad de amor, se halla a su vez condicionada. Sólo es capaz de vivir en otro quien es capaz de vivir en sí mismo, de estructurar la propia personalidad y respetarse y estimarse como persona. Para poder estar realmente “fuera de sí” es preciso previamente “estar en sí”. El acto de fusión presupone la plenitud y la riqueza de la propia vida. Sólo es posible decir, con plenitud de sentido, “vivo sin vivir en mí” si he sido previamente capaz de afirmar con verdad: “vivir quiero conmigo”. Sólo si tengo en mí algo que me permita vivir en mí mismo, en mi radical soledad, “gozando del bien que debo al cielo, a solas sin testigo”, es posible que me proyecte en otro y vea en él una persona espiritual. Vivir en otro supone la posesión y la plenitud de la propia vida.

Claro que nuestro ser se nutre de alguna manera del mundo y somos sólo en cuanto algo está en nosotros y nosotros estamos en las cosas. No es fácil considerar por separado los términos concretos de la dialéctica amorosa. Mi propia plenitud puede llegar a ser una necesidad de mi amor. Necesito poseerme para amar y puesto que lo necesito lo conseguiré mediante

el amor. El amor exige la plenitud. Pero la plenitud puede ser a su vez obra del amor y de la esperanza que lleva consigo. La necesito en cuanto amo y puesto que la necesito puedo tener la certeza de que la llegaré a poseer. El amor actúa en mí y me transforma y me exige la plena realización de lo que es su condición ideal. No es el amor un estado, sino un progreso dinámico. Sin embargo, para llevarlo a plenitud, para sentir y comprender al prójimo, es evidente que es preciso tener clara conciencia de la propia vida y valor. El amor al prójimo supone el amor propio y la propia estimación y dignidad.

En otros términos: el diálogo supone la intimidad. Para comunicarse es preciso tener algo que comunicar. Y puesto que el amor es esencialmente comunicación, comunión, la compenetración requiere y necesita, para ser perfecta, la perfecta reciprocidad. Para comprender al prójimo es preciso penetrar en él. Y para entrar en él es necesario que se deje penetrar, que se abra y se entregue. "Que unos secretos de amor revelan los otros y por eso los amadores tienen conocimiento los unos de los otros." Y "en los secretos del amigo se revelan los secretos del amado y en los secretos del amado se revelan los secretos del amigo" (Llull).

En el caso contrario el amor se mantiene todavía en el estado de mero conato o esfuerzo, sin alcanzar la plenitud de su perfección, y se halla en constante peligro de aniquilamiento. Para amar en verdad es preciso llegar a ver el interior de aquello que se ama y para verlo es necesario que abra su ser recóndito. Claro es que este abrirse se realiza también de un modo ideal. Es posible sentirse amado por una persona que real-

mente no nos estima y puedo sentir abierta una persona que no se ha abierto realmente nunca ante mí o que incluso me ignora. En realidad todas las cosas y todas las personas se hallan siempre por lo menos parcialmente abiertas. Sólo la soberbia suprema —en el sentido satánico y cósmico— es capaz de cerrar un alma. Es evidente que, en ese límite, un alma incapaz de abrirse y entregarse, no merece ni puede merecer amor. Queda separada de toda posibilidad de comunión. La expresión en todas sus formas —palabra, gesto, signo, mito, símbolo...— es necesaria, por tanto, al amor. Es el sentido simbólico de los banquetes —el *Symposion* de Platón, la Cena de Jesús— en los cuales se llega a la comunión, por la íntima convivencia, la conversación y el diálogo. Para San Francisco la Naturaleza entera se convierte en una inmensa comunión. Es el verbo, la palabra, el *logos*, que se manifiesta y se hace explícito en el *dia-logos* y proyecta la luz en las tinieblas y vincula las personas y las cosas en una armonía dialéctica de amor. De ahí las razones del corazón y sus palabras luminosas. Mediante ellas el caos deviene Cosmos y adquiere un sentido y un valor. Fuera de ellas no hay diálogo posible. Y sin diálogo no es posible la perfección de amor.

ALGUNAS OBJECIONES: EL FENÓMENO

DE LA AMBIVALENCIA

Con el objeto de destacar con mayor claridad los términos de la anterior descripción mencionaremos algunas objeciones posibles y en apariencia obvias y

veremos cómo descansan siempre en algún equívoco sobre el uso de la palabra amor.

Se dirá, acaso, que entre personas que se aman ocurren con frecuencia disputas, riñas que conducen el curso de la vida personal a actitudes, movimientos y emociones por completo distintas y aun opuestas a las que acabamos de mencionar. El caso extremo de esta interferencia de fenómenos distintos en la conciencia y en la vida de la persona que ama es el fenómeno conocido por los psiquiatras con el nombre de ambivalencia, en el cual una misma persona, en presencia del mismo ser, siente al mismo tiempo amor y odio y oscila entre el uno y el otro sin llegar a una orientación precisa, de tal manera, que no resulta fácil determinar si sus acciones y su conducta entera resultan de un impulso rencoroso o de un movimiento de amor.

Esto nos permite insistir en una aclaración que mencionamos al principio y que es a nuestro entender esencial. En las "riñas por amor" o, como suele incluso decirse, "por exceso de amor", que se manifiestan, por ejemplo, en los estados de "celos", es evidente que no interviene para nada el amor. En sus momentos álgidos no sólo no interviene, sino que se ausenta y desaparece. No es posible imaginar una riña como un momento de una actitud amorosa. Es exactamente todo lo contrario. El movimiento amoroso podrá acaso reaparecer. Pero es evidente que ha sufrido un colapso. No todo en el "amor" es amor. En ocasiones el "amor" y el odio se engendran y se promueven mutuamente, se substituyen y aun se equivalen en la economía de la vitalidad primaria. Pero en todos estos casos se habla con evidente

equivoco del amor. Se considera el amor como un elemento de un proceso psicofisiológico y no como una actitud radical de la vida. En el movimiento amoroso, dondequiera que se manifieste, hay siempre compenetración, comprensión, inteligencia. Y es evidente que en los procesos a que aquí se alude las personas no se comprenden ni "se entienden". A la fusión amorosa substituye una auténtica confusión. Nada se sabe dónde comienza ni acaba. Lo mismo da ya una cosa que otra. "Se pierde el mundo de vista." Todo desaparece para dejar abierto el paso a la energía natural niveladora, ciega y bruta. El amor, en cambio, es claridad, distinción, luz. En los procesos que aquí se mencionan a la luz substituye la oscuridad, la auténtica ceguera, a la claridad la confusión.

Y es que en lugar de la actitud en la cual se precisa y define el amor, aludimos en los casos mencionados a un grupo de procesos complejos, a pasiones más o menos encendidas que pueden manifestarse en todas las formas de la vida amorosa y favorecerla, interferirla o perturbarla, y muy especialmente al estado vagamente denominado "enamoramiento", en el cual se suceden, en serie tumultuosa, los estados psicofisiológicos más diversos, teñidos por la coloración más o menos intensa de una emoción predominante. En estos procesos, que llegan en ocasiones a manifestaciones francamente morbosas, es donde se da eventualmente el fenómeno de la ambivalencia. No es ello decir que no pueda intervenir también el amor. Es posible, incluso, que llegue con ellos a sus manifestaciones más altas. Pero las vicisitudes de aquellos procesos genésicos no afec-

tan para nada a la descripción de su constitución esencial.

Ahora se comprenderá mejor también, por qué no es posible reducir la actividad amorosa a los fenómenos de la vida sexual, ni aun en sus formas más altas, ni a derivaciones del sentimiento de placer, ni a complicaciones más o menos idealizadas de la tendencia o el deseo libidinoso. Claro es que, en algún sentido, todo es sexual en el hombre. No cabe la menor duda sobre ello. La sexualidad es la base de toda la vida humana. No es posible concebir una vida neutra. Pero en este caso la sexualidad se confunde con la persona entera y se revela en el temperamento y en el carácter. No con aquello que, en la persona, hace especial referencia al sexo.

Por otra parte, es evidente que interviene el amor en la relación específica entre personas de distinto sexo y que cuando lo hace constituye una de sus formas más genuinas y auténticas. Ya en Platón era esta su manifestación radical y aun sus depuraciones más altas resultaban de la tendencia inextinguible de engendrar en la belleza. El impulso sexual es la base de las más altas realizaciones humanas. Nada más absurdo que confundirlo con el instinto primario de reproducción. Las expresiones más delicadas de la mística se hallan profundamente impregnadas de sexualidad. Pero no es necesario que el amor intervenga en las relaciones sexuales. Amor y sexualidad no son términos idénticos ni tan sólo paralelos. No todo lo sexual —sublimado o no— es amoroso, ni todo lo amoroso se refiere de un modo específico a los fenómenos de la relación sexual. Todas las cosas del uni-

verso pueden ser consideradas y comprendidas con espíritu de amor.

AMOR, DESEO, PLACER

No es el amor deseo. El deseo es escasez. El amor plenitud. Desear algo es carecer de ello. Del deseo nace el apetito que lanza la vida hacia la consecución y la posesión de algo que nos es por el momento ajeno. El amor no se propone nada, ni desea nada. Nada pide. Sólo da. En algún sentido todo lo quiere y a todo aspira. Nada reclama para sí. Todo lo quiere para la persona o cosa amada. Ilumina sus valores más altos y los comparte y halla en ello la plenitud y el goce perfecto. De ahí que el deseo se calme con la posesión y llegue incluso a la saciedad y aun a la repugnancia. Nada es capaz de calmar el amor. Es por esencia insaciable. Nunca las personas o las cosas ofrecen por entero el volumen infinito de sus riquezas actuales y virtuales. De ahí que el amor encienda siempre un amor más alto. El deseo se satisface. El amor es eterna satisfacción. Y en la insatisfacción y el anhelo mismo halla el amor la suprema felicidad.

Nada más absurdo que confundir o derivar el amor del placer. El amor proporciona goce, pero origina también pena. En él va implícito el placer, pero también el dolor. "El suspiro está más cerca del amor que la nieve de la blancura" (Llull). En la conciencia amorosa hay más alegría, pero hay también más sufrimiento. La vida espiritual entera se hace más vigorosa y más intensa. El ser amado es para el amante fuente

de los deliquios más ardientes y de los dolores y las amarguras vivos. Por encima de las alegrías y las penas, de los placeres y los dolores, es el amor alegría suprema, entusiasmo, "endiosamiento". Por el amor somos Dioses, afirma San Pablo, imagen y semejanza de Dios.

Es más, el placer en sí mismo, no sólo no es el amor ni lo suscita ni lo promueve, sino que constituye la negación paladina del amor. Buscar el placer por el placer es renunciar a toda jerarquía de valores, hacer de las personas cosas y de las cosas simples medios al servicio de designios egoístas y ciegos. Nada más contrario al amor que hacer de las personas y de las cosas simples instrumentos de placer. El afán de placer destruye las diferencias y los matices. A diferencia del amor, es, en efecto, ciego. Todo lo reduce a la satisfacción momentánea del goce. Y el instrumento del goce se enmohece con el uso. Por el placer se borran los perfiles propios de las personas y de las cosas y queda el mundo reducido a "polvo y ceniza". Tras el carnaval el "memento". El mundo entero se convierte en "vanidad de vanidades". Todo lo contrario del amor que lleva el mundo a la plenitud de su posible radicación.

Pero entonces, se dirá, ¿en los actos más primarios del apetito sensorial —en el hambre, en la sed...—, donde parece que se revele el descubrimiento de un valor, no es posible decir que haya de algún modo amor? Con ello se plantea el problema del valor de utilidad, del valor vital por excelencia.

Hay en esta pregunta un equívoco que es preciso esclarecer. En los actos arriba mencionados puede haber, en efecto, en algún sentido, amor. Lo hay precisamente en el único sentido en que es posible hablar de una manera directa en ellos, del descubrimiento de un valor.

Una cosa es alimentarse y otra cosa completamente distinta percibir el valor o el bien útil del alimento. La primera se resuelve en una cadena causal en la cual habría que buscar la explicación naturalista del instinto. Sea esta cual fuere, se tratará siempre de algo "subjetivo", puramente animal, dentro de cuyo curso desaparece todo ámbito entre el sujeto y el objeto y, también, en último término, toda distinción entre la subjetividad y la objetividad. En el segundo, entre el sujeto y el objeto se manifiesta un mundo, con un horizonte más o menos restringido y se hace, por tanto, posible el discernimiento de valores y bienes y la estimación de aquello que los posee y la desestimación de aquello que no los tiene. Se revela ante el sujeto un mundo orgánico y jerárquico y en la justa medida en que ello ocurre, interviene también el amor. El movimiento amoroso representa aquí, como en todas partes, la suprema potencia "objetivadora" del mundo. Crea distancias, dimensiones y ámbitos, nos sitúa frente a las cosas, nos separa y nos destaca de ellas. "Pone cada cosa en su lugar."

Parece que algunos pueblos primitivos desconocen la función reproductora del acto sexual. Se entregan a él sin saberlo. La pura animalidad desconoce la función alimenticia del acto de tomar alimentos. No es lo mismo utilizar algo que darse cuenta de que la

cosa es en sí misma útil, útil para mí o para los demás o para todos o para algunos. Para lo primero no es necesario, naturalmente, estimación ni amor. Para lo segundo, para ver en la cosa su valor de utilidad, evidentemente sí. No es necesario el amor para comer. Como no lo es para practicar el acto sexual. Pero sí lo es para aderezar y comer “alimentos”, o para entrar en relación sexual con una persona.

Volviendo ahora al caso del placer, es evidente que el placer no es amor ni tiene nada que ver con la actividad propiamente amorosa. Claro es, en cambio, que la estimación del placer como un valor —como un valor objetivo, válido para mí y para los demás— es un acto más o menos elevado de la conciencia amorosa.

El amor supone objetividad, separación, respeto, distancia. Estimar una persona o una cosa es siempre estimarla en sí misma, en lo que ella es, independientemente de los azares de mis modificaciones subjetivas, caprichosas y arbitrarias. Así es posible amar el placer o la utilidad del mismo modo que la justicia o la belleza y las personas o las cosas en cuanto nos son útiles o placenteras. El placer o la utilidad no merecen el amor por sí mismas, sino en función de la realidad amada y en perfecta subordinación a la orientación de su perfil personal.

Inversamente, el valor y el sentido de la realidad se da sólo a la conciencia amorosa y halla solamente en ella, verdad y objetividad. No es la conciencia amorosa conciencia de lo que para mí tiene valor en un momento dado, de una manera caprichosa y eventual, sino la revelación del valor de las cosas por sí mismas,

consideradas desde su punto de vista y evaluadas con su medida propia, en lo que valen o pretenden valer en sí y por sí y, por tanto, también para mí y para los demás. La que sólo vale para mí y con la conciencia plena de que sólo vale para mí, evidentemente no vale.

Claro es que los valores y los bienes y la estimación de las personas y las cosas que los poseen dependen también en alguna medida de mí, y que independientemente de toda actitud subjetiva se reducen, en último término, a la nada. Pero esta dependencia no es exclusiva y es, por otra parte, correlativa. Las realidades y los valores surgen y se desarrollan en la comunión de la dialéctica amorosa. En el diálogo de amor surge del caos un mundo luminoso en el cual las personas y las cosas existen en la medida en que alcanzan un valor por sí mismas. Este considerar los seres por sí mismos, en su propia realidad y valor, constituye, como vimos, una de las características fundamentales del amor. Por la función categorial de la conciencia amorosa se constituye ante mí un mundo, un ámbito objetivo en el cual me oriento y me muevo y en relación con el cual proyecto todos mis anhelos y todos mis afanes. Si desapareciera del todo desaparecería el Universo como tal. Todo se sumiría en el caos de la sensibilidad elemental. Caerían las cosas sobre mí y se fundirían en mí y yo en ellas, desaparecería toda diferencia entre ellas y yo. En su confusión extrema la "subjetividad" llevada a su último límite acarrearía consigo la supresión de la subjetividad personal y de la claridad objetiva y orgánica. Todo quedaría reducido a puro flujo de sensaciones,

impresionismo integral. Es el mundo del lagarto tendido al sol.

Puede haber, sin embargo, y hay, en efecto, cosas que sólo valgan para mí, es decir, en relación con mi vida personal. Acaso todas ofrezcan, en último término, un resto de subjetividad inefable. Pero, incluso en este caso, ellas son las que valen. Incluso el valor individual y personal es, en último término, "objetivo". La "subjetividad" pura equivale a la simple supresión del valor y del Cosmos, del objeto y aun del mismo sujeto. Una vida "sin objeto" no es propiamente una vida, una experiencia personal. Fuera de ella quedarían sensaciones o, si se quiere, átomos. Todo, si se quiere. Si se quiere, nada.

EL "AMOR PURO"

Se dirá, en fin, que el amor puro no existe, que en realidad no es posible hallar nunca la actitud amorosa en su pureza tal como la acabamos de describir. En algún sentido esto es verdad. Pero es preciso añadir que difícilmente nadie lo ha puesto en duda. Ni tan siquiera Platón. Cabalmente sospechan actualmente algunos eruditos que el denominado "amor platónico" en el lenguaje corriente, apareció en Bagdad y no precisamente en un espíritu "puro". Es preciso, por tanto, aclarar este equívoco que afecta radicalmente a la descripción "pura" que acabamos de intentar.

