

EL CUERPO Y LA SEXUALIDAD

(Ensayo de interpretación existencial)

(Selección)

Por JAIME VELEZ ESTRADA

GABRIEL Marcel ha propuesto la fórmula «je suis mon corps», con la cual se pretende salvar el abismo del yo respecto al cuerpo. Pero la fórmula acuñada por Marcel remite a su vez a la concepción integral del cuerpo que ya Nietzsche propugna en su *Zaratustra*: «Yo no soy más que cuerpo...» (1).

La existencia se me presenta siempre «corporalmente» y mi relación con «el otro» se da en el ámbito de la «corporeidad». Es necesario, pues, hablar de un «yo-cuerpo» y no de un cuerpo que me pertenece o que es mío. Proponemos sustituir la fórmula marceliana por este concepto del «yo-cuerpo» que remite siempre a una totalidad, a una conciencia encarnada en la que el cuerpo es transitivo y mediador entre esa conciencia y el mundo. Yo-cuerpo-mundo se me presentan como la irreductible totalidad que soy como ser-en-el-mundo. Me muevo siempre en dos polos: conciencia-mundo, y ambos están unidos por el lazo indisoluble que es mi cuerpo. O como señala Merleau-Ponty: «El mundo está todo dentro y yo estoy todo fuera de mí» (2).

Los alemanes distinguen entre dos sentidos de la palabra cuerpo, equivalencia que no existe en nuestra lengua. «Leib» es el cuerpo vivo, la compleja estructura corporal de un organismo animado, mientras que «Körper» se refiere a un cuerpo en sentido físico. La riqueza de esta diferenciación saldrá a la luz según progrese en nuestro trabajo. Adelantemos, por el momento, que la «corporeidad» o «corporalidad» no es la totalidad

(1) *De los despreciadores del cuerpo*, en "Zaratustra". Barcelona, Biblioteca de Cultura, 1950.

(2) M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*. México, Fondo de Cultura Económica, 1957.

de una estructura anatómico-fisiológica. El cuerpo humano no es algo dado al nacer, sino que tiene que desarrollarse lentamente. Contrario al cuerpo animal, que vive por medio de sus reflejos ciegos, el cuerpo humano está situado y estableciendo situaciones en un mundo abierto.

No importa cuál sea la ciencia que se ocupa del hombre —psicología, antropología o sociología—; ninguna puede pasar por alto el hecho de que la existencia en el mundo está determinada por una relación con el cuerpo. Cuerpo no quiere decir aquí mera anatomía: es necesario que el comportamiento complemente lo anatómico para que el cuerpo aparezca como ek-sistiendo, es decir, no ya como algo puramente vital, sino específicamente humano. Des-valorar el cuerpo es renunciar a comprender la existencia humana en toda la abundancia de sus formas.

Se ha señalado que lo esencialmente humano del hombre radica en el hecho de ser el animal que se mantiene erguido. La posición erecta del cuerpo humano implica, efectivamente, autoafirmación, posibilidad de sobrepasar el medio ambiente, acceso a la libertad. Es la posición erguida del hombre lo que ha ampliado el horizonte de su mirada. El hombre ya no conoce solamente la simetría bilateral, sino que también puede mirar hacia atrás, como un nuevo Epimeteo. La mirada es una forma de manifestación humana: es capacidad de reflexión y de pre-visión. Precisamente el estado de «*all'erta*» del hombre es la erección previsor. El hombre puede otear el horizonte. Por eso, la existencia humana tiene sentido como trayecto, como ruta, como sendero. La posición erguida del hombre hace de la vida un proceso teleológico, una «entelequia» en sentido goetheano, una errancia inquisitiva un explotar el futuro inmediato.

Pero el hombre erecto también ha «descubierto» sus manos. Con las manos señalamos el camino a recorrer y el horizonte que nos invita. Por medio de las manos el hombre va descubriendo su cuerpo y las cosas mundanales.

La virtud cognoscitiva de la mano y su relación con el mundo inter-humano de la efectividad la encontramos expresada en el lenguaje mismo. «*Toucher*», en francés, hace referencia a lo que nos con-mueve. En inglés se utiliza la expresión: «*to lay the hand on the heart*». «Dame una mano», decimos en español cuando solicitamos ayuda, y cuando nuestra confianza así lo permite «ponemos nuestra mano sobre el fuego» por una persona. Cristo encomienda su espíritu a las manos del Padre. Es «mi mano derecha» la persona más allegada a mí. La sorpresa es lo que nos

sobre-coge; com-prender, ex-presar, im-presionar son conceptos que remiten a la mano. Términos como *peris-pere* y *comprenderere* se refieren a la mano prensil. Lo palpable y lo mani-fiesto tienen un más firme carácter de objetividad que el «*videre*» (parecer). La mano devuelve al ciego el milagro de la lectura y habla por aquel cuya garganta desconoce los sonidos articulados. La mano es el artífice y el cazador, el pescador y el labriego: las manos se unen en la plegaria, abofetean en la ofensa y, finalmente, acarician al ser amado. Es esta mano animada lo esencialmente humano, o como la ha llamado José Gaos, una «exclusiva del hombre». Ya Aristóteles se había fijado en ello:

«En efecto, no es la mano rigurosamente hablando la que forma parte del hombre, sino... la mano animada; inanimada deja de ser parte del hombre» (3).

Así, pues, la mano es lo que da forma, lo que in-forma, Por ello, de todos los sentidos, el tacto tiene prioridad gnoseológica con respecto del conocimiento del mundo exterior.

El tacto corrige la impresión de un bastón refractado en el agua. Antes que el niño llegue a tener los rudimentos de la manabilidad, reacciona a los estímulos exteriores e internos con todo su cuerpo de una manera indiferenciada. Paulatinamente va adquiriendo una mayor actividad manual de modo que su «mundo naciente», que en un principio era oral, se despliega a la mano. El niño, en sus primeros meses, contempla absorto y embelesado el juego de sus manos; más tarde, en su horizonte visual, hacen aparición sus pies y el niño se regodea en ellos con asombro y complacencia. Hay en él como una suerte de percepción placentera de la propia plenitud vital.

El tacto es presión y con-tacto y nos ofrece datos sobre ciertas cualidades en las cosas: su textura, su consistencia, su tamaño y su temperatura. El tacto mani-fiesta los límites de nuestra «corporeidad», es distanciador del cuerpo y encuentro con el mundo. Mejor dicho, es simultáneamente encuentro con el mundo y sentimiento de «sí-mismo». Percibir el cuerpo humano primeramente como cuerpo y únicamente después como nuestro es un sin-sentido. Sentimos nuestro cuerpo como palpado, movido y tocado por nuestro movimiento. Mi cuerpo «siente» en el mundo, que es mi espacio existencial. Los psicólogos han hablado de sensaciones «puras» para expresar que éstas aún no poseen el

(3) ARISTÓTELES, *Metaphysique*: Z1036b30, J. Vrin, París, 1953.

sello formativo de la experiencia individual. ¿Pero qué sabemos de este tipo de sensaciones cuando ellas no han sido «elaboradas» por el cuerpo? Mi cuerpo está proyectado en el mundo y el mundo introyectado en mi cuerpo.

Hemos dicho que el mundo está continuamente interrogando a mi cuerpo, y que mi cuerpo no sólo ofrece respuestas, sino que a su vez interroga. En el cuerpo hay, pues, un proceso dinámico.