El amor puro no existe. Evidentemente. No existe del mismo modo y en la misma forma en que existen las "cosas". Ni tendría sentido pronunciar la palabra existencia en la misma acepción en ambos casos. Pero

en la totalidad del mundo en que transcurre nuestra vida aparece, como una realidad idéntica, ni mayor ni menor que la de los demás ingredientes que forman la trama de su rica policromía, el amor. Y en la complejidad inmensa de la vida el amor puede llegar a constituir un elemento fundamental y decisivo, y aun el más decisivo y fundamental. Considerado en su pureza es un momento ideal y abstracto —ni más ni menos que los demás— en el curso concreto de la vida. No existe en ella del mismo modo que no existen círculos, ni triángulos, ni lo verde, ni lo agradable, ni lo elegante, ni lo alto, ni lo bajo. Nada existe en su pureza y en su perfección. Pero existen personas y cosas altas y bajas, agradables y desagradables, elegantes o inelegantes, blancas o verdes o azules... Y existen vidas que transcurren impregnadas de amor.

El amor aparece siempre complicado con múltiples circunstancias psicofisiológicas y físicas, entre las cuales se halla evidentemente el elemento sexual. Ya Platón insistió en la raíz sexual profunda de toda vida amorosa. No reconocerlo así sería simple puerilidad o fuga rosada. Pero aquellas circunstancias no son el amor ni forma parte de su constitución esencial. Se nos dan en el amor o con el amor. No lo son ni lo definen. Prueba de ello es que las mismas circunstancias y complicaciones pueden darse y se dan en actitudes distintas y aun contrarias al amor. Lo hemos visto en el caso de los “celos” y de los odios, riñas y violencias por “amor”. Ninguna de ellas pertenece propiamente a la conciencia amorosa.

El amor puro es, por tanto, un momento ideal en el curso de la vida de la conciencia y aun más estric-

~~tamente en el curso total de la vida erótica.~~ Y así como la medicina destaca la salud y la enfermedad, y el derecho, la justicia y la injusticia, y la religión la santidad, destacamos ahora nosotros, en el curso concreto de la vida espontánea, el momento abstracto y sutil del amor.

No existe, pues, el amor puro. Nada hay puro bajo el sol. Pero es preciso tratar las cosas con pureza. Sólo así conseguiremos ponerlas en claro. Es el único camino para llegar a la indispensable "claridad y distinción". En el montón confuso de las cosas que nacen, crecen, fluyen y se desvanecen, tratamos de extraer y destacar los elementos puros que constituyen la estructura de la vida interior. Así, el matemático destaca y trata con pureza las figuras y los números, el físico sus fuerzas y sus campos. También el corazón tiene sus necesidades y sus articulaciones racionales. Tratarlas con pureza —en algún sentido *more geometrico*, como líneas, figuras y planos— ~~es el único camino para llegar a su determinación racional.~~ Sólo así es posible librarse de la "oscuridad y confusión" que implican siempre las cosas impuras, imbricadas en el torrente tumultuoso de la existencia concreta. En otros términos: sólo así es posible intentar elevar el fenómeno del amor a ciencia e intentar una teoría del amor.

Se objetará todavía, acaso, que no es lícito hablar del amor en general como de una cualidad idéntica en todos los actos de amor. En cada acto de amor nos sería dada una actitud específica que es preciso determinar aparte. No es lo mismo el amor paternal

que el amor a la ciencia, el amor a la mujer que el amor a Dios. Y aun dentro de cada tipo cada cual tiene su manera de amar. No sería por tanto lícito hablar del amor en singular. El amor constituiría una realidad plural. Es un problema análogo al que se plantea en la consideración del ser, el problema de la analogía y de la univocidad. ¿Cómo es posible definir el ser con independencia de los seres? Cada ser tiene su ser peculiar y específico. Así el amor. Todo acto de amor tiene su peculiaridad irreductible.

Sin entrar en la consideración detallada del problema, que nos llevaría a la raíz misma de la Ontología, parece indudable que, a pesar de todas las diferencias que no es posible desconocer, lo que hay de propiamente amoroso en toda actividad erótica es el amor en toda su integridad. De otro modo no sería fácil justificar el empleo de la misma palabra. En realidad dondequiera que el amor se halle, desde el amor a Dios hasta las formas más próximas a la vida sensorial, hay el amor en toda su integridad y en toda su pureza. Y fuera de ello no hay estrictamente amor.

VI

ORDEN DEL AMOR

EL AMOR Y LA JERARQUÍA DE LOS VALORES

Un problema queda pendiente de la mayor importancia. Hemos reservado para plantearlo unas palabras finales. En otro trabajo trataremos de analizarlo con rigor e indicar ampliamente el camino de su posible solución.

Hemos visto, de una parte, que la conciencia amorosa ordena y jerarquiza los valores implícitos en la percepción de las cosas. El amor ilumina los valores y es su juez y señor. Por él llegamos a conocerlos y a estimarlos. Sin amor no hay valor. Una cosa situada fuera de la esfera del amor —un Cosmos sin amor— sería un ser indiferente, reductible, en último término, a la ley de inercia y a los principios de identidad y de conservación. El amor es, por tanto, el valor supremo, la fuente y el origen de todo valor.

De otra parte, si existe una jerarquía objetiva de los valores y el mundo que nos circunda se halla regido por una ordenación legal válida por sí y en sí, no es fácil ver cómo puede seguir siendo considerado el amor como una actividad radical y creadora. En este caso no es el amor quien juzga de los valores, sino los valores los que juzgan al amor y lo cualifican de bueno o malo, según los casos y las circunstancias.

No es el amor el bien. Hay amores buenos y malos, legítimos y perversos. Hay en el mundo un bien sustantivo independiente del amor.

Es un conflicto entre los actos y los contenidos, entre la actividad amorosa y la realidad objetiva de los valores y los bienes. Es difícil discernir si es la primera la que juzga y define a los segundos o si son los segundos los que orientan, cualifican y dan normas a la primera. Y en cualquiera de los dos casos, corre grave peligro la descripción que acabamos de esbozar y las conclusiones que resultan de ella.

Es un conflicto análogo al que se planteó en el orden teológico entre el entendimiento y la voluntad de Dios, entre la suprema sapiencia y la libertad y la potestad suprema. Si Dios es sabiduría suprema, es preciso que sus actos se hallen rigurosamente determinados por el orden y la conexión de las ideas, que la voluntad divina se halle ordenada por las exigencias de la verdad. Pero si las ideas rigen y constriñen la voluntad divina, su voluntad queda coartada y su potestad limitada. La potencia y la libertad suprema de Dios exigen, por el contrario, que las ideas se sometan a su arbitrio. No es posible que el orden de las ideas defina y juzgue de la veracidad y la bondad divinas. En este caso Dios se limitaría a ser un demiurgo. La verdad y la bondad dependen de la voluntad. Verdadero y bueno es lo que Dios ha decretado libremente que lo sea...

Prescindiendo ahora de toda consideración teológica es evidente que el orden de los valores y la fuerza creadora del amor se hallan, en nuestra descripción, en un conflicto análogo.

Consideremos separadamente cada uno de los casos. Supongamos, en primer lugar, que la actividad amorosa se halle en estricta dependencia de un orden objetivo que se da en el mundo con independencia de ella. A la jerarquía de los valores habrá de corresponder una jerarquía de los actos. La legitimidad del amor dependerá de su adecuación al orden y la conexión de las cualidades percibidas y estimadas. Habrá un buen amor y un mal amor. Hay cosas dignas de amor y cosas que no lo merecen o aun que merecen y reclaman odio. A mayor valor mayor y más intenso amor. Así parece exigirlo el "orden del amor". Todo lo que se aparte de ello es amor desordenado. Un valor superior merece y reclama un mayor amor. Para estar en orden es preciso otorgar a cada cual aquello que merece.

Tenemos, pues, una consistencia de cualidades, un orden de valores vigente por sí, lo mismo si lo reconocemos y acatamos que si lo rehuímos y lo rechazamos. La "tabla de los valores", anterior y posterior al amor, exige de él una sumisión incondicional. El amor se limita a descubrir los valores. No los promueve ni los crea. Por el contrario, la objetividad de los valores es la que otorga al amor valor o disvalor. El amor y el odio serán, uno y otro, un bien o un mal, según la justicia de su aplicación. Amar el placer es un bien. Amar el placer en perjuicio de la salud es un mal. Amar el vigor físico es un bien. Estimarle por encima y en detrimento de la justicia es un mal. Odiar la fuerza es un mal. Odiar la fuerza en cuanto se opone a la justicia es un bien. Hay un amor justo y un amor injusto; un odio perverso y un odio santo.

Ahora bien: esto supone, naturalmente, la existencia de una capacidad de discernir y ordenar los valores con independencia de la conciencia amorosa. Si los actos de la conciencia amorosa son juzgados por los contenidos valiosos, es necesario que exista una actividad superior que determine los contenidos. Si la validez de la conciencia amorosa depende de la "tabla de los valores" no es posible que la tabla de los valores dependa, a su vez, de la conciencia amorosa. Siendo ello así ¿cuáles serán los actos ante los cuales se constituyan y se ordenen originariamente los valores? ¿De dónde procede su jerarquía previa y básica? ¿Qué puede haber fuera del amor que juzgue y justifique al amor?

¿Será preciso pensar que la actividad cordial depende, en último término, de la medida intelectual y que la percepción de los valores no es, en definitiva, otra cosa que una derivación de la simple percepción de las "cosas"? Pero esto se halla en completa contradicción con la descripción a que hemos consagrado las páginas anteriores, y si lo afirmamos, nos hallamos de nuevo en pleno intelectualismo. Suprimida la razón cordial en su calidad primaria nos sería preciso volver a una interpretación genética y causal del amor y de los valores y a un "naturalismo" del tipo de los que hemos caracterizado antes.

De otra parte, si la jerarquía de los actos depende del orden de los contenidos resulta necesario, como hemos visto, considerar, en determinados casos, como un valor positivo, es decir, como un bien, al rencor. Si hay una jerarquía objetiva de los valores y a ella corresponde un orden de los actos, es preciso que

en el límite de la escala descendente alcance el odio un valor positivo, justamente en el momento en que el odio se dirige al mal.

Ahora bien: si en la actitud cordial de la conciencia y de la vida corresponde al odio una función destructora, de interpretación y sumisión de las cosas más altas y supremas a las cosas más bajas e ínfimas, y en el límite del ser al no ser —tal como resulta de la descripción precedente— la valoración positiva del odio, en su aspecto de puro rencor, viene a reforzar la pendiente “acósmica” del “naturalismo” y a reducir la rica multiplicidad del mundo que nos circunda a la indiferencia y a la identidad. El amor promueve el amor. El odio promueve el odio. Toda actitud correctiva es, en definitiva, negativa. La aplicación del rencor a algo no es difícil que lleve progresivamente a la aplicación del rencor a todo.

De esta manera la pretendida dependencia de los actos de amor, en relación con los contenidos valiosos, no sólo no salva, como pretende, la jerarquía de los actos, sino que destruye, en último análisis, también la jerarquía de los contenidos y nos impone la necesidad de una complicada explicación genética y una serie de contradicciones inextricables.

Pero si consideramos los contenidos como dependientes de los actos, si la jerarquía objetiva es función de la actividad amorosa y corresponde al amor la decisión última y el criterio supremo, las dificultades que resultan de ello son también considerables y no es fácil tampoco mantener con coherencia el sentido y el orden del mundo circundante.

En efecto: si el amor es el valor supremo y la fuente de todo valor es perfectamente posible que merezca el más alto amor no precisamente la cosa más alta, sino la más ínfima e insignificante. La jerarquía del amor no depende de la jerarquía objetiva de los valores ni tiene estrictamente sentido hablar de una jerarquía objetiva. Los seres humildes pueden ser objeto de legítimo amor, no precisamente por serlo, sino en atención a su propio ser, y porque en su desventura lo necesitan. Rebajarse hacia los valores más bajos y aun hacia lo que no tiene valor por sí mismo es un acto positivo y aun en ciertos casos el acto supremo del amor. Queda, pues, excluída toda jerarquía previa. No hay ya personas y cosas que merezcan amor y otras que merezcan odio. Todo necesita, merece y demanda igualmente amor. El amor crea el valor y el bien. Dondequiera que se dirige allí surge el valor. Es el sentido de la creación por amor de la tradición agustiniana y de la gracia no merecida ni debida de Dios. El amor busca el valor en las personas y en las cosas, y por el solo hecho de buscarlo, lo revela y lo crea.

Así todo amor es bueno y la bondad en el amor no consiste en otra cosa que en el mismo amor. No es posible hablar ya de un amor ordenado y de un amor desordenado, ni hay imperativo alguno exterior al amor. El único imperativo es amarlo todo y buscar en todo, el valor. *Ama et fac quod vis*. De ahí resulta la no existencia del mal —recuérdese la doctrina ontológica de la no existencia del mal “positivo”—, puesto que no es posible el amor del mal “como tal” y la

ilegitimidad del odio en todos los casos y en todas sus formas. El único mal positivo es el rencor.

Pero, entonces, ¿dónde hallar una jerarquía? Si todo merece amor, en último término, todo merece igualmente amor. Y si la jerarquía desaparece, ¿dónde hallar el valor? No parece posible pensar en un polo positivo —valor— sin un polo negativo —no valor o disvalor—, ni en una jerarquía propiamente dicha que no se mueva entre ellos. Y si todo tiene igualmente valor, porque todo merece igualmente amor, ¿cómo distinguir entre una telaraña y una pintura del Greco?

Tenemos dos elementos en apariencia contradictorios e incompatibles en la unidad de una misma descripción. Y cualquiera de ellos, considerado de una manera unilateral y exclusiva, nos conduce a la supresión de toda jerarquía y, por tanto, al aniquilamiento del valor. La indiferencia, en el primer caso, y el amor, en el segundo, llevan, por caminos diversos, a consecuencias igualitarias. Ejemplo de la primera es la contemplación “desinteresada” de la ciencia positiva —inercia, equivalencia, identidad—. Símbolo de la segunda, la indiferencia ascética llevada a su última consecuencia, o el “amor intelectual de Dios”, de Spinoza. Por vías diversas de ambas resulta en rigor una concepción “acósmica”. Reducir todas las cosas al mínimo valor —a “cualesquier cosas”— o al máximo valor —a la Cosa suprema— resulta algo exactamente inverso, pero, en último término, equivalente. El mundo circundante queda anulado y reducido a “otro mundo”.

Fácilmente se habrá percibido la fuente de cada uno de los elementos incompatibles: el origen platónico del primero, el origen cristiano del segundo. A pesar de su aparente oposición. Eros y Charitas son elementos indispensables en toda auténtica vida de amor.

Verdad es que en cada uno de ellos se hallan en algún modo implícito ambos, y que señalan ambos el camino de una posible solución. La claridad de la anterior contraposición resulta sólo de llevarlos a sus últimas consecuencias y supone, por tanto, una cierta deformación.

El Eros platónico no es, en efecto, exclusivamente el movimiento del no ser al ser. Hay en el amor una dialéctica de los contrarios. Hijo de Poros y Penía —la pobreza y el espíritu de empresa—, siempre decepcionado y agonizante, lleno siempre de entusiasmo y de vida, pobre de satisfacciones permanentes y estables, rico de aspiraciones y de anhelos insaciables, es un demonio que liga lo inmortal y lo mortal y aspira constantemente a la eternidad. En el cuerpo y en el alma es el amor un principio de fecundidad y de procreación que introduce la inmortalidad en las cosas mortales. En todos los dominios de la materia y del espíritu hay en la individualidad una contradicción inmanente a través de la cual nos elevamos gradualmente a un estado más alto. A través del “delirio” amoroso llegamos a la unidad de lo múltiple y contradictorio. En él hallamos la inspiración y el entusiasmo que nos lleva a la intuición de la verdadera naturaleza de las cosas, mediante la síntesis dialéctica de los contrarios. Situado entre la ignorancia y el

saber, es la fuente de toda sabiduría, y toda sabiduría es sabiduría de amor —filosofía—.

Tenemos, por tanto, un movimiento hacia el valor supremo a partir de los valores mínimos. Pero este movimiento es, a su vez, reflejo y reflujo del valor sobre el sujeto e iluminación consecutiva de éste. Hay una ascensión, un movimiento de abajo arriba, pero hay también un descenso, un movimiento de arriba abajo. De la confluencia de ambos resulta al mismo tiempo el amor y el valor.

Lo mismo podemos afirmar de la Caridad. También en ella el amor de Dios suscita, por la gracia, el amor a Dios, y la fuerza creadora que se inclina y descende da lugar y hace posibles todas las escalas a través de las cuales la vida se eleva y retorna “a su origen primero esclarecida”.

Pero en el primer caso la plenitud se halla al fin. A partir de la pobreza nos elevamos hacia la riqueza. En el segundo caso la plenitud se halla en el origen. Todo movimiento amoroso es inclinación y entrega del espíritu. En el primero vamos a la plenitud. En el segundo venimos de ella. En el primero toda creación es ascenso. La perfección consiste en un “progreso”. En el segundo toda creación o recreación es descenso y retorno. Es preciso volver a la fuente primitiva de la cual todo mana. Toda perfección es “regreso”.