«No podemos comparar el cuerpo —escribe Merleau-Ponty— con un objeto físico, sino más bien con una obra de arte. En un cuadro o en un trozo de música, la idea sólo se puede comunicar por el despliegue de los colores y los sonidos» (4). La comparación es afortunada. Pues, en efecto, el cuerpo madura como una obra de arte, según sus propias leyes. No hay aquí irrupciones intempestivas. El cuerpo madura a través de un contacto amoroso con el mundo y, como la obra de arte, centrado en un horizonte de significaciones vivas. Por ello, a pesar de haberse desarrollado en nosotros la imagen corporal, podemos sentirnos descontentos con ella. Pero también estamos dispuestos a cambiarla continuamente, como sucede en la marcha militar, en la cual la postura original del cuerpo tiene que adoptar un nuevo esquema. Con la aparición de la pubertad llega a su etapa final la estructuración del cuerpo. Los miles de secretos que en él dormían comienzan a escaparse como de una maravillosa caja de sorpresas.

Precisemos una vez más: el cuerpo no es una suma de órganos ni un conjunto sintético de partes sensibles. El cuerpo es forma activa. El esquema corporal es algo «envolvente» del cuerpo; ello nos explica que los movimientos de un atleta no se dan como una suma de posiciones y gestos, sino como una postura global.

El cuerpo humano «atrapa» el movimiento (5). Podemos añadir que el cuerpo del adolescente es «atrapado» por el ritmo.

El cuerpo responde a un ritmo interior creciente. Toda la tensión psíquica contenida se vuelve en la danza por medio de un cuerpo que se desarrolla. El cuerpo femenino madura más rápidamente y mucho antes que el del varón y traduce su superabundancia en el ritmo de la danza. El interés por el ritmo es el florecer del cuerpo; es la capacidad de dar forma a la abundancia interior. Por ello la danza tiene afirmación eternamente floreciente de un nacimiento. El espacio queda ordenado alre-

(4) Op. cit., págs. 164-5.

(5) La expresión es de Merleau-Ponty.

dedor de este cuerpo arrebatado por el ritmo. Ciertamente, la danza puede «distorsionar» la imagen corporal, pero el «esquema» original permanece; simplemente, ha perdido su rigidez y se hace ligero o ingravido, plástico y alado. En la danza hay una actualización de nuestra vivencia total del cuerpo, pues lo sentimos de un modo más radical en el movimiento que en el reposo.

¡Cuán maravillosamente se conjugan en la danza el cuerpo y su movimiento, el espacio y el tiempo, la plenitud vital y la libertad! De hecho, nada describe tan bien la libertad del cuerpo humano como los movimientos que respondan a la necesidad de un ritmo. La danza y el amor: he aquí dos expresiones humanas que ilustran mejor que ninguna otra cómo la libertad encarna, valga la paradoja, en los cuerpos «cautivados».

«El que primero divulgó la danza favoreció muy bien a los amantes en todo su vehemente ardor.»

SIMÓN DACH

No olvidemos que la danza es el origen dionisiaco; es pues, el arte del éxtasis y del abandono, de la ligereza y de la fuga, de la embriaguez vital. Así ha sido captada magistralmente por Matisse en *La Danza*. Es el arte para el cuerpo que florece, pues es el sortilegio de la carne. En el cuerpo danzarín fulgura el espíritu, porque ha trascendido lo trivial y cotidiano. La danza es juego de formas vivas, la divina duración en que el cuerpo se hace gesto y ritmo y el mundo se convierte en pro movimiento. La adolescente que baila se transforma en la *Actité* de Valéry: ella toda «se convierte en danza, toda se entrega al movimiento total» (6).

Un carácter fundamental de la existencia es que el cuerpo sea espacializante. En virtud de ello, el hombre se «instala» en el espacio, se «sitúa» en un mundo. Somos un «cuerpo» «situado» en el espacio porque somos «conciencia» libre en el tiempo. Que el cuerpo sea espacializante no quiere decir que el hombre «proyecta» el espacio del mundo. La existencia surge del encuentro con el mundo. El mundo no está en el espacio, ya que no puede haber espacio sin mundo. La concepción geométrica del espacio desmundaniza el mundo. Pero si los objetos son percibidos por mí en el espacio la espacialidad del cuerpo no es idéntica a la de los objetos. Recordemos el ejemplo arriba mencionado del bastón; la espacialidad de mi cuerpo no se «cierra» en la anatomía. El cuerpo organiza el espacio, ya que éste no es una dimensión, sino una configuración global.

(6) *El Alma y la Danza*. Buenos Aires, Losada (1940), pág. 28.

En el amor, por ejemplo, hay una experiencia extraña del espacio, lo cual muestra cuán difícil es concebirlo como dimensión geométrica o matemática. Por un lado, hay una «ganancia de espacio» (Rilke) con respecto del mundo y, por otro lado, se encoge el espacio «vital» se achica y el espacio «mundanal» se extiende; cuando la amada se encuentra lejana también se trasciende la modalidad espacial. Pero no sólo en el amor, sino también en la alegría y el placer se extiende el espacio. En la embriaguez tóxica el espacio no es abolido, como quieren algunos psicólogos, sino alargado y extendido. No es de extrañar que los borrachos sean tan «broad-minded», es decir, ensanchan el espacio de los demás. En la embriaguez se llega a perder por completo el sentido de la gravedad e inclusive se llega a padecer de macropsia. En la tristeza y el dolor el espacio se empequeñece. En estos estados afectivos llegamos a padecer de micropsia. En el tedio y la desesperación el espacio se «vacía», y en la claustrofobia y agorafobia hay una experiencia subjetiva en la que el espacio se distorsiona.

El espacio no es, pues, algo abstracto o geométrico. Heidegger diría que es cualitativo, pues está hecho de direcciones y no de dimensiones. El espacio nos sitúa frente a un camino y no frente a una distancia. El espacio modela los objetos y es modelado por ellos a su vez. El espacio es un horizonte, como el tiempo, en el cual las cosas se ordenan para fundar un «sentido». No es simplemente un «continente», en el sentido de un receptáculo, donde las cosas están «vertidas» o «vaciadas». Los objetos no están yuxtapuestos en el espacio, sino *integrados* los unos en los otros.

En los distintos tipos de apraxia se llega a desintegrar esta homogeneidad «esencial» del espacio. En virtud de esta «esencia» el *Da-sein* no puede ser concebido como un objeto entre los objetos, pues sería concebido de manera espacial, mientras que el cuerpo-en-el-mundo está dotado de espacialización. Sin nuestra «espacialización» no podríamos concebir el espacio, que es el marco en el cual los objetos se me «aparecen». Soy un cuerpo-en-el-mundo que está en el espacio, lo cual implica que mi espacialización es la organización de un mundo.

Señalemos que el horizonte mismo se refiere siempre al cuerpo propio. La estructura óptica del hombre, su posición erecta, su estatura, todos sus aspectos corporales señalan hacia el horizonte (7). El horizonte, por ser distancia y lejanía, es siempre

(7) Sobre el tema, véase: A. VAN PEURSEM, *L'Horizon*, situation I.

ínasequible al hombre; de ser asequible, destruiría su espacio corporal. El horizonte «funda» el radio de acción del hombre; es el contorno del espacio cuyo centro móvil es el cuerpo. El horizonte nos acompaña siempre, a la vez que nos invita a acercarnos.

Todas las características del mundo en que estamos situados son las características de nuestro propio cuerpo: lo alto y lo bajo, lo próximo y lo lejano, la derecha y la izquierda... Mi cuerpo no puede prescindir de este enfrente. El mundo se revela como temporal en virtud del horizonte en que el espacio se «futuriza». En virtud de mi cuerpo espacializante que manifiesta un mundo, un campo de posibilidades. Sólo en un mundo así estructurado las cosas pueden llegar a ser lo que son; habitando en él, el hombre llega a alcanzar su modo específicamente humano de ser. Ser un yo-cuerpo, ek-sistir y habitar implican el *mundo*.