A pesar de todo persiste el conflicto. Ambos movimientos se contraponen y niegan. El acento del primero se halla en el objeto, el del segundo en el acto; en el primero predominan las “cosas”, las leyes; en

el segundo, las personas, las acciones personales. Las leyes disuelven el espíritu. El espíritu desconoce la ley. Todo brota del sujeto y de la abundancia espiritual en el segundo. Todo se proyecta hacia el objeto y la universalidad objetiva en el primero. Y en ambos casos, llevados a su extrema consecuencia, al acercarnos a la plenitud, nos aproximamos a la nada. El acto puro conduce fácilmente a la arbitrariedad. El ser puro desemboca necesariamene en la legalidad imposible. Y en uno y otro caso el ser se identifica con el no ser, el valor con el no valor.

EL SER POR REFERENCIA

Ahora bien: la incompatibilidad resulta, en último término, de la aplicación de medidas lógicas o intelectualistas a un problema irreductible a la lógica intelectual. La solución habrá de consistir en poner de relieve de un modo preciso cómo ambos elementos, en apariencia contradictorios, no sólo son compatibles, sino que se hacen mutuamente necesarios en la unidad de una misma descripción. A pesar de todas las precauciones, la lógica de la identidad ha intentado insinuarse de un modo subrepticio y establecer la inflexibilidad de sus esquemas abstractos. Adviértase, en efecto, que, en las observaciones autocríticas que acabamos de bosquejar, hemos hablado de actos, contenidos y jerarquías, como si se tratara de elementos reales, y en alguna medida independientes, olvidando que son sólo elementos abstractos de un proceso vital dinámico, en el cual y por el cual las contradicciones

lógicas son superadas mediante una dialéctica integradora.

“Todas las cosas que son o son en sí o son en otra cosa”, dice Spinoza. Este axioma, en apariencia tan evidente, plantea y da por resueltos, al mismo tiempo, los problemas más graves. Ninguno de los extremos del dilema es por sí mismo cierto. Su contraposición irreductible sólo tiene sentido en una concepción del ser análoga a la de Aristóteles. En su realismo ingenuo, fundado en una elaboración racional del concepto de “cosa” y en la hipótesis ontológica de la exigencia del principio de identidad y de no contradicción, resulta evidente que a la substancia se contraponen el accidente, a las cosas sus propiedades, al sujeto sus atributos. Se da por supuesta una “cosa” física o metafísica a la cual todo lo demás le sobreviene como a su sujeto de inherencia. El mundo en su totalidad es considerado como un conjunto múltiple de continentes o substratos, de los cuales surgen o a los cuales se adhieren cualidades múltiples —todas las apariencias—. Spinoza no hace sino substituir la multitud de los continentes —la multiplicidad de las substancias— por un continente único, del cual todo procede y al cual todo retorna. Todo lo demás se da en él.

Esta concepción, muy análoga a la del común sentir de los hombres, entra en grave crisis en Descartes y en Spinoza mismo. Ni uno ni otro tuvieron clara conciencia de la gravedad de la transformación que iniciaron y a la cual contribuyeron con la mayor eficacia.

En realidad no existe en el mundo continente alguno ni substrato esencialmente oculto. Nada existe exclusivamente en sí. Nada exclusivamente en otra cosa. Ambas afirmaciones son estrictamente correlativas. La negación de la primera lleva consigo, de un modo inevitable, la negación de la segunda. Desde antiguo se ha advertido que la conciencia es un ser intencional, una transcendencia en la inmanencia. En los últimos tiempos Husserl llevó a sus últimas consecuencias esta concepción de la conciencia como un ser fuera de sí. Si examinamos las cosas con rigor nos daremos cuenta de que nada existe propiamente que en alguna medida no lo sea. Claro es que todo tiene su propia substancia y su propia consistencia. Pero el hecho de subsistir no implica hallarse encerrado en sí mismo y delimitado y acotado frente a los demás. Ni halla nada su consistencia en la articulación estática de un recinto cerrado. El ser "en sí" de toda realidad no es ni puede ser otra cosa que el lanzarse fuera de sí, hallarse proyectado y al mismo tiempo delimitado por todas y cada una de las demás realidades. En el hecho de salir de sí mismo, de referirse y entregarse, halla cada ser su propia afirmación. Todo es en relación y por referencia. Todo es centro de irradiación y punto de confluencia. Y en la irradiación y la entrega, trayectoria y camino. La afirmación y la plenitud de un ser está en función de su fuerza proyectiva. Ya dijo Leibniz que la verdadera substancia es la *intensión* —intensidad, tendencia, apetito—. Pero la mónada leibniziana conserva todavía muchos de los caracteres de la vieja substancia estática. Y ello es el origen de sus mayores dificultades.

El tintero y el papel y la mesa que tengo ante mí son, en alguna medida, por mí y gracias a mi presencia. Se constituyen como término de una serie de actos de referencia que irradian de mí. Su color, su tamaño, su forma, su brillo, su nitidez dependen en gran parte de mi constitución psicológica y orgánica y de los cambios que se realizan en ella. Sin mi presencia ninguno de ellos sería lo que es. Pero yo me hallo, a mi vez, limitado y orientado por la serie de referencias que el libro y el papel y la mesa proyectan sobre mí. Sin su presencia no sería yo tampoco lo que soy. Y así como su estructura y su consistencia cambian con mi presencia o mi ausencia, con mi atención o mi desatención, hasta el punto de hacerse otros, también yo cambio y me hago otro en presencia o en ausencia de la mesa o el libro, y según las incitaciones o alicientes que sobre mí proyectan. Unos y otros —ellos y yo— somos centro de irradiación de una serie infinita de radiaciones y proyecciones que nos sitúan a mí fuera de mí y a ellos fuera de sí. Yo me reservo o me entrego a ellos, y por este hecho, ellos se hacen míos o ajenos y yo suyo; nos fundimos o nos separamos. Y por el hecho de ponernos fuera de nosotros mismos, de fundirnos y compenetrarnos, ellos y yo llegamos a ser lo que somos.

Si intentamos retroceder en cualesquiera de las direcciones de la referencia mutua y a partir de la confluencia en que se da la plenitud del acto vamos gradualmente retrayendo cada expansión a su centro —la suya al suyo propio y la mía al mío personal—, tratando de reducir cada ser a su puro “ser en sí”, veremos que poco a poco cada uno de ellos

se encoge, se reduce y se empobrece y, en el límite, uno y otro, se reduce a la nada. Esta minimización del ser por su propia cerrazón y encogimiento es la consecuencia y la prueba más clara de su naturaleza esencialmente proyectiva y expansiva. Si me busco a mí mismo no me hallo. Al reducirlo a "sí mismo" se desvanece mi propio ser. Sólo me hallo en cuanto me entrego y en la justa medida de mi capacidad de consagración. Esencial al ser es entregarse, darse, Y en el entregarse, alimentarse. Al darme al mundo, asimilo el mundo, lo incorporo a mí y lo hago substancia de mi substancia. Todo Cosmos es, en alguna medida, microcosmos. El Universo entero puede hallarse por el hilo de cualesquiera de sus mínimas partes. De ahí que cuando busco en algo "su propia substancia" es en vano que me esfuerce. No la hallo. Es el secreto de las clásicas críticas del principio de substancia y de causalidad. Un análisis minucioso de la "cosa en sí misma" o de mi ser "en sí mismo" nos pulveriza a uno y otro. La cosa y yo desaparecemos. Uno y otro quedamos reducidos a una polvareda de sensaciones. Así ya en Hume. Así, sobre todo, en Mach. Pero, aun entonces, ocurre que las sensaciones no son tampoco nada en sí mismas y por sí mismas. Su ser se basa asimismo en la referencia y en la relación. Si todo fuese blanco no existiría el blanco. Sólo existe el blanco en la confluencia y el contraste con el resto de los colores. El conocimiento y el ser descansan en la "capacidad de distinguir diferencias".

Hemos visto que el tintero y la mesa dependen de mí y yo de ellos. Ellos de mi mirada y de mi amor y de mi humor. Yo de los colores y las formas y las

significaciones con que enriquecen mi experiencia e incitan mi interés o mi aversión. Pero ellos y yo dependemos, a nuestra vez, de la habitación en que nos hallamos y de la luz que penetra por la ventana y del sol y de las estrellas y de los rumores más lejanos y de la resonancia entera del Universo. Que “nuestro cráneo guarda el vibrar de tierra y sol como el ruido de la mar el caracol”. Y el sol y las estrellas dependen también del libro y de mi mirada y de la luciérnaga escondida en el espesor del matorral.

El ser de las cosas y mi propio ser se constituyen en la confluencia de la infinidad de proyecciones y referencias que hacen a todo y reciben de todo. De ahí su resistencia, su consistencia y, al mismo tiempo, su evanescencia, su ser transitorio y temporal. ¿Qué serían “en sí mismos” el tintero o la mesa o la luz? No podemos decir, con rigor, que se hallan “aquí”, ni que se hallen “allí” ni en parte alguna. ¿Y qué significa con precisión estar “aquí”? El “aquí” depende de la posición mutua, de la distancia y la referencia correlativa a la totalidad de las cosas circundantes, desde la mesa que sustenta el tintero hasta los rayos solares y las estrellas más distantes. De alguna manera podemos decir que están ahí. Del mismo modo podríamos decir que se hallan en la luna. De algún modo y en alguna perspectiva también se hallan “allí”. Es una abstracción de la Física matemática decir de las cosas que son impenetrables y no ubicuas. De alguna manera lo son y aun por necesidad esencial. Todo se halla en alguna medida en todo. El tintero en la estrella y la estrella en mí. Para evitar esta especie de ubicuidad y compenetra-

ción es preciso pensar un espacio abstracto concebido como un sistema de coordenadas y referir las cosas, mediante números, a su armadura ideal. Con ello las prendo y las fijo en la irrealidad de un esquema, como la mariposa en la aguja. La realidad viviente sigue proyectando, a través de las mallas, su reverberación omnipresente.

Esta presencia a distancia —subrogado de la “acción a distancia” que tanto preocupó a los físicos— no es exclusiva del espacio. Se extiende también a la relación temporal. La estrella que veo precisamente ahora, y que al decir de los astrónomos desapareció de aquel lugar hace millares de años, se halla “realmente” ante mí. ¿Qué fué antes de que yo la viera? ¿Dónde se hallaba “realmente”? Evidentemente no se hallaba “allí” ni es fácil precisar qué pueda significar, más allá de una ecuación matemática, aquella determinación espacial y temporal. ¿Dónde se halla “ahora” el lugar y el tiempo en que se hallaba “entonces”? ¿Y qué significa exactamente “allí”? No parece que pueda ser otra cosa que una coincidencia ideal pensada “ahora” por mí y proyectada idealmente a un supuesto pasado ancestral en forma de articulación geométrica. El “allí” de que se habla sólo tiene sentido en conexión con el lugar y el tiempo en que se desarrolla mi experiencia actual. Es posible que el “allí” de entonces coincida con el “aquí” en que ahora me hallo. O mejor, puesto que para el cálculo astronómico los lugares son propiamente indiferentes, en realidad no tiene sentido alguno hablar de aquí ni de allí. La simultaneidad, la coincidencia y la mutua delimitación de las “cosas” se disuelve en

un polvo de ecuaciones o se reduce a mi experiencia presente con todo el recuerdo que lleva implícito y toda la prospección que alienta en ella.

Una vez más: todo es referencia e intención. El ser se afirma en el trascenderse y en el distenderse. Replegarse, detenerse, fruncirse, es aniquilarse.

Las "cosas" y las realidades objetivas, en general, no resultan sino de la confluencia, la intersección y el entrecruzamiento del dinamismo esencial a toda realidad. Nada es en sí mismo estático. Las substancias, en el sentido tradicional, no son sino realidades hipotéticas, construcciones y articulaciones ideales de la actividad creadora del espíritu. Del mismo modo que en la intersección de múltiples fuentes luminosas se forma y se perfila una configuración virtual, cuyo contorno se transfigura con la modificación de la intensidad y la orientación de los rayos que convergen y coadyuvan a la delimitación de su perfil, surge de pronto, ante la conciencia y en la confluencia de las radiaciones infinitas del Cosmos, una figura con sentido, una realidad "objetiva" sujeta a las articulaciones de una legislación universal y necesaria.

SER Y OBJETIVIDAD

El espíritu destaca en la fluencia de la realidad elementos inmutables y eternos, realidades esenciales que orientan su curso y en el curso evanescente del tiempo retornan siempre y señalan un cauce perenne al brotar de la realidad. El eterno retorno de los mismo motivos —colores, sonoridades, perfumes, números, cuadriláteros, relaciones, valores...— encua-

dra la realidad en un esquema ideal y eterno y la hace transparente e inteligible. Para entender o comprender algo destaca los elementos ideales o irreales que lo definen y que resultan también de uno de sus modos posibles de confluencia o intersección.

El ser concreto resulta así de la cooperación de dos eternidades: la eternidad de la fluencia dinámica e intensiva y la eternidad de los elementos inmutables que la definen y la encuadran. De ahí su profundidad opaca y su reverberación luminosa —todo su misterio y toda su radiación—.

Es preciso, por tanto, no confundir el ser con la “objetividad”. El “objeto” no es sino el resultado de la confluencia de las fuerzas dinámicas y de los esquemas inmutables. El Cosmos es un brotar constante, una perpetua floración. Y en el florecer constante, dinamismo eterno, siempre el mismo, siempre diverso, renovación y creación constante y sometida a ley. Toda la substancia, toda la subsistencia del ser dependería de la capacidad de mantener una dirección en el cambio, un sentido y una orientación fundamental. Dios sería la unidad suprema, la dirección fundamental y última, la fuerza suprema y la eternidad ideal. Y en lo uno y en lo otro, intelecto y amor.

La realidad es esencialmente “subjetiva”. La “objetividad” no es sino una fijación provisional, un esquema o corte ideal en el dinamismo creador de las cosas.

De ahí el grave error de toda concepción derivada del realismo ingenuo del “sentido común” o de las elaboraciones científicas que intentan llevar a sus últimas consecuencias su concepción de la realidad

considerada como una simple "cosa". De ella resulta un mundo esencialmente estático, un recipiente o un depósito siempre idéntico a sí mismo, delimitado por las coordenadas del tiempo y del espacio, y en el cual "nada se gana ni nada se pierde". Fuera del tiempo y del espacio vividos, en los cuales se dan reversiones infinitas e infinitas "ubicuidades", el espacio y el tiempo —las coordenadas geométricas y las ecuaciones algebraicas— no son otras cosas que elementos irreales, instrumentos de fijación y ordenación.

De la hipóstasis absoluta de esa "realidad" resultan las antinomias irreductibles, inherentes a toda metafísica concebida en términos de continentes y contenidos, de substancias y accidentes, de inmanencias opuestas a la transcendencia.

Se dirá, acaso, que esta constitución por referencia que aparece clara en la naturaleza intencional de la conciencia no lo resulta tanto aplicada a la totalidad de los seres, y que no puede resultar, en último término, sino de una interpretación por analogía, puesto que sólo la experimento, de un modo inmediato, en la experiencia personal y fuera de ella nada puedo con certeza afirmar. Si analizamos mejor los términos de la cuestión nos daremos fácilmente cuenta de que, en realidad, el esbozo que acabamos de pergeñar no es una interpretación de la realidad de las cosas por la contextura de la conciencia, sino la reducción de una y otra a un hecho más fundamental, al hecho de que la contextura esencial del ser —del ser en sí— se halla precisamente en la capacidad de ponerse fuera de sí. O si se quiere de otro modo: las cosas

participan, en efecto, de la estructura intencional de la conciencia. Pero ello no supone, por lo pronto, ningún género de animismo o de personalismo cósmicos. Nos limitamos a afirmar que, de acuerdo con la experiencia inmediata, todo ser resulta ser una realidad por referencia, o, si se quiere, una realidad transcendental. Toda inmanencia lleva implícita una transcendencia y recíprocamente, la transcendencia es una condición esencial y definitoria de la inmanencia. Toda realidad es inmanente, pero la estructura íntima de la inmanencia se halla en la capacidad de trascenderse. El ser de cada ser tiene su última raíz y halla su plenitud en la trayectoria dinámica de su irradiación.

Prueba de ello es que las cosas me resisten, me delimitan y me encuadran, y en la dinamicidad de su resistencia hallo la base para mi propia afirmación. Si la realidad del mundo no ofreciera resistencia a mi esfuerzo para penetrarlo, su existencia ante mí se reduciría a mera presencia espectral y no habría manera de otorgar un sentido a su evolución caleidoscópica o sería preciso “explicarla” por una realidad “substancial” no menos espectral —nunca presente y siempre incógnita— y desvanecerla en el humo ideal de una filigrana de ecuaciones flotantes en el vacío. Y en uno y otro caso perdería la consistencia maciza, que es el hecho más evidente de su presencia real. En este sentido toda “explicación científica” es justamente una renuncia expresa a toda verdadera explicación, o si se quiere, a toda inteligencia o comprensión: la reducción de lo patente a lo latente, de

la presencia a la ausencia y la referencia de todo a un misterio sin gracia, profundamente banal.

LA CONCIENCIA

Pero entonces ¿dónde hallar una diferencia entre la intencionalidad de la conciencia y el sistema de relaciones y referencias que constituyen la estructura esencial del ser? La primera realidad que aparece claramente irreductible a la contextura "substancial" es la realidad de la conciencia. Así lo vió claramente Brentano y lo llevó Husserl a sus últimas consecuencias contra todas las tradiciones del espiritualismo "substancialista". Afinando mejor el análisis acabamos de ver que este proceso de "dessubstancialización" afecta a todo ser y constituye la estructura íntima de toda realidad. Sin embargo, no hay peligro alguno de confundir el ser del mundo con la actividad propiamente intencional, específica del espíritu y, más concretamente, del espíritu humano. La diferencia no se halla en que la conciencia sea referencia y el resto de la realidad simple término de ella, sino en el hecho de que el espíritu tiene la capacidad de convertir las cosas en término de su intención mental, de iluminarlas y objetivarlas y reducirlas a presencias. Por la actividad del espíritu las cosas se me hacen presentes, revelan ante mí su articulación objetiva y su sentido íntimo. Es la única diferencia inteligible entre lo consciente y lo inconsciente. Por el intelecto y el amor aparece ante mí un mundo. Tal es la realidad del espíritu. De todo lo dicho resulta ya, a nuestro entender, evidente que la realidad es un sistema de

referencias. Lo que no resulta tan evidente es que toda realidad posea la aptitud de amar o sea capaz de realizar un cálculo matemático o de mantener una conducta moral o inmoral. Sólo el espíritu tiene conciencia especulativa o activa, busca e inquiere en el ser de las cosas y las convierte en objetividad y en presencia. La presencia, la experiencia personal, es lo específico y peculiar de la conciencia y de la vida espiritual.

Una vez más: el ser es una trayectoria dinámica. El esfuerzo que este dinamismo supone y mantiene es lo que hace que cada ser se mantenga en su ser y lo afirme en la confluencia de todos los seres. Al lanzarse fuera de sí se proyecta sobre el universo entero y se crea un lugar y un ámbito. Es "el esfuerzo de todo ser para perseverar en su ser". Este esfuerzo es esencialmente afán, entrega y, de alguna manera, amor. De ahí que en el amor propiamente dicho el ser se niegue a sí mismo y halle su afirmación en el hecho de su propia negación. De ahí también que el amor sea una virtud de fuertes y a mayor fortaleza corresponda un mayor amor. El Ser supremo, en su plenitud suprema, se da íntegramente, en un acto de supremo amor y por este solo hecho lo crea, lo mantiene y lo gobierna todo.

En la proyección y la entrega se halla la perennidad del ser. En la limitación y la confluencia la explicación de su evanescencia y de su temporalidad. Cambian los seres porque conviven y se desviven. Y en la convivencia y en el cambio se delimitan y se sienten finitos y limitados. Del encuentro con los demás resulta para mí mi propia limitación. Pero

también y en virtud de ella, mi propia delimitación y mi perfil propio, es decir, mi afirmación como ser personal. Aspiración infinita, delimitación transitoria, son los dos elementos constitutivos y definitorios del ser concreto. En la dialéctica de la proyección y de la confluencia cada cosa es en cada instante aquello que es. Toda vida es una aventura infinita determinada y circunscrita, en todo momento, por las circunstancias infinitas que delimitan su contorno.

En la mutua dependencia de los seres que resulta de esta "lucha por la existencia" se constituye para cada cual su mundo, el mundo que lleva en su alma. La intencionalidad, al proyectarse fuera de sí, se hunde en la densidad plenaria del universo, se abre paso en el mundo y descubre ante sí una perspectiva y un horizonte. Este horizonte constantemente variable delimita en cada momento el mundo que para cada cual es. La personalidad perfora, mediante el amor, la masa elástica de las cosas y abre caminos y paisajes, luminosos en su presencia, pero llenos de virtualidades y lejanías.

De ahí resulta que toda vida es descubrimiento, innovación, renovación del espíritu mediante la penetración y la abertura de nuevas perspectivas insospechadas. Bajo la hierba minúscula del verde prado palpitan mundos infinitos. Cualquier punto del universo —la platina del microscopio, los miasmas del agua muerta, los perfiles esqueléticos de la montaña desértica, las inmensidades estelares...— se manifiesta blando a la penetración enérgica de una personalidad dinámica y amorosa y apto para desplegarse en paisajes y horizontes infinitos.

Sobre el misterio del ser se proyecta la luz del espíritu. Y por este solo hecho el ámbito se convierte en arquitectura, la perspectiva en arcada. Es el arco de la conciencia. La luz ilumina las tinieblas. La conciencia se revela en la intersección de los seres por virtud de la resistencia que ofrecen a la penetración amorosa. Si desapareciera la resistencia se desvanecería su consistencia y la aspiración infinita de la proyección personal se perdería en el vacío como el humo en el aire. Ante la resistencia del mundo se repliega en sí misma, toma consistencia personal y conciencia de sí y constituye ante sí un mundo objetivo regido por leyes eternas. De un modo análogo el rayo de luz, hipotético y tenebroso, concebido y calculado por la física, se quiebra ante la resistencia y la confluencia de los seres, toma cuerpo y se despliega en la radiación prodigiosa de la luz y los colores que aparecen ante la mirada abierta. Las proyecciones infinitas que irradian del universo entero constituyen ante los ojos del espíritu un mundo luminoso en el cual las perspectivas se esquematizan y se escorzan en las figuras y las formas inviolables de la objetividad.

De ahí que se superponga también, ante mí, a la irradiación infinita, henchida de misterio, una objetividad ideal, hecha de luz. Lo vimos ya. La irradiación y la confluencia se realizan "en forma", sujetas a necesidades ineludibles, a formas y a leyes. Cambian las cosas y devienen, pero en su devenir mismo encarnan elementos intemporales que retornan sin cesar. El verde de las cosas verdes es siempre verde. La belleza de las cosas bellas es siempre bella. Las circunstancias,

las coyunturas, las relaciones y las posiciones respectivas, vuelven y se repiten. Son las ideas platónicas o, si se quiere, las formas kantianas, eternamente presentes al espíritu, mediante las cuales la actividad de la conciencia estructura y define la realidad. Una eternidad ideal de estructuras y formas se inscribe en el dinamismo de la realidad y le otorga un orden arquitectónico, transcendental. En ella se funda en su totalidad el sistema categorial de la conciencia y del Cosmos.

Ahora bien: si entendemos por realidad la consistencia maciza y plenaria del mundo, los elementos categoriales de la experiencia no pertenecen a la realidad. Toda objetividad es idealidad. Lo real es esencialmente subjetivo. O si se quiere mejor, toda existencia real es confluencia y en la confluencia, realidad e idealidad. El objeto por sí mismo es una pura nada. Mediante la abstracción idealizadora es posible separarlo y delimitarlo y constituirlo en objeto de pura contemplación. Pero entonces su irrealidad es perfecta. Toda su consistencia se agota en el hecho de constituirse en correlato o término de la referencia intencional de la conciencia. De ahí un cierto carácter espectral del idealismo de Husserl. Su mundo radiante está hecho de luces y sombras —negro y blanco, claro-oscuro y gris—. Falta el color, la palpitación cálida que brota de la carne y de la sangre. Y es que la subjetividad puramente intelectual no es propiamente una subjetividad. Mediante la abstracción aparece la esencia ideal, espectral y luminosa. La realidad es intensidad anhelante, misterio y luz o, si se quiere, misterio

luminoso. Y la luz sólo se enciende y brilla ante la penetración de la conciencia amorosa.

Al hablar de subjetividad no nos referimos, por el momento, a un sujeto personal ni mucho menos a la subjetividad empírica. No hay que confundir lo que acabamos de decir con ningún género de idealismo subjetivista ni con un animismo precipitado y superficial. En una elaboración más profunda habría que ver hasta qué punto es lícito acercar ambos conceptos y ver en la reverberación de las cosas la expresión de una personalidad. De momento tomamos la palabra subjetividad en su acepción originaria y etimológica. Así considerada, es el substitutivo de la substancia cerrada elaborada de acuerdo con el paradigma de las "cosas", el elemento de subsistencia que otorga a la realidad su consistencia maciza y profunda. Centro de toda irradiación y de toda proyección, es el fundamento de todo ser. El ser objetivo sólo se hace real si se incorpora a una proyección subjetiva y se hace reflejo y centro de convergencia y de inteligencia en la confluencia de las subjetividades.

En otros términos: si aspiramos a pasar de la realidad puramente objetiva, en su consistencia ideal y espectral, a una realidad subsistente y plenaria, es preciso que aquella descanse y se apoye en algo. Si carece de un sujeto que la sustente y la alimente o se proyecta en el vacío o cae sobre mí. Es el "subjetivismo" puro en el sentido de la pura inmanencia. El objeto se reduce a idea o a sensación. Desaparecen las "cosas" y desaparezcó en último término yo mismo confundido con ellas como una cosa más —Hume, Mach—. Frente a esto, sólo es posible que el mundo

se mantenga en pie y que me enfrente yo con él, si afirma ante mí su ser subjetivo. Su realidad profunda se halla también en la subjetividad. Así toda inmanencia se trasciende a sí misma. Toda transcendencia, se halla en la inmanencia. Por su estricta correlación surge ante mí la conciencia y el mundo.

En suma: la confluencia de las infinitas radiaciones y la dinámica de sus mutuas penetraciones y resistencias constituyen el mundo en su tránsito temporal. Pero hay en el tránsito dos elementos de permanencia: la persistencia de una orientación, que otorga a cada ser su propia personalidad y le traza un camino y la permanencia de los elementos ideales que lo encuadran, lo definen y lo constituyen en lo que es. En otros términos: permanecen en el cambio las direcciones y las trayectorias que resultan de la convergencia de las fuerzas. Toda subjetividad aspira a realizarse plenamente, a penetrar el mundo e incorporarlo a su propia substancia. Pero en esta aspiración a la inmortalidad, que se realiza en el tiempo, retornan constantemente momentos eternos que son la base de su determinación objetiva. Mediante una y otros la temporalidad participa en la eternidad. En toda vida vigorosa y tensa se hace presente el infinito. La relación y el encogimiento convierte el mundo en un hacinamiento de "cosas" perdido en el vacío del tiempo y el espacio, suscitan la aparición del infinito negativo y mediante él —en la dirección del máximo y del mínimo, por la divisibilidad infinita de toda realidad estática y discreta—, la reducción de lo grande a lo pequeño y de lo pequeño a lo grande y la disolución

progresiva de toda "substancia" en un más allá inagotable en el cual el ser se pierde en el no ser, lo lleno en lo vacío y el todo en la nada. Frente a este proceso sin sentido ni fin, la inmanencia, al trascenderse, hincha todo momento de infinito y su aspiración eterna se rige por leyes ideales de eternidad. La presencia del infinito actual rompe el proceso de disolución y otorga en todo momento al mundo entero un sentido plenario y orgánico.

LO INTERNO Y LO EXTERNO

Ahora bien: para alcanzar esta perspectiva dialéctica y dinámica sobre el Universo es preciso el previo conocimiento de la vida interior y de sus articulaciones necesarias. Sólo él nos permite pasar de una consideración del mundo visto "desde fuera", en su capa superficial, recubierta de "hábitos" y tópicos, a una posesión íntima, en la cual aparezca su dinamismo creador y las "tablas de la ley" se pongan resueltamente al servicio del espíritu. No se olvide que toda sabiduría es *sapientia*, es decir, gusto, sabor, que para saber, es preciso saborear, paladear, en último término, palpar. Y que "conocer" a una mujer era en el lenguaje bíblico poseerla. Sólo en la íntima posesión hay auténtico conocimiento. Y la posesión sólo es posible mediante la intimidad y el amor.

Ahora bien: el descubrimiento de la intimidad y de su realidad recóndita es la última y la más difícil de las conquistas del espíritu humano. La preocupación primaria de la vida es asegurar su subsistencia en un mundo lleno de realidades hostiles. De ahí que la

mentalidad humana, en sus capas básicas, se halle constituida y moldeada por las necesidades urgentes que le plantea la "lucha por la vida" primaria. Y esta lucha se realiza en un mundo de "cosas" que oponen una resistencia dura a su actividad y entre las cuales es preciso abrirse camino y asegurar la posesión de un ámbito habitable. De ahí que todas las metafísicas primitivas tiendan a endurecer y petrificar el mundo y a concebirlo en términos de "substancias" estables. Sólo superado y vencido "el mundo" es posible entrar en posesión de sus moradas recónditas. El Cristianismo abre el nuevo camino. Las grandes concepciones místicas y el idealismo moderno en todas sus formas, coadyuvan denodadamente a la exploración de su misterio y a la formulación de sus íntimas necesidades. Deshacerse de los viejos andamiajes requiere sin embargo un esfuerzo vigoroso y persistente. Sólo mediante él será posible llegar a la formulación de una Filosofía auténticamente cristiana.

Esto explica que las palabras que tratan de describir y esclarecer la intimidad sean en su totalidad metáforas procedentes del trato con el mundo "exterior". El alma es un "espejo que refleja las cosas", una "tabla de cera" en la cual se inscriben, una "mano" que las aprehende y las toca. Como las "cosas", tiene el espíritu un dentro y un fuera, un interior y un exterior. Interior es lo que tiene dentro. Exterior lo que permanece fuera de sus paredes. El espíritu es un cerco cerrado en un sentido cuasi-especial. Hay realidades interiores y realidades exteriores. Si tiene "puertas y ventanas" el contacto entre unas y otras resulta

fácil. Si no las tiene, de lo que pasa fuera esencialmente no sabemos ni podemos saber nada.

Estas metáforas se hallan en la base de los problemas más difíciles de la metafísica occidental. Y su dificultad procede, en gran parte, del hecho de que en presencia de las nuevas realidades, el pensamiento filosófico, habituado a las antiguas categorías, tiende a recubrir y a deformar aquéllas mediante la aplicación formal de las características propias y exclusivas de las "cosas" que designaban en su acepción originaria... Así el espíritu tiende a convertirse en una "cosa", su actividad en una fuerza "natural".

La confusión es tan grave, la esencia de la vida íntima y del amor que se da en ella, es tan diametralmente opuesta a la naturaleza de las "cosas exteriores" que si llegásemos a formular con claridad aquello que la define y la caracteriza se desvanecería toda confusión y aparecería con claridad insospechada.

El sentido más llano, aquel que de una manera más o menos explícita utiliza el hombre en la vida corriente y aun el hombre de ciencia, es pensar que interior es lo que pasa dentro del cuerpo y exterior lo que proviene de causas externas a él. Así se habla de sensaciones internas y externas, propiceptivas y heteroceptivas y la Psicofisiología precisa las condiciones de su funcionamiento normal y las causas de sus perturbaciones y anomalías.

Sin regatear en lo más mínimo el valor de las investigaciones psicofisiológicas, fácilmente se comprenderá que este criterio no puede ser de la menor

utilidad para la obtención de una delimitación precisa. De la mayor parte de las cosas que pasan “dentro de mí” yo no tengo la menor noticia. Nada más alejado de mí que el funcionamiento de mis órganos. Ni los siento normalmente ni me interesan. Siento en cambio “en lo más íntimo de mi alma” realidades alejadas de mí por distancias más o menos considerables —una puesta de sol, el recuerdo de una persona estimada. Por otra parte, no es fácil determinar el límite entre el agua que veo y el agua que me escalda, el rayo que me deslumbra y el rayo que me espanta, entre el dolor de un pinchazo y el dolor de muelas... No parece que la piel sea un buen criterio para distinguir la intimidad de la exterioridad.

Todas las cosas, reales o irreales, posibles o imposibles, presentes o ausentes, actuales, pasadas o futuras, pueden ser interiores o exteriores. Nada tiene que ver la distancia física con este hecho singular. En el curso de la vida entran en mí o se separan y se apartan. La realidad más distante puede ser, para mí, la más íntima. La realidad más próxima puede serme indiferente y ausente. La primera condición para que una realidad cualquiera se haga mía es que de alguna manera me sea o me haya sido presente y se me haya revelado en su personal significación. La estrella es interior cuando la veo o cuando me emociona o cuando realizo el cálculo de su órbita sideral, la mesa cuando la toco o la contemplo, el dolor cuando lo siento. Cuando no los veo ni los toco ni los siento ni los recuerdo ni los pienso, se hacen *eo ipso* exteriores.

Se dirá: y ¿qué son las cosas cuando dejan de serme presentes, cuando se apartan de la órbita de mi aten-

ción y de mi interés y caen en el vacío de mi indiferencia? No nos interesa en este momento saber qué son ni cómo son ni tan siquiera si son. Su realidad "externa" es un problema para la Física o para la Cosmología naturalista. Serán acaso átomos o electrones o campos de fuerza... Unas serán en efecto algo y otras no serán, acaso, nada. Su existencia continua o momentánea no afecta a la validez de esta descripción. Lo que nos interesa ahora constatar es que todas las cosas, independientemente de su posición y de su consistencia cósmica, entran y salen de mí, se hacen interiores o exteriores, se hacen mías o desaparecen de la zona de mi intimidad.