Todos los biólogos admiten la existencia de una reproducción agámica o asexuada que se opera por división, por brote o esporulación. Lo sexual se nos presenta entonces como un fenómeno que no se identifica con lo genital.

En todos los mamíferos el deseo sexual tiene un carácter cíclico, es decir, las hembras no son receptivas sino hasta el momento mismo de la ovulación. La mujer es la única excepción, pues, aunque existe el ciclo fisiológico, las manifestaciones del deseo sexual son independientes de éste, negando así todo determinismo biológico. En la mujer, la fecundación no es un mecanismo ciego, pues en los seres humanos el mundo inter-sexual no es un epifenómeno del mundo del instinto. El climaterio femenino, que entraña, con la atrofia de los ovarios, el cese de la capacidad generativa, no implica en modo alguno la suspensión de la vida sexual. La naturaleza erótica tiene ahora nuevas posibilidades de desenvolvimiento.

La maternidad, que es un fenómeno fisiológico, es un acto de libre decisión, aunque las consecuencias estén determinadas biológicamente. La maternidad es uno de tantos posibles estilos de vida. La diferenciación de los sexos no estriba en que la mujer sea «maternal». La mujer puede elegir la maternidad, hacerla proyecto de su existir, como también puede rechazarla, lo cual responde a otro proyecto igualmente auténtico de existencia. El amor maternal sólo es posible cuando existe vocación «maternal» como uno de los modos femeninos del ser humano.

La maternidad puede implicar otras cosas. Se ha comprobado que muchas mujeres no pueden llevar a cabo el acto sexual sin

una asociación consciente o inconsciente con la maternidad; en esos casos la conexión asociativa de los dos actos conduce a efectos disturbadores y neuróticos. Por otro lado, existe un tipo de frigidez en la mujer en la que ésta se siente profundamente gratificada al ofrecer al hombre satisfacción en un tierno, pasivo y maternal abrazo, sin manifestar deseo alguno por una experiencia sexual más personal o íntima. Aquí el erotismo ha sido absorbido por un fuerte y excesivo sentimiento de maternidad. El punto de vista contrario lo encontramos en una antigua leyenda brahmánica que relata cómo el hombre se introyecta en el cuerpo femenino durante el coito para así renacer como un niño y alcanzar la inmortalidad.

Los estados afectivos son modos de descubrir el mundo, de interpretarlo, de esclarecer nuestra trama vital por medio de la apertura o el éxtasis y el acogimiento o entusiasmo. El conocimiento del otro es precisamente una apertura afectiva de carácter ontológico. El cuerpo es siempre cuerpo en situación, y las emociones son, ante todo, modos de conducirse entre y para los otros. En esta relación la intimidad del hombre se nutre o integra al contacto con la intimidad de un otro que se convierte en nos-otros por vías de la entrega amorosa. En Platón aparece el Eros como una fuerza dialéctica, como un rapto misterioso que nos eleva a una forma superior de existencia. Esta es la forma verdaderamente «interesada» de existir en el sentido etimológico de *inter-esse*, el de ser entretejido. Pues el Eros del Banquete es hijo de la penuria y la abundancia. La grandeza del Eros consiste en dar aquello de lo cual carece; la donosidad y el don que ofrecen son, ontológicamente hablando, idénticos. Pues quien ama no se desprende de nada; es su donosidad misma la que transfigura al otro. Sólo en la existencia amorosa podemos decir que una vida humana nos ha tocado de cerca.

Sabemos muy bien que la sexualidad es un sistema integrador del equilibrio individual y que todas las funciones del cuerpo humano están en relación con ello. Apenas hay elementos vitales que no estén integrados en la sexualidad o, al menos, que no sean aludidos por ésta en cierto modo. Si el cuerpo es la modalidad fundamental del ser-en-el-mundo, la sexualidad es el cuerpo como donador, el ser-para-todo, o mejor, el ser-para-ti. Pues hay una actividad dual que se desarrolla en la intencional afectiva: dirección hacia lo otro como donación (éxtasis) y apertura ante el otro como acogimiento (entusiasmo).