Se dirá acaso que así como hay cosas que al desaparecer de mi intimidad mantienen su consistencia propia e independiente de tal manera que el entrar o salir de mi presencia es para ellas un hecho accidental, existen realidades para las cuales el ser interior agota su esencia y su ser posee siempre y en todo momento una consistencia íntima. Así, por ejemplo, todos los hechos de la vida sentimental, emotiva y apetitiva. La esperanza, la angustia, el sufrimiento, la envidia, el rencor... parecen realidades exclusivamente mías.

No obstante, si afinamos algo más la mirada nos daremos cuenta de que esto no es rigurosamente verdad. Prescindiendo ahora de las características específicas de la vida emocional e impulsiva es evidente que lo que ocurre cuando experimento un movimiento sentimental es algo muy parecido a lo que ocurre cuando veo o toco la mesa o cuando pienso en las cata-

ratas del Niágara. La mesa o el Niágara se manifiestan ante mí como un conjunto de colores, formas, matices, pensamientos, recuerdos y fantasías. El sentimiento se me revela como un conjunto de sensaciones e impresiones más o menos complejas —palpitaciones del corazón, congoja, tensión, impulsos de saltar o bailar, encogimiento y afanes, sensaciones múltiples de los órganos corporales... Y del mismo modo que la percepción de la mesa o la idea del Niágara aparecen o desaparecen, se hallan dentro o fuera de mí, la alegría y la pena, la compasión y la simpatía, el deseo o la aversión se manifiestan, o desaparecen de mí, se me hacen presentes o ausentes, entran o salen del ámbito de mi propia intimidad.

Claro es que el sentimiento es mío de una manera específica y peculiar. Pero también lo es la percepción. No es fácil, de otra parte, separarlos de un modo decidido ni hallar en la vida un sentimiento puro ni una percepción o una idea exentos de un matiz sentimental. Y no se olvide que ya los estoicos, y de un modo muy particular los grandes tratadistas de los siglos xvii y xviii, consideraban certeramente a las pasiones como estados pasivos, movimientos que me sobrevienen y sufro y “padezco”, como algo que no es propiamente mío sino que sucede y pasa en mí independientemente de mi actividad personal, es decir, todo lo contrario de mí y mi limitación más ostensible. Y las “pasiones” constituyen una buena parte de la vida sentimental.

¿Qué son los sentimientos cuando se hallan fuera de mí? ¿Energías o fuerzas oscuras que se mueven en el seno de lo inconsciente? Lo mismo da. Ni nos

interesa en este momento. Del mismo modo que no nos interesa qué es la mesa, o la justicia o el cálculo infinitesimal... Su realidad ausente es para mí una realidad yerta. Hay sentimientos vivos y sentimientos muertos, actuales o posibles, presentes o ausentes. Como en el resto de la vida interior su vida se confunde con su presencia, su muerte con su ausencia.

LA INTIMIDAD PERSONAL

Hemos visto que las cosas y la realidad más diversas entran y salen de mí, se me hacen interiores o exteriores, se hallan fuera o dentro de mi intimidad. Ignoramos todavía en qué consiste este entrar y salir, estar dentro o fuera, ser íntimo o indiferente. De una manera análoga no conocemos lo que es una recámara por el hecho de saber qué cosas se hallan dentro y cuáles fuera de ella. Es posible que dentro de la cámara haya sillas y flores, personas y cosas, amores y odios. Las cosas que se hallan dentro de la cámara no son la cámara. Tampoco las cosas que se hallan dentro de mí constituyen, por sí mismas, mi intimidad. Conocemos las cosas que se hallan en la habitación y aun la habitación misma mediante una serie de determinaciones cualitativas, espaciales y temporales. ¿Cómo llegar al conocimiento de las cosas que se hallan dentro de mí y la intimidad misma de la cual entran y salen?

La comparación con la cámara es oportuna y tiene una magnífica tradición. Las "moradas" de Santa Teresa son de ella un modelo ejemplar. No una sino múltiples recámaras poseemos en nuestro recinto in-

terior y en su inmanencia cálida se disponen en una ordenación jerárquica de menor a mayor intimidad hasta llegar a la más recóndita en la cual el "amigo" se pone en contacto con el "amado".

¿Qué son estas recámaras, estas "moradas" interiores? ¿Qué diferencia esencial existe entre su cerco y los departamentos que hospedan a las "cosas" del mundo exterior?

Las relaciones consideradas como simples "cosas" indiferentes se hallan simplemente ante mí. Así, la mesa, la rosa, la estrella... Son una cosa en relación con otras múltiples cosas, en relación acaso con el universo entero. Pero prescindiendo de sus múltiples relaciones cada una de ellas es una "cosa" por sí misma y en sí misma. El vivir fuera de sí no le es esencial. Las relaciones le sobrevienen y la circunscriben en un marco categorial. No es el conjunto de sus relaciones y sobre todo no es una relación. Las "cosas" son en sí y por sí. No tienen ser alguno fuera de sí. Resultado de la actividad objetivadora del espíritu son un retazo de la realidad presente.

Pero las cosas son aptas para hacérseme íntimas. Así alcanzan un sentido en el Universo y en la vida y una dimensión de profundidad. Los individuos que pasan por la calle o que hallo en el tranvía son para mí empleados, militares, tenderos o simplemente hombres, mujeres, niños. Cada uno de ellos es sencillamente un hombre, cualquier hombre, un hombre de la calle. Consideradas así las personas se convierten en "cosas". Las distinguimos sólo por sus características exteriores. Son altos o bajos, morenos o rubios, rápidos o

lentos. Una serie esquemática de categorías objetivas los clasifica y los encuadra. Pero es posible que, a través de los azares de la vida, tome de pronto interés por uno o varios de los individuos que pasan a mi vera, que en el trato o por la mirada se me hagan íntimos, se me revelen. De golpe o a través del contacto más o menos permanente, entran en mí. Tras el individuo o el ciudadano descubro un alma y en su alma un mundo, otro mundo que entra en íntima relación con mi propio mundo. Por el amor se abre ante mí un recinto recóndito y se revela, tras una expresión, una persona. Lo que veía "desde fuera" me aparece con toda la riqueza de su intimidad.

Y lo que ocurre con las personas puede ocurrir en una medida mayor o menor con todas las cosas del mundo. Un paisaje, una calleja, una ciudad carecen de sentido ante la mirada indiferente. Ante la mirada fervorosa abren su intimidad y su personalidad. No en vano se habla del alma de una ciudad o de un paisaje. "Todo tiene espíritu aunque en grado diferente", ha dicho Spinoza. Descubrir el sentido espiritual de cada cosa es función del arte, de la moralidad, de la ciencia, de la religión, de la filosofía y aun de la vida entera.

Claro es que así como todo puede ser considerado como persona, como una intimidad, con un sentido y un fin, todo puede ser también considerado como "cosa". Basta para ello prescindir del dinamismo de su radiación y reducirlo a la estructura objetiva que le presta una ordenación puramente intelectual. Así ocurre con las cosas de la vida cotidiana a las cuales no prestamos atención preferente. De un modo más

señalado todavía cuando consideramos las cosas o las personas en serie —en las listas electorales, en los miembros de un escuadrón—. En un ejército las personas se convierten en números o en masas. La ciencia positiva trata de llevar a su extremo rigor el análisis de las estructuras puramente objetivas de la realidad. Así las reduce a número y medida, a ideas y ecuaciones. El análisis de la Fisiología o de la Psicología naturalista reducen a la nada el sentido de la personalidad.

De ahí dos sentidos perfectamente distintos de la claridad y de la transparencia. Mediante el ejercicio del análisis intelectual aparecen claras y distintas las articulaciones ideales de la realidad. Lo que aparecía opaco a la mirada grosera cobra transparencia y se revela como evidente. Pero la luminosidad puramente objetiva sólo alcanza color y sentido si se halla al servicio de una reverberación más profunda. Es el sentido personal e intransferible que sólo se revela ante la claridad de la mirada amorosa. La objetividad en sí misma, impasible e indiferente, aparece entonces como la articulación necesaria de una realidad más profunda, densa y palpitante

En oposición a la pura objetividad de las “cosas” la vida interior es una realidad fuera de sí, pura virtualidad o referencia. Cuanto más estoy en mí, cuanto mayor es el volumen de mi vida espiritual, más vivo fuera de mí, entregado a las cosas y por las cosas. Las “cosas” viven encerradas en sí mismas, atadas a su nuda “exterioridad”. Yo vivo en mí. Y vivir en mí no quiere decir sino desvivirme, entregarme. Las “moradas” más íntimas, las del sentimiento por excelencia,

el amor, son aquellas en las cuales mi ser más radical se da.

Vida interior es vida íntima. Y vida íntima es experiencia personal. La mónada espiritual no puede tener puertas ni ventanas simplemente porque no tiene paredes. No es un cerco cerrado sino extrema abertura. Todo penetra y todo se revela en ella. Se impregna de todo y todo lo lleva en su seno. Amor y odio, angustia y esperanza, fe y duda..., sumergen las cosas en mi mundo interior. Al entregarme yo al mundo el mundo se me rinde y se hace mío... Vivir es trascenderse, hacer del Cosmos hipotético de la ciencia un microcosmos palpitante.

A medida que dejo de entregarme mi vida íntima se encoge. Cuanto más me encierro en mí mismo menor es el volumen de mi vida y menos soy yo. Si disminuyo el volumen de mis intereses y de mis anhelos, de mis amores y de mis dolores, se pierde el mundo para mí, me reseco y me frunzo, pierdo gradualmente la claridad de la conciencia, me pierdo yo. El egoísmo y la mezquindad me retornan a la animalidad primaria y me aproximan gradualmente a la soledad nuda de las "cosas". Las piedras viven solas en medio del universo, sin resonancia alguna, en un "egoísmo" total. Sólo al salir de mí alcanzo la plenitud de mi vida personal. El universo entero resuena y se refleja en mí. Me enaltezco y me salvo en las cosas y por las cosas.

La riqueza interior no procede nunca del aislamiento. Un hombre solo, un espíritu solo, si fuese posible imaginarlo, sería aquello que más se parecería a la nada. El yo puro es un puro espectro. Nada espiritualmente más pobre que un alma cerrada. La

riqueza de la vida íntima procede toda de la capacidad de incorporación. Hambre y sed constituyen el símbolo esencial del espíritu. De justicia, de belleza, de verdad, de gozo... Hambre y sed de todo. Y en la plenitud de la vida, comunión con todo. "Quien no coma mi carne y no beba mi sangre no poseerá la vida eterna." La verdadera vida —la verdad y la vida— sólo se realizan plenamente en la comunión. Mediante ella todo se incorpora, se hace carne de mi carne y sangre de mi sangre, alcanza sentido y vitalidad

El solitario que busca la soledad en el aislamiento, se busca a sí mismo y no halla nada. El hombre de vida espiritual en la soledad halla la plenitud. Es una soledad fecunda llena de caminos y de luz. Todo me habla en la soledad de mi cámara si he salido previamente a buscarlo y he sabido conquistarlo por el amor y el fervor.

La vida espiritual no es una cosa hecha que sea preciso conservar y proteger ni el producto o el resultado del entrecruzamiento de las cosas. Es intención y referencia, proyecto, camino y trayectoria. A través de las cosas busca el camino. Todo momento es una encrucijada, todo paso una decisión.

La decisión irreparable hinche la vida de angustia y de esperanza, de remordimiento o de gozo. Nada de lo que pasa, pasa. Todo se incorpora y actúa. Tratar de suprimir una experiencia vivida es una ilusión banal. Todo lo que he vivido se hace mío. Nunca volveré a ser lo que fui. La alegría de mañana no podrá ser nunca la alegría de hoy. Entre una y otra se interpone el volumen de todo aquello que he hecho, de todo aquello

que he devenido, de todo aquello que he sentido, de todo aquello que he amado o aborrecido.

El arrepentimiento por sí solo sería aniquilamiento o locura. Nada es posible tratar de suprimir. Sólo incorporar y depurar —hacer del mal, instrumento del bien. La humildad y la reverencia son fuente de todo anhelo. Toda la dignidad consiste en saberse arrodillar y levantar los ojos a la luz. El espíritu, como el mar, guarda en su fondo cadáveres y tesoros, maravillas y monstruos. Tratar de escogerlos y filtrarlos sería una obsesión insensata. Con movimiento contenido los asimila, los incorpora y refleja en la oscuridad del abismo el azul del cielo y la luz de las estrellas.

DIALÉCTICA AMOROSA

Después de lo dicho resulta claro el error implícito en toda consideración exclusiva de los actos o de los contenidos de la conciencia amorosa. Sólo por abstracción es posible considerarlos separadamente. El ser y el valor se dan en la contradicción y la confluencia. Al través del sí y del no, la lógica de la identidad y de la no contradicción conduce indefectiblemente a la reducción de lo máximo a lo mínimo, de lo que tiene sentido y valor a lo que carece de ellos. La exigencia de identidad identifica los contrarios y lo reduce todo a nada. El ser concreto consiste precisamente —en la conciencia y en la realidad— en la unidad maciza que resulta de la confluencia, la intersección y la mutua delimitación de los contrarios en pugna. La Lógica de la identidad aplicable a todos y cada uno de los elementos ideales que aparecen

constantemente en la realidad concreta y que la abstracción destaca en forma de "objetividad", presupone una dialéctica de las contradicciones en la cual el sí y el no, el ser y el no ser, el valor y el disvalor toman cuerpo en la confluencia de las irradiaciones concretas de la realidad viviente.

La realidad concreta y el valor no es posible que se hallen nunca en el puro "sujeto" que es por sí mismo una pura nada, ni en el "objeto" puro que se reduce por sí mismo a otra nada, sino precisamente entre uno y otro, en la dinámica de su mutua confluencia. Todo lo siento en mí y me afirmo yo en todo. Nada hay absolutamente ajeno a la subjetividad. Aun en la abstracción más pura hay un acto de amor. Mediante él su "objetividad" se incorpora a la subjetividad y se hace mía. El arco sujeto-objeto, es la categoría suprema que hace posible la realidad dinámica del ser y del valor.

La realidad de la conciencia amorosa lleva ya implícito en su seno el valor puro y el sentido entero del mundo. El contenido del amor es el valor exento de toda especificación. Su ámbito abierto e indeterminado incluye virtual y dialécticamente todos los contenidos concretos posibles. Del mismo modo que el acto intelectual lleva implícito el ser, la conciencia amorosa lleva implícito el valor. No es propiamente un valor sino el ámbito en el cual los valores se dan, o si se quiere, la condición de la posibilidad de los valores en general, en un sentido paralelo y análogo a aquel en el cual la conciencia transcendental de Kant y su sistema de categorías es la condición *a priori* de la posibilidad del mundo físico. Sólo son posibles los

valores y el sentido del mundo bajo el arco de la conciencia amorosa. El amor puro no es en definitiva otra cosa que la pura aspiración al valor. En la percepción de la habitación en que me hallo se halla implícita la realidad del mundo entero y en su sentido, el sentido del mundo. Prueba de ello es que si al salir de ella no hallara nada tendría una sorpresa mortal. Del mismo modo que en la simple percepción se halla comprendido el ser, en la percepción amorosa se halla comprendido el valor y el sentido de la realidad.

Las facetas estables del sujeto y el objeto, sus elementos ideales, en su eterno retorno, constituyen el cauce de su transcurso temporal y otorgan al tránsito la silueta dinámica de una figura en movimiento. En ella toman cuerpo las “cosas” y los “valores”. El tránsito del no ser al ser y del ser al no ser, del no valor al valor y del valor al no valor, se realiza en el tiempo y tiene una consistencia transitoria. No es posible pensar una vida reducida al presente ni una ordenación de valores rígida o estática. Situar-se realmente en el presente, vivir plenamente el instante, es en realidad vivir con plenitud el tránsito. Tránsito constante del momento a la eternidad, eterna proyección de la eternidad sobre el instante. “El amigo vió en su amado generación eterna” (Llull). Y en la generación eterna, eterna creación. El hombre es un ser transitivo. Pero el tránsito supone proyección del pasado al futuro y aspiración infinita, esperanza.

Entre el pasado que ya no es y el futuro que todavía no es, la vida espiritual es eterno presente. En ella y por ella el momento se hace eterno y toma cuerpo la realidad. En la dialéctica y el tránsito se constituye

la vida. Los actos y los contenidos son dados en ella en una unidad dinámica en la cual y por la cual se condicionan y se delimitan recíprocamente mediante una dialéctica temporal y creadora.

No se trata naturalmente de una dialéctica constructiva y por conceptos análoga a la que desarrolla Hegel en su Lógica, sino de una dialéctica de la realidad y del ser que se desarrolla en la experiencia concreta y en contacto inmediato con el mundo en que vivimos. El mismo Hegel ha dado ejemplos sorprendentes de esta dialéctica enraizada en la experiencia. Recuérdese, por ejemplo, su análisis de la relación entre el dominio y la servidumbre que ha sido una de las bases fundamentales de la elaboración marxista.

No es posible, ni en la experiencia ni en la vida, hablar con sentido de actos y contenidos como realidades independientes y aparte. No existe una tabla de valores fijos e inmutables como no existen "cosas" que lo sean con toda verdad. Unos y otros son meros esquemas abstractos. En realidad y en verdad sólo se dan en el tiempo y no son otra cosa que la posición y la orientación concreta del instante en relación con el pasado y el futuro y por referencia a lo perenne. El amor es siempre amor de una unidad concreta personal y temporal que por el amor y en el amor toma contacto con la eternidad. Así se comprende que el amor de los valores abstractos, por sí mismos, no sea ni pueda ser en verdad otra cosa que una fuga de la realidad y acaso, en último término, una manifestación subrepticia del odio. No es, por tanto, posible, la fijación de un esquema inmutable ni la promulgación de tabla

alguna en la descripción de la conciencia vital y del mundo que se da en ella.

Así se comprende —sin que ello signifique relativismo alguno— que cualquier lugar, cualquier realidad del mundo, aun aquellos en apariencia más insignificantes —un trozo de pan, una mirada, una cruz afrentosa. . .—, se sitúen en el centro del Universo, se constituyan en símbolo de las cosas más altas y definan y orienten lo que hay de más profundo en la vida espiritual del hombre y aun de la humanidad entera. Una mirada, un gesto, una sonrisa puede salvar o destruir una vida. La tela de saco de San Francisco humilló a los más altos jerarcas de la tierra. Todo es apto para alcanzar el valor más alto. La dialéctica del sujeto y del objeto —la interiorización del mundo en la intimidad personal— supera toda contradicción en una ascensión integradora e insaciable.

Así, en algún sentido, probablemente en el sentido más profundo y último, es el amor, amor al ser, al ser en tanto que lleva implícito un sentido y una significación personal. El amor destaca en la presencia plenaria del ser, el valor que lleva necesariamente implícito por el hecho de ser individual e insustituible. Todo amor es amor al ser personal y original y a su sentido intransferible. El amor personifica las cosas, las destaca en su perfil y las estima y valora en la plenitud de su ser.

Es preciso, por tanto, de acuerdo con la gran tradición helénica y cristiana, restablecer la íntima conexión entre el valor y el ser y considerar al primero como la plena realización del segundo. No existe el

ser puro. El ser puro equivale al no ser. Lo vió Hegel de una manera certera y profunda. Para devolverle su sentido positivo y concreto es preciso llevarlo a una consideración transcendental en el cual el valor y el ser, el ser y el valor, se hacen mutuamente posibles en la unidad dialéctica de la vida.

Aquí alcanza su pleno sentido la contraposición entre la dialéctica ascendente en la cual las cosas aspiran y conspiran a la plenitud de su ser y la dialéctica descendente por la cual se desencadenan y se hunden en el vacío. Por la primera cada ser realiza su personalidad —su esencia y su destino— y adquiere una función y un sentido en la plenitud del Cosmos. ~~Por el segundo permanecen alejadas de sí mismas,~~ pierden el sentido de su misión, desiertan de su lugar y, puesto que no tienen otro, se destruyen. El Cosmos deviene caos —simple ser indiferenciado o indiferente. Pierde la vida toda ilusión. Y una vida sin ilusión, sin fe ni esperanza, es lo que más se asemeja a la muerte. Es “el camino de perdición”. Perdida la fe no es posible recobrar la gracia. Nada interesa. Lo mismo da una cosa que otra. “Dentro de cien años todos calvos”. Es el principio y el fin de una “vida disoluta”.

AMOR E INTELECTO

Una vez más, es preciso reconocer que la vida intelectual se halla en estricta dependencia de la vida amorosa, el “simple ser” del ser con sentido, la lógica de la identidad de la dialéctica viviente, es decir, del sentido radical de la palabra, que es el sentido originario del *logos*. Entre todas las radiaciones

intensivas del Cosmos sólo conocemos directamente una, la nuestra propia. Las demás se nos manifiestan, por lo pronto, como resistencias o como presencias. Sólo por el amor las penetro de veras y entro en lo profundo de su sentido. "Atravesadas por la flecha del amor" las cosas —como el elefante índico— se rinden, se entregan, revelan su intimidad y con la experiencia de su ser auténtico nutren y perfeccionan nuestra experiencia personal. El amor abre caminos y perspectivas. El intelecto precisa perfiles, destaca y fija los elementos eternos de la perspectiva iluminada. Ante el amor encendido de San Francisco deviene el mundo transparente y, por transparencia, tras las cosas todas, grandes o pequeñas, se le revela la faz de Dios.

Logos no es originariamente cálculo analítico sino sentido, significación palpitante de las palabras y sólo de una manera secundaria y dependiente, demostración silogística o matemática, identidad y no contradicción. Sólo en la conciencia amorosa y en el valor que le es correlativo se ofrece originariamente el ser. La ciencia no es, en último término, otra cosa que una "exigencia" del *logos*. La verdad es término de un afán profundo, de una inclinación incoercible del espíritu y se presenta ante nosotros como un imperativo o un *deber* de la conciencia intelectual.

Con lo dicho no nos movemos de la profunda tradición socrático-platónica. El fundamento de la ciencia se halla en el amor. Es la única cosa en la cual Sócrates se declara especialista y sapiente. Y en este momento culminante, la tradición helénica se halla totalmente de acuerdo con la tradición cristiana. Que "el amor nos ha sido dado para pensar" (Llull). Y la sa-

biduría, como todo, depende de la gracia y la razón —la razón pura— de la fe.

Después de todo lo dicho se comprenderá mejor la función del odio al servicio de la dialéctica amorosa. Todo acto de amor lleva necesariamente consigo un odio implacable. *Cum ira et studio*. El amor se halla siempre armado de una ira profunda contra todo lo que se opone a su obra creadora, contra todo lo que tiende a disminuir, destruir o aniquilar el valor y el sentido espiritual del mundo. Sólo el mal merece y reclama realmente odio y el mal es simplemente la falta de amor.

Para distinguir este odio al servicio del amor de la actitud negativa y destructora de que hemos hablado antes yo reservaría para este último el nombre de rencor. Sólo el rencor es contrario al amor. Típico es en este respecto el resentimiento que analizan Nietzsche y Scheler. Todo amor lleva, en cambio, inevitablemente consigo un correlato sentimental de odio contra todo lo que pueda representar un obstáculo para la realización del valor óptimo de la persona o cosa amada. El Amigo "odiaba para poder amar" (Llull). Así afirma Jesús que no ha venido a "traer paz sino guerra" y expulsa con violencia a los mercaderes del templo por "odiosos", porque desfiguran y destruyen el valor del templo y anulan su sentido.

El odio al servicio del amor adquiere una función precisa y determinada. Ilumina los aspectos negativos de la realidad y dirige su actividad a la anulación de todo lo que en el ser tiende al no ser. La negación de la negación coadyuva a la afirmación. El rencor, en

cambio, es simplemente nihilista. Su actividad es esencialmente destructora. Por su sola presencia aniquila y disuelve el ser. Y puesto que el mal reside en la aniquilación del ser y de su sentido, el rencor es por sí mismo la fuente de todo mal.

Todo rencor es desorden. El orden del amor se identifica con el amor. En un mundo donde el amor reinara en su pureza no sería posible "el desorden del corazón". No hay un amor bueno y un amor malo. El amor es por sí mismo el bien. De ahí que el Cristianismo al tratar de determinar la esencia del Ser Supremo, no se limite a atribuirle el amor como una cualidad más o menos fundamental sino que afirme resueltamente que Dios es el amor.

VII

PERSPECTIVAS MORALES Y PEDAGÓGICAS

De todo lo que acabamos de decir resultan consecuencias de la mayor importancia para la totalidad de la vida moral y pedagógica. Dejando para otra ocasión el intento de su exposición sistemática, nos limitaremos a precisar, a título de ejemplo, la función del amor en los problemas de la relación sexual y del trato entre maestro y discípulo.

EL AMOR Y LA MORAL SEXUAL

No se trata, como es hoy tan frecuente, de dar consejos prácticos ni mucho menos prescripciones concretas sobre aquello que es preciso hacer u omitir para conseguir una vida dichosa, ni tampoco de propugnar normas o planes para la organización "racional" de la vida erótica. Sin poner en duda la utilidad de estos menesteres los abandonamos a los sociólogos con vocación de reformadores. Se trata aquí de algo mucho más simple y cuya utilidad inmediata no sería fácil precisar. Queremos simplemente poner algunas cosas en claro. Pura teoría. No se olvide, no obstante, que en el curso de la vida histórica muchas veces *la teoria e il capitano*.

Con esta finalidad depuradora trataremos de separar, en el conjunto de la vida erótica, es decir, en el complejo de factores que intervienen en la actividad sexual del hombre, aquello que mira a la ética y aquello que pertenece al amor.

Estos tres factores —sexualidad, moral, amor— suelen confundirse con frecuencia. Se habla de la denominada “cuestión sexual” como si se tratara simplemente de un problema de la vida amorosa. Así cualificada se la integra, sin más y sin residuo, en el volumen de los problemas éticos. Este grave error constituye una de las causas principales de la confusión reinante en los problemas de la vida moral y en la teoría del amor.

Frente a esta confusión quisiéramos destacar con claridad, en el complejo de la vida sexual, el elemento estrictamente moral y el elemento estrictamente amoroso y mostrar como en ella, amor y moralidad son exactamente lo mismo. Una y otro constituyen momentos leves y delicados como todos los valores espirituales que se inscriben en las cosas. Pero la escasez de un volumen externo no justificaría su preterición ni su discreción el olvido.

Ahora bien: intervienen en la vida sexual factores de importancia diversa y de varia eficacia. Para conseguir una vida sexual sana y vigorosa, los considera el médico desde el punto de vista fisiológico y patológico. Graves problemas de orden psicológico y psiquiátrico, que afectan al equilibrio y a la salud mental, nos salen al paso y formulan exigencias perentorias. La comunidad social interviene en la conducta erótica y ejerce sobre ella las más diversas formas de acción

y de coacción. Afanes, desolaciones, delicias, interferencias, luchas, comedias y tragedias... son otras tantas manifestaciones sordas o bulliciosas de la sexualidad. Para encauzarlas, moderarlas, dirigirlas y enaltecerlas intervienen cuidadosamente la pedagogía y el derecho. La corriente palpitante de la vida es constreñida, canalizada, dirigida, mediante la sujeción a reglas contractuales, restricciones, fórmulas y ritos. La libertad, la convivencia y la justicia coadyuvan, se interfieren o se ignoran. Hacen sentir su influjo e intervienen en ocasiones de un modo decisivo todos los matices de la experiencia estética. La religión trata de sublimar el conjunto de la relación erótica mediante una consagración ritual y mística. Todos los valores de la vida y del espíritu coadyuvan en mil formas en el nacimiento y el curso de esta actividad radical.

Nos hallamos en presencia de enfermedades corporales y espirituales, aberraciones y vicios, pasiones, odios, crímenes, incorrecciones, injusticias, chabacanerías... La Patología, la Psiquiatría, la Estética, la Religión, el Derecho... hallan en el fenómeno erótico amplio campo de acción. Cada una de ellas trata de destacar los valores positivos y negativos que intervienen en el curso de la vida sexual y de insertarlos o apartarlos de ella previo el conocimiento de sus mecanismos psicofisiológicos y sociales... Es preciso alcanzar salud, utilidad, armonía social, libertad, justicia, belleza, elegancia, dignidad, decoro... Las exigencias y los afanes coadyuvan o se interfieren. En atención a todos y cada uno de ellos es preciso intentar, si es posible, una consideración total y jerárquica que haga la vida, en su conjunto, estimable.

Ahora bien: el valor moral es simplemente uno de los factores ideales que intervienen en el desarrollo de la vida erótica y hacen sentir en ella su exigencia. ¿Cuál es en este caso el valor específicamente ético? ¿Cuándo podremos afirmar que una actividad erótica, además de sana, optimista, justa, elegante o inelegante, útil o perjudicial, religiosa o impía... es moralmente buena?

Yo diría, en fórmula breve, que una conducta sexual es moralmente buena simplemente cuando va acompañada de amor. La presencia o la ausencia de la actitud típicamente amorosa es lo que caracteriza una relación erótica de moral o de inmoral. De ella arranca la estimación y el respeto que le otorga nobleza.

En efecto, al servicio de una ilusión el espíritu amoroso todo lo dignifica. Enaltece incluso los actos más humildes y los, en apariencia, más repugnantes. Mediante el amor hombres y mujeres son considerados como personas y por lo mismo su vida entera merece respeto y adquiere dignidad. Las circunstancias psicofisiológicas pasan a un plano secundario y se coordinan y coadyuvan en la formación de un perfil ideal. Sólo mediante la íntima convivencia espiritual que el amor supone y alimenta, la relación sexual llega a ser una relación personal. El prójimo es considerado como un fin en sí mismo y no como un medio para la consecución de un fin. Y esta relación entre personas, entre seres que se respetan porque se estiman como algo valioso en sí mismo y que por sí mismo merece la consideración más alta y el respeto más delicado, es

lo que constituye el acto moral y le confiere una esencia y una definición peculiar.

LA FÓRMULA DEL DEBER

Se preguntará, acaso, por la fórmula de un deber. ¿Cómo es posible un acto moral que no se ajuste a un imperativo y a una norma?

Si por deber se entiende una fórmula abstracta e idéntica para todos, en todo momento y en todo lugar, no es fácil deducir de todo lo que llevamos dicho la formulación de un deber moral. No es forzoso, sin embargo, que sea así. El deber moral, es decir, la ordenación de la vida práctica de acuerdo con un ideal de coherencia, de unidad y de decoro, se multiplica y se individualiza en una rica multiplicidad de deberes personales.

No es el deber un imperativo abstracto. Toda cosa tiene una esencia inmanente que la constituye en aquello que es. Toda persona es un destino inmanente que da unidad y coherencia a la multiplicidad de sus actos y dibuja, a través de los tiempos y las circunstancias, la línea de una conducta fiel. Mi personalidad no es algo hecho y derecho. No soy lo que soy. Soy lo que llego a ser. No es mi ser algo completo y acabado sino eterna perplejidad, lucha y conquista, consagración y entrega, proyecto y trayectoria.

Nuestra existencia momentánea es una monotonía sorda interrumpida por fulguraciones momentáneas. Los acaecimientos habituales de la vida tienden constantemente a deshacer nuestra unidad y nos invitan a sumirnos en su devenir caótico, sin orden ni medida.

En todo momento es necesario reconstruir y mantener en vilo la coherencia de nuestro destino personal, conectar las fulguraciones instantáneas y elevarlas a luminosidad perfecta.

En otros términos: en los momentos variables por que transcurre un ser es posible que sus apetitos y sus actos se hallen en concordancia o en discordancia con la trayectoria coherente de su personalidad. La discordancia puede ser mayor o menor. A medida que aumenta, la personalidad se apaga. Si la discrepancia llega a un cierto límite es incluso posible que la apariencia evanescente destruya y aniquile el nervio de la realidad y que la cosa se disipe o se pierda. En este caso deja de ser lo que es y tiende a ser otra. Y puesto que no es posible que llegue a ser otra sin negarse a sí misma, lo que ocurre es en realidad que se aniquila y desaparece.

Así, en nuestro tránsito por el mundo nos ajustamos a los imperativos de nuestra vocación o nos apartamos en mayor o menor medida de ellos. En esta lucha por la propia existencia toda renuncia es disolución, toda relajación, envilecimiento. Si la incoherencia entre lo que decimos y hacemos y aquello que nuestra luz revela llega a ser tanta, se hunde nuestra personalidad y podemos decir del modo más literal que "estamos perdidos".

De ahí un nuevo sentido del deber. Deber primario es para toda persona el mantenimiento de la propia peculiaridad a través de los cambios y los azares de la vida. A toda persona se le impone su peculiaridad como un deber de fidelidad. En el límite, el deber se confunde con el ser y el ser con la plenitud.

del ser y del valor que es la condición y la consecuencia de la plenitud del amor. Ser lo que soy, con toda realidad y toda verdad, es ser lo que debo ser, mantener la plenitud y el sentido de mi ser a través de los azares de la vida. Sólo quien se estima es capaz de la heroicidad silenciosa que la fidelidad a sí mismo supone.

Imperfecto es en mí todo lo que tiende a disminuir mi propia actividad, a desdibujar mi personalidad y mi carácter, a perturbar mi ley autónoma. Mi perfección no consiste sino en la fidelidad a la propia ley inmanente. Tal es la esencia de la moralidad. El acto moral descansa en la conciencia de la propia dignidad y de la libertad y la dignidad ajenas que le son estrictamente correlativas. Mediante ella cada cual mantiene su propio ideal y su imperativo propio. La moralidad se confunde con la personalidad y la personalidad con la libertad. El amor convierte la libertad en servidumbre y hace de la servidumbre libertad y así "a los libres pone en servitud y a los siervos otorga libertad" (Llull). La conciencia de la propia unidad personal confiere un sentido a la vida y nos impone deberes ineludibles. Somos responsables de nosotros mismos ante nosotros, ante el prójimo y ante Dios. Sólo el sentido de esta responsabilidad nos confiere la dignidad de hombres y nos hace aptos para una conducta fiel. De aquél que lo posee podemos responder; estamos seguros de su conducta sean cuales fueren las circunstancias de la vida, hállese donde se halle y como quiera que se halle, presente o ausente, libre o aherrojado. Contamos con él.

Claro es que la consecuencia no supone obstinación ni la fidelidad rigidez, insensibilidad o soberbia. Llevarlo a este extremo sería la peor especie de fariseísmo —la adoración de los ídolos— y de la propia anulación. Toda la personalidad deviene, cambia, evoluciona, se insinúa con tacto, entra en el mundo con cautela. Quien tiene fe omite el ruido. “Sed prudentes como serpientes y sencillos como palomas.” A mayor fuerza menor ostentación. Pero toda adaptación, toda evolución personal mantiene intangible su identidad a través de los cambios, es coherente, unitaria, leal. Ser realmente un hombre supone vivir en unidad, tener y mantener un ideal y la conciencia de una misión, oponer a la disolución la coherencia, al desfallecimiento la entereza. Sólo en el vigor y en la entereza se revela la propia estimación.

Pero la personalidad individual hinca su raíz en una realidad más profunda. Precisamente por ser lo que es, se halla inscrita en una realidad más amplia. La multiplicidad de los imperativos personales se vincula y subordina a una fórmula universal que, por integrarlos y comprenderlos todos, no es ya vacía y abstracta sino viviente y concreta. Soy un hombre y precisamente por ser un hombre, es indispensable que sea en efecto un hombre, todo un hombre. La humanidad que hallo en mi raíz se me impone como un deber y se convierte en el último fundamento de todos mis deberes. La universalidad se vincula a la raíz más profunda de mi personalidad. Mi destino se confunde con el destino de la humanidad entera. La fidelidad a mí mismo me impone el deber ineludible de universal

fidelidad. Sólo quien la posee puede aspirar a decir algún día: "Yo sé quien soy".

Así todo amor halla su fuente en el amor propio. Toda fidelidad en la propia fidelidad. Sólo el que se estima es capaz de estimar en las cosas y en las personas algo valioso y de adoptar ante ellas una actitud fervorosa y reverente. El desprecio de sí mismo conduce derechamente a la propia disolución y al aniquilamiento de todo lo que tiene un sentido en el mundo, es decir: a la indiferencia y a la abyección.

En el amor y en la fidelidad hallan todo deber y todo derecho su única justificación legítima. Perdida la fe que el amor alienta cesa toda esperanza. El mundo se hunde en la desesperación de la nada.

El imperativo de respeto a sí mismo y a la propia personalidad es, al mismo tiempo, y por esencia, un imperativo de respeto y de reverencia ante la personalidad del prójimo que, como la mía propia, tiene su fin en sí misma y el derecho y el deber de llevarlo a su pleno cumplimiento. Y ello sólo es posible mediante el amor. El deber y el amor se confunden en su esencia más íntima. El deber es función del amor. Sólo la conciencia amorosa nos permite considerar a los seres como personas y otorgarles la plenitud de su personalidad. Amor es entrega a las personas y a las cosas en sí mismas y por sí mismas, iluminación y goce de sus valores más altos, fidelidad a su ser auténtico y plenario.

La conciencia racional —las "razones del corazón", que no por ser cordiales dejan de ser racionales— lleva forzosamente al reconocimiento de la persona-

lidad y de la dignidad ajenas como imperativo de mi propia y personal dignidad. Como hemos visto antes, sólo si vivo en mí soy capaz de vivir en otro sin dejar de ser yo mismo y de afirmar mi peculiaridad por el hecho mismo de respetar y dignificar al prójimo. Por el amor y en el amor me otorgo a mí mismo y confiero a los demás la calidad de personas y la reverencia que toda persona, por serlo, reclama. Me afirmo en cuanto me niego y me niego en cuanto me afirmo. "Quien quiera salvar la vida la perderá. Quien pierda la vida por amor mío, la hallará." El deber se confunde con el amor y el amor con la fidelidad.

En este código, toda contravención lleva consigo una pena irreparable. A la ley autonómica corresponde un castigo natural y espontáneo. La infidelidad lleva automáticamente aparejado el aniquilamiento del propio valor y del propio ser. Tomar al prójimo como medio para la consecución de fines individuales y egoístas, considerar a una persona como cosa es renunciar a la propia dignidad y a la propia personalidad. Desde el momento en que lo intento pierdo con la estimación del prójimo la estimación de mí mismo, me estimo en poco o en nada, dejo de ser quien soy y de persona me convierto a mi vez en cosa, en otra cosa, es decir, en cualquier cosa.

SENTIDO DE LA LEY

Todo tiene su propia naturaleza, se ha afirmado desde la más remota antigüedad y se ha repetido en mil formas. Sólo obrando de acuerdo con ella es posi-

ble mantenerla y conservarla. La naturaleza humana específica se vincula al ejercicio del amor.

El amor ilumina el sentido de una vida, aclara y orienta el espíritu y las cosas y otorga al mundo plenitud y transparencia. La tensión espiritual que implica y alimenta nos pone en posesión de nosotros mismos. De su hontanar más puro surge el deber, no por constricción sino por gracia. Es, por sí mismo, norma segura e infalible.

Frente a él sólo un sentido puede tener la ley. La plenitud del amor es un estado excepcional. El espíritu decae. La limitación humana lo lleva consigo de un modo irreparable. Del esfuerzo surge la fatiga y el desfallecimiento. "Somos empíricos en los tres cuartos de nuestras acciones" (Leibniz). Nuestro ser pasa constantemente al borde del abismo de la nada. Nuestra "miseria" y nuestra "grandeza" hace de nosotros seres oscilantes.

Entonces el deber es el recuerdo, el recuerdo de las maravillas vistas, el imperativo indeclinable de serles fiel. De ahí brota un sentido de austeridad, de rigor y obediencia ciega, de sumisión incondicional, por la fe, a la luz momentáneamente ausente. Recordar es re-cordar. El deber es del orden del corazón... "El amor vive de pensamientos y muere por olvidos" (Llull).

La ley no es sino el aparato ortopédico que mantiene en pie a las almas decaídas, el recuerdo, el *memento*, de la plenitud ausente. Sólo tiene sentido la ley al servicio de la gracia. Es preciso llegar a su cumplimiento gratuitamente, graciosamente, por vo-

cación y entrega incondicionales. Evocar el deber sin amor es, por definición, aquello que caracteriza a la moral farisaica.

Ahora bien: ni la ortopedia lleva consigo y por sí misma la curación ni las tablas por sí mismo salvan. Nunca la cirugía puede llegar a ser verdadera medicina. La única medicina es la vida misma —“el camino y la vida”—. Combatir los ídolos es fabricar nuevos ídolos. No es necesario combatir la ley. Darla por supuesta es la mejor manera de negarla. “No he venido a destruir la ley sino a darle cumplimiento.” Ante el obstáculo no es necesario afrontarlo. Basta buscar nuevos caminos. El tronco que obstruye el sendero puede tomar raíz y convertirse en árbol y en nueva fecundación. La savia silenciosa e invisible deviene gema y brotación triunfal. Toda poda es una gesticulación macabra. Los ídolos caen y se desvanecen por sí mismos ante la simple presencia del espíritu amoroso. Y si se mantienen todavía en pie, se convierten en algo habitual, se recatan y se hacen invisibles, toman la calidad de simples vértebras de sostenimiento. La ortopedia deviene esqueleto. Hay que evitar el gesto siempre excesivo del combatiente, no dar lugar a la disputa ni a la polémica. Simplemente afirmar. Suprimir el mal con la abundancia del bien.

Así la función del deber se halla en razón inversa del sentido del amor. En el amor perfecto el deber se hace innecesario y queda *eo ipso* suprimido. Es la verdadera moral de señores en un sentido bien distinto del de Nietzsche. A medida que el amor aumenta la austeridad, el rigor, el ascetismo se hacen menos indispensables. En la plenitud del amor llegan a ser

inútiles. Para el amor todos los caminos son claros, todas las perspectivas luminosas. *Ama et fac quod vis.*

Para el auténtico amor la fidelidad resulta tan natural que formularla deviene un contrasentido. Es una necesidad de la propia abundancia. Faltar a ella es simplemente monstruoso o aun inconcebible. Y la infidelidad llega a ser, en toda su significación, el pecado contra la naturaleza —contra la propia naturaleza—, el pecado contra el Espíritu, el único irreparable que no admite perdón... Incurrir en él es la forma más grave del suicidio, el aniquilamiento del propio ser.

EL "AMOR LIBRE"

Previas estas explicaciones resultará perfectamente clara la función específica de la actividad amorosa en el conjunto de la experiencia erótica. Sin amor no es posible relación sexual alguna entre personas. Los hombres se reducen a bestias y las personas a cosas. Sólo mediante él es posible que llegue a realizarse entre hombres y mujeres que tienen clara conciencia de lo que son. Y esto es lo único que se exige de una acción cualquiera para poder aspirar a la dignidad moral.

Es, por tanto, un error referir a la ética todos los aspectos de la actividad sexual. El factor moral interviene en ella, pero no la agota ni la define ni es posible que por sí mismo trate de juzgarla. No es lícito hablar de "inmoralidades" en situaciones, buenas o malas, que no afectan ni dependen de la actitud amorosa. Hacer lo contrario es interponer una especie

de *tabú* capaz, por sí mismo, de enturbiar las cuestiones más claras y de impedir plantearlas y resolverlas con limpidez y precisión.

A la ética le interesa sólo enterarse de si en la relación sexual interviene o no el momento amoroso, es decir, de si en ella las personas son consideradas íntegramente como personas o en qué medida lo son. Si interviene el amor en el acto la relación es siempre moralmente buena. En el caso contrario no lo es ni lo puede ser jamás. Todo el resto —placer, comodidad, economía, justicia, conveniencia, prudencia...— es, en la relación erótica, inmoral o, si se quiere, amoral. Todo adquiere sentido y se salva si se subordina al amor. En este caso, llevado a subordinación y jerarquía, deja de ser inmoral, pero es esencialmente ajeno al dominio de la ética. A la moral estricta le es enteramente indiferente. Afecta, en todo caso, a otros departamentos.

Claro es, en cambio, que en la vida y en las relaciones sexuales no es únicamente necesario alcanzar un valor ético —aunque éste sea uno de los más altos y acaso el que hace posible todos los demás—. Intervienen en ella otros muchos valores independientes, por sí mismos, de la moralidad. No se invoque, sin embargo, para conseguirlos, la ética como un *tabú*. No es suficiente que la conducta sexual sea éticamente buena para que sea, en todos sus aspectos, estimable; ni es, naturalmente, suficiente que sea en otros aspectos estimable para que sea éticamente buena. La importancia relativa, la jerarquía y la subordinación de los factores que intervienen en la vida sexual constituyen un problema aparte y ulterior, segundo

y no primero, de la mayor importancia y que requiere una detenida meditación. Es un problema sociológico o de conveniencia social que no nos interesa ahora aquí.

No todo lo moral es amoroso ni todo lo amoroso es forzosamente sexual. La conciencia amorosa interviene o no en la vida sexual como en el resto de la conducta y de la vida humana. Y orienta en cada caso y da color y matiz propio a las actividades en que aquélla se despliega. Decir lo contrario o darlo por supuesto sería conferir a la palabra amor un sentido tan amplio e impreciso que equivaldría a la supresión de todo sentido. Y esto es precisamente lo que se suele hacer y lo que proyecta sobre los problemas del amor las confusiones a que nos hallamos acostumbrados. Aquí, como en todo y acaso más que nunca, es preciso ponernos en guardia contra las vaguedades y las confusiones y establecer "claridad y distinción".

De nuestra disquisición resulta, en fin, una consecuencia de la mayor importancia para la discusión del problema erótico. Con palabras apasionadas se ha hablado en pro y en contra de la denominada "libertad amorosa". El "amor libre" ha sido piedra de escándalo o piedra de toque... La inacabable discusión lleva implícito el más grave de los equívocos y descansa íntegramente en él.

Si entendemos por amor la cualidad espiritual que hemos tratado de precisar en este esbozo, evidentemente el amor es libre y ni tan siquiera se comprende que alguien pueda pensar racionalmente

otra cosa. Suprimir la libertad sería aniquilarlo. Amor es espíritu. Y espíritu es, por definición, libertad. No hay moralidad sin amor ni amor sin libertad. La autonomía se halla en la esencia misma de la vida ética.

Pero si por "amor" se entiende, como se suele, la totalidad de las acciones y reacciones, tendencias, instintos e impulsos que constituyen la totalidad de la vida erótica el problema es tan complejo como la multiplicidad de los aspectos a través de los cuales esa vida se desarrolla y de los valores que es necesario o conveniente, según los casos y las circunstancias, alcanzar en ella. No es posible hablar en este sentido, de una manera perentoria y sin más, de libertad. Ni tan siquiera es posible entender qué puede significar exactamente esta palabra aplicada a alguna de sus facetas. Intervienen en esta determinación, aparte el punto de vista moral, los más arduos problemas de la vida corporal y espiritual, de la economía, el derecho, la utilidad o la conveniencia individual y colectiva, la medicina y la higiene... Y sólo un estudio imparcial y objetivo puede decidir, en cada caso, en vista de las circunstancias particulares y por su referencia a la totalidad.

AMOR Y PÉDAGOGÍA

Desde los tiempos más remotos se ha venido afirmando que la educación es una actividad íntimamente vinculada al ejercicio del amor, y que sólo adquiere la dignidad de maestro aquel que es capaz de consagrarse amorosamente a sus discípulos. Ya en los

diálogos platónicos Sócrates se señala como maestro de amor. Unidas en amor la belleza del joven discípulo y la sabiduría del maestro, siguen el camino que les lleva a la verdad y al perfeccionamiento personal en una comunidad de vida y de conocimiento. Desde entonces amor y pedagogía han ido siempre juntas. La venerable doctrina se ha convertido en un tópico al parecer evidente y que apenas es preciso defender. Por lo mismo ha tendido a perder su sentido íntimo y el fundamento evidente de su verdad.

Contra él se han suscitado, recientemente, las más severas críticas. Trataremos de analizarlas a la luz de la doctrina formulada en los capítulos anteriores. Ello nos permitirá precisar el sentido profundo que le presta dignidad y verdad y la pone a cubierto de toda posible objeción. Así dejará de ser simple figura de fácil retórica y recobrará la evidencia y la vivacidad que hizo necesaria su formulación originaria.

TRES IDEAS DE LA EDUCACIÓN

No es posible que el amor sea una actividad pedagógica. La educación, se ha dicho, tiende y aspira a mejorar una realidad dada, a conducirla de lo que es a lo que debe ser, a introducir, en la persona del educando cualidades y valores que no posee y debe poseer y a eliminar deficiencias y defectos que se hallan en ella y es preciso que dejen de existir. Es, por tanto, una disciplina de corrección y de reforma que pretende mejorar una realidad presente, convirtiéndola en otra realidad ausente, propuesta como un ideal a realizar.

Nada más contrario a la esencia del amor. La actividad amorosa estima las personas y las cosas por sí mismas y en sí mismas, en virtud de su propia y personal realidad. No es posible, por tanto, que intente imponerles otra cosa como mejor. Todo intento de corregir esencialmente a la persona o cosa amada supone una suspensión de la actividad amorosa. "Nunca las faltas de ortografía serán suficientes para disminuir el valor de la carta de la persona amada." Tratar de convertir una realidad en otra es aniquilarla como tal. No es posible afirmar que se estime aquello que se trata de suprimir. El educador no estima la realidad auténtica del educando o la estima en un grado inferior a aquello que le propone como modelo. No es, por tanto, la educación una tarea de amor ni es posible que la actividad amorosa se halle esencialmente en su base.

Semejante conclusión procede, a nuestro entender, de un análisis insuficiente de aquello que constituye la esencia de la actividad educadora. Supuesto aquel error todo lo demás resulta evidente.

Tres actitudes capitales es posible adaptar en presencia de una persona o de una colectividad humana. De cada una de ellas deriva un concepto distinto de la educación.

Es posible, en primer lugar, que en vista de sus deficiencias nos decidamos a reformarla, a cambiar de raíz su estructura y su fisonomía. Así la educación sería el proceso mediante el cual se llega a la transformación de una realidad imperfecta y fallida en una realidad superior y armónica. A través de él, y en

virtud de una acción inteligente y enérgica, una persona, individual o colectiva, perdería gradualmente su constitución viciosa e incorporaría un caudal de virtudes, cualidades y perfecciones. Ello supone la presencia de una realidad —la realidad del niño, del hombre, de una individualidad o colectividad cualquiera— y una idea en la mente del educador. Ante la plenitud de ésta aparece aquélla como un material bruto y plástico, apto para adaptarse a una forma distinta de la que actualmente ostenta y de amoldarse, en el límite, a una forma ideal. Lo ideal opone su pureza radiante a lo real impuro, y se revela como aquello que no existe, pero que indudablemente debe ser, frente a lo que existe con una realidad indebida. Frente al ser se levanta el ideal como un deber. Siendo ello así, la tarea de la educación no puede ser otra que el intento de incrustar en la realidad la idea, el esfuerzo denodado, para lograr que lo ideal penetre e impregne lo real, que lo real se eleve a la dignidad de lo ideal. Si la vitalidad resiste no hay más remedio que constreñirla y obligarla. La educación es un proceso de disciplina y de reforma.

Si la educación consiste en esto es evidente que no se trata de una tarea de amor. Suplantar una realidad cualquiera, sea cual fuere la finalidad que me lleve a ello, no es situarme ante ella en una actitud amorosa. Es incluso posible que una actitud de este género provenga, en último extremo, de un rencor mejor o peor disimulado. Sin entrar ahora en la discusión y la precisión de esta eventualidad, urge afirmar que no es, tampoco una actitud auténticamente pedagógica. Educación es, por lo menos y como mí-

nimo, respeto. Y no es aquélla precisamente una actitud respetuosa.

Una segunda posición es posible en presencia del presunto educando. Frente aquel concepto, en apariencia tan evidente, se levanta casi todo el pensamiento moderno, sobre todo a partir de Rousseau. Lo ideal propuesto es siempre una abstracción, una fórmula esquemática, estereotipada y yerta. Todo intento de imponerlo constrictivamente a la vida conduce, en último término, a la sumisión de la vida a la muerte. La formación anhelada es siempre una deformación monstruosa...; la vida es constreñida y violentada y, en último término, aniquilada. La imposición de un esquema ajeno a los afanes de la vitalidad extingue y reseca los manantiales de la vida y convierte al niño, al hombre o a la colectividad en un mecanismo inconsciente e irresponsable. Para que la educación sea posible es necesario, ante todo, que el educador no perturbe ni violenta la espontaneidad original de la persona que trata de educar. Lo primero que hay que exigir al maestro, en su relación con el niño, es que lo "deje vivir", que respete como cosa sagrada los anhelos de su libre desarrollo, que favorezca, ayude y fomente el desenvolvimiento de su naturaleza personal sin prejuicio de ningún género ni ideal alguno preconcebido. No es necesario imponer nada, sino precisamente todo lo contrario: libertar la personalidad, quitar obstáculos, desbrozar caminos, despertar intereses, abrir cauce al caudal de las energías creadoras.

En nombre del respeto debido nos situamos así, ante la realidad del educando, en una actitud pasiva

exenta de todo juicio valorativo y de toda clase de estimación. La "naturaleza" tiene el derecho inalienable de realizar libremente su propio desarrollo espontáneo sin protección ni ortopedia. La función del educador se limitaría a la acción de alumbrar las fuentes de la vida espontánea en su rica proliferación.

No parece ser esta tampoco la esencia de la vida educadora ni es esta la postura que adopta, en esencia, el amor. Una y otra son actividades respetuosas. Pero ambas suponen, al mismo tiempo, una valoración. Sólo existe la educación si hay, en alguna medida, selección, iluminación y estimación de valores y jerarquías.

Entre ambas posiciones antagónicas no es posible ni deseable compromiso ni arreglo. Toda fórmula conciliadora nos llevaría a un eclecticismo banal e inoperante, a una confección artificiosa, falsa y mediocre en la cual, a pesar de todos los esfuerzos para disimularlo, aparecerían las costuras y los retazos. Para salvar lo que hay de verdad en cada una de ellas no hay más remedio que hincar más hondo hasta lo profundo en que aparezca y se destaque su común raíz. Desde este nuevo punto de vista aparecerán una y otra como aspectos superficiales de una verdad más alta, como momentos dialécticos e igualmente necesarios de una unidad armónica.

Es preciso que la vida del educando no sea constreñida ni perturbada. La reverencia suprema que a la conciencia se debe es condición indispensable de toda auténtica educación. Condición mínima para

que el educando se eduque es, en efecto, dejarlo vivir como afirma el naturalismo pedagógico. Pero esta condición mínima y necesaria no es en modo alguno suficiente. Rousseau no peca por carta de más, sino por carta de menos. Su afirmación no es excesiva, sino precisamente poco radical. Es, en efecto, preciso vivir y fomentar los manantiales de la vida. Pero la vida humana no termina en el hecho de dejarse vivir. Ningún hombre digno de tal nombre limita su vida al hecho de ir viviendo. Es más: si analizamos con detención las cosas nos daremos fácilmente cuenta de que semejante vida no existe en la realidad ni es fácil concebir o imaginar lo que podría ser. Afirmar simplemente la vitalidad primaria es también una pura abstracción. El hombre vive siempre para algo que le reclama, en un afán insaciable que le lleva más allá de sí mismo y lo consagra a algo que hace la vida digna de ser vivida. No es el hombre una realidad puramente inmanente, sino una realidad transcendente. La vida humana auténtica y plenaria tiene razones inefables que abren al mundo su corazón

Ello es lo que diferencia la educación del hombre de la cría del animal. Es preciso alimentar, fomentar las fuentes de la vida. Pero educar no consiste ni puede consistir simplemente en "dejar vivir". Es preciso, en efecto, dejar vivir, pero es además indispensable hacer vivir, "vivificar" (Cossío), proporcionar al educando las condiciones y los medios indispensables para que le sea posible llegar a realizar su propia vida. Es preciso promover el nacimiento y el libre desarrollo de algo que todavía no existe,

pero que se halla prefigurado en la realidad vital del educando, descubrir y despertar la infinita riqueza de sus posibilidades, conducir toda vida a la plenitud de su ser.

No se agota la realidad de la persona que se educa ni de la que educa en el simple brotar de sus procesos naturales. Hay en ella múltiples planos de realidad y de valor que se estructuran en una dimensión de profundidad. Ponerlos en evidencia, conferirles vigencia y vigor, sacarlos a primer término, dibujarlos en su silueta propia y ordenarlos en su recta jerarquía, es justamente la obra de la educación. La actividad educadora no se propone suplantar una realidad por otra, ni suprimir ni aniquilar nada, sino simplemente llevar una realidad virtual y recóndita a toda la plenitud de su ser y de su valor.

En este punto la educación y el amor confluyen y llegan al extremo de su total coincidencia. No sólo no son incompatibles, sino que se completan, coadyuvan y se estimulan y se reducen, en un íntimo término, a la unidad de una sola esencia. No hay amor sin educación. La sola presencia del amor descubre e ilumina en el mundo una riqueza infinita de valores antes insospechados y los lleva gradualmente a la plenitud de su esencia. Quien se siente estimado anhela merecerlo y pone todo su esfuerzo en hacerse digno del amor que se le prodiga. Ni es posible educación sin amor. Educar no es sino descubrir con mirada delicada las aptitudes y las capacidades del educando, y poner el esfuerzo necesario para hacerlas efectivas, llevándolo a la plenitud de su ser y haciéndolo esclavo de su propia ley inma-

nente. Tal es el descubrimiento de la vocación, la educación del carácter y la formación de la personalidad.

EDUCACIÓN ES AMOR

Una segunda objeción se ha formulado contra la afirmación del amor como centro de la actividad educadora. Interviene el amor en la educación, se ha dicho, pero su función en ella es completamente distinta y aun opuesta a aquella que se le suele asignar. Se suele decir que el maestro debe amar al discípulo y que la eficacia de su acción estará en razón directa de la intensidad del amor. Es preciso invertir la dirección del movimiento amoroso. No es el maestro quien ama o debe amar al discípulo, sino el discípulo al maestro.

Dados los términos de la relación amorosa no es posible que el maestro ame a su discípulo. El amor es siempre un movimiento que se dirige desde lo que es y vale menos hacia lo que es y vale más, desde los valores inferiores a los superiores, desde lo que no tiene valor hacia lo que lo posee. Y es evidente que el niño o el educando, en general, es en un todo inferior al maestro. No tiene, por tanto, sentido imponer a aquél un amor que es en sí mismo imposible ni decir que tiene el deber de amarlo simplemente porque no puede. El maestro no puede ni debe amar. Su misión es más bien la contraria. No precisamente amar, sino enamorar, suscitar en el discípulo la atracción y el amor que promueven siempre las realidades superiores y conseguir, mediante ello, su ele-

vación a valores cada día más altos. Maestro es, simplemente, quien por su simple presencia lleva tras sí los anhelos más puros de las personas que lo rodean.

Esta afirmación paradójica lleva en su seno implícitas las confusiones más graves. En primer lugar, es por lo menos dudoso que siempre y en todos los respectos sea el maestro superior al discípulo. Existen en éste valores que en parte alguna se hallan realizados con tanta perfección. La juventud y la niñez poseen belleza, ingenuidad, espontaneidad, alegría, agilidad, ímpetu vital... Y estos valores son dignos de amor y de respeto por sí mismos y sin referencia a otra cosa alguna. Los mancebos amaban a Sócrates por su sabiduría. Sócrates a los mancebos por su belleza.

Pero aun prescindiendo de ello y dando por supuesto que por lo menos en su ordenación totalitaria sea superior el maestro al discípulo, el hombre acabado al joven, tampoco es cierta la objeción que nos ocupa. No es justo decir que el amor se dirige siempre y de un modo forzoso hacia los valores superiores y hacia las personas y cosas más altas en detrimento de las que les son inferiores o poseen un relieve más modesto y moderado. Lo vimos antes con la mayor claridad. En el caso contrario no tendría sentido alguno hablar del amor de los padres hacia los hijos o de Dios a las criaturas. Sin embargo, difícilmente hallaríamos formas más altas del amor.

En realidad puede existir y existe un amor legítimo de las cosas y las personas superiores hacia las personas y cosas inferiores, hacia aquello que carece de

valores positivos o los posee en un grado inferior. Su indigencia no las hace indignas de estima. Por el contrario, puesto que aunque no lo posean son por esencia dignas de alcanzarlo, merecen y reclaman acaso todavía un amor más acendrado. Nada hay en la tierra que no merezca, en este sentido, amor. Las cosas más ínfimas no menos que las más altas. Y sería interpretar torcidamente la descripción antes esbozada y la esencia misma del amor, atribuir a éste la atención exclusiva hacia los valores más altos por el solo hecho de serlo y el apartamiento y el desvío de las cosas humildes y mínimas. El amor no distingue de humildes y poderosos, de grandes y pequeños. Busca en cada ser todos los valores que posee o es capaz y digno de poseer, descubre gracias y virtudes recónditas. Otorga a cada cual su propia dignidad y se la otorga en grado máximo y lo orienta de tal modo que entre todas sus cualidades se sitúen en el centro las más altas y rijan, a partir de él, el resto de los ingredientes que coadyuvan a la formación de su personalidad. Por la presencia del amor todo adquiere dignidad y se sitúa con decoro en el orden de las dignidades... No es el amor, como vimos, vaga tendencia sentimental hacia las realidades bajas y humildes en cuanto a tales. Pero no es tampoco desvío hacia ellas. La mirada amorosa salva cuanto toca. Ante su presencia todo cobra valor y adquiere una significación peculiar e intransferible en el Cosmos y ante Dios. El amor va, en efecto, de lo inferior a lo superior, de lo oscuro a lo claro. Pero precisamente esto supone la aptitud para estimar lo humilde y bajo como único medio para enaltecerlo y dignificarlo.

Recuérdese, en fin, que ordinariamente el amor es mutuo y que el amor perfecto exige necesariamente reciprocidad. No es posible, por tanto, fundar el amor en la superioridad. Su carácter recíproco y esencialmente dialéctico lo impide. ¿Cómo sería posible, de otra parte, determinar en cada caso dónde se halla la superioridad y determinar el sentido y la orientación del movimiento amoroso? De la misma manera que no hay educando que sea siempre educando, no hay educador que sea siempre educador. El movimiento amoroso y la acción educadora correlativa refluye y revierte sobre aquel que los ejerce. En el proceso de la educación el educando se educa. Todo maestro digno de tal nombre es al mismo tiempo, y con toda verdad, discípulo de sus discípulos. La dialéctica educadora es en todos sus aspectos una dialéctica de amor.

No cabe duda que el maestro debe enamorar. Toda su eficacia depende del amor que suscita. Es preciso que promueva en el discípulo toda la fuerza del ímpetu amoroso. Pero no es fácil ver cómo es posible enamorar sin amar. La presencia de un ser superior puede suscitar admiración y respeto. No basta por sí mismo para provocar el amor. La admiración es la inclinación reverente hacia otro ser en presencia de sus cualidades superiores... Supone, por tanto, el previo conocimiento de estas cualidades. Se admira a una persona por su belleza, por su talento, por su sabiduría, por su fuerza... Previo a ello es el conocimiento de estas cualidades, con plena conciencia de su naturaleza y de su superioridad. En ciertas condiciones, que no es este el momento de deter-

minar, es posible que la admiración se convierta en respeto. Pero, en otras condiciones y mediante otros mecanismos, puede degenerar también en resentimiento o envidia.

El amor no. El amor es, como vimos, anterior y previo al conocimiento. No sólo no lo supone, sino que lo condiciona. El amor ha sido "creado para pensar" (Llull). No el pensamiento para amar. No requiere, en principio, el conocimiento de valores de ningún género. No intervienen para nada en él las razones del intelecto. Se halla íntegramente determinado por las fibras del corazón. El amor hacia una persona no es nunca consecuencia de la previa y cuidadosa discriminación de sus cualidades y defectos, sino intuición inmediata de su valor radical e incondicionado, estimación indivisible de su personalidad, con todas sus cualidades y todos sus defectos, todas las alegrías que proporcionan aquéllas y todos los dolores que comportan éstas. No surge de la consideración de una superioridad. Nada tiene que ver en esencia el amor —aunque eventualmente puedan intervenir en su génesis— con los procesos que conducen a una actitud de admiración o de respeto. No es posible provocar el amor por la sola ostentación de la propia superioridad. Es posible que lo promueva, pero es también posible que suscite el odio o el desprecio.

Sólo el amor promueve el amor. No enamoran las condiciones superiores de un ser. Una persona puede poseer en abundancia las más altas calidades y ser, al mismo tiempo, en otros aspectos repelente. Ni la sabiduría, ni la fuerza, ni la aptitud artística o técnica

son suficientes para despertar el amor. Basta la sola presencia. De la misma manera que no se ve, ni se manifiesta ni ostenta la elegancia el verdadero elegante, ni la virtud del que es de veras virtuoso, existe una virtud invisible que atrae amorosamente y enamora. Esta virtud es el amor. Enamora quien se entrega gratuitamente, por gracia y con gracia, quien al atravesar los caminos de la vida derrama sobre su prójimo la abundancia de su vida espiritual. Una vez más, la reciprocidad es condición del amor y de toda educación eficaz y seria. "Amado, en la prisión de amar nos tienes enamorados con tus amores" (Llull).

Es preciso, por tanto, mantener el viejo tópico. Fuente de toda educación es la conciencia amorosa. Educar es, en esencia, amar. Sólo es posible llevar las personas a la plenitud de su ser y de su valor si nos colocamos ante ellas y las consideramos con intelecto de amor.

INDICE

	Págs.
PREFACIO	1-3
I. <u>EL AMOR PAGANO</u>	3-22
Los dos reinos, 3.—Del no ser al ser, 6.—<u>El amor platónico</u>, 11.—Eros cosmogónico, 16.	
II. <u>EL AMOR CRISTIANO</u>	23-44
La vida interior. <u>La persona</u>, 23.—“Dios será todo en todos”, 31.—La salvación por la gracia, 35.—Entre el amor y el logos, 41.	
III. <u>EL AMOR INTELECTUAL DE DIOS</u>	45-70
La razón intelectual, 45.—Tres exigencias, 51.—La ilusión antropomórfica, 54.—La suprema unidad, 60.—Paso al naturalismo, 64.	
IV. <u>EL AMOR Y LA CIENCIA POSITIVA</u>	71-107
<u>Disolución del amor</u>, 71.—La ciencia y la vida, 76.—La percepción y sus pretensiones, 81.—La abstracción naturalista, 85.—Límites de su legitimidad, 90.—Abstracción y ficción, 94.—La realidad concreta, 99.	
V. <u>LA CONCIENCIA AMOROSA</u>	109-154
Determinación formal: la actitud amorosa, 110.—Abundancia de la vida interior, 116.—Revelación del valor y el sentido de las cosas, 123.—<u>La ilusión amorosa</u>, 127.—Vida nueva o renovada, 134.—Reciprocidad. Fusión, 137.—Algunas objeciones. El fenómeno de la am-	

bivalencia, 143.—Amor, deseo, placer, 147.—El “amor puro”, 152.

VI. EL ORDEN DEL AMOR 157-204

El amor y la jerarquía de los valores, 157.—El ser por referencia, 166.—Ser y objetividad, 173.—La conciencia, 177.—Lo interno y lo externo, 184.—La intimidad personal, 190.—Dialéctica amorosa, 196.—Amor e intelecto, 201.

VII. PERSPECTIVAS MORALES Y PEDAGÓGICAS 205-233

El amor y la moral sexual, 205.—La fórmula del deber, 209.—Sentido de la ley, 214.—El “amor libre”, 217.—Amor y pedagogía, 220.—Tres ideas de la educación, 221.—Educación es amor, 228.

Este libro se acabó de imprimir el día treinta de diciembre de mil novecientos cuarenta, en la Imprenta "Veracruz", con tipo Caledonia de doce puntos. De él se tiraron, al cuidado de *Daniel Cosío Villegas* y *José C. Vázquez*, dos mil ejemplares en papel Eggshell Book de sesenta libras.