El yo-cuerpo es siempre posibilitante de mi encuentro con

la alteridad. La sexualidad extiende la visión humana ordinaria. Como cuerpo-en-el-mundo mi apertura o acogimiento —ambos términos implican intencionalidad afectiva— efectúan la actividad de apuntar al otro valorizándolo y con-presencia-lizándolo. Del otro no sólo reconozco su ritmo espacial-temporal, sino también su valor.

El encuentro sexual puede ser la expresión más completa del conocimiento de la onticidad del otro y permite el pasaje a la conciencia de nos-otros. La caricia, como uno de los posibles modos de relación interhumanas, nos ilustra esta idea.

No olvidemos que la mano es un órgano corporal de naturaleza sexual. Ya hemos indicado la función descubridora que tiene en la aparición de nuestro cuerpo propio. Rigurosamente hablando, la mano «es» para la caricia. No debe extrañarnos que los antiguos, siempre más modernos que nosotros, hablaran del «dedo del corazón», donde colocaban el anillo nupcial como símbolo de la alianza amorosa. Cuando nos acercamos a la amada el mundo se nos revela a través del contacto. Cuando acariciamos no queremos poseer al otro como un objeto; por ello la caricia es un no ir más allá, respetar los límites. La caricia no quiere agotar al otro en un afán posesivo, sino dejar algo inasible en su cuerpo para que éste pueda mantenerse en disponibilidad fervorosa para el gradual acercamiento. La caricia es una aprehensión afectiva insinuada. Cuando acariciamos no pensamos en un contacto más íntimo, sino en un relación de proximidad en virtud de la cual hay una referencia intencional al modo auténtico de ser del otro; en ella queda siempre un sobrante afectivo.

En la caricia toda urgencia queda abolida; hay reciprocidad en la actividad y la pasividad. En la carencia no existe la posibilidad dinámica de un campo sensorio-motor; tampoco hay en ella un gradual aprendizaje, espontáneo o no, del cuerpo, sino un saber equilibrado. La caricia exterioriza un ritmo interior, trasmite de un cuerpo a otro el palpitar mismo de la vida. Por ello se da solamente allí donde hay comunión con un destino ajeno. Ya Platón había visto en lo erótico la polaridad de dos formas de las almas, cada una de las cuales necesita de la otra como complemento.

La caricia misma no se apaga con el clímax voluptuoso del acto amoroso, sino que se hace más íntima aún en la ternura que subsiste tras el acto. El placer tierno que produce una caricia no se agota en la piel que la recibe, sino que el cuerpo entero vibra y responde a ese llamado. Todo en el tacto es presencia

inmediata, reciprocidad inmediata, in-clusividad. Por ello la caricia pertenece a la esfera exótica, pues excluye a un tercero.

La caricia pide como correlato el movimiento. Cuando la mano se detiene, deja de acariciar para recoger una impresión, para tocar. No es de extrañar que los enamorados se pasen jugando con sus manos. Pues la caricia es de espíritu juguetón. La caricia es casi un juego bélico en el que la retirada se realiza para ganar terreno. El abrazo amoroso del coito explicita esta idea. La caricia amorosa busca la sombra y la tiniebla, así como la mirada quiere la comunión radiante de la claridad y de la luz.

Decimos de una música agradable que nos «acaricia» el cuerpo. La expresión no es metafórica y sí una realidad físicamente sensible. Recordemos la seducción musical de la heroína en la *Sonata Kreutzer*, de Tolstoi, y no olvidemos la exaltación erótica que puede producir la música de *Tristán e Isolda*, de Wagner.

Hemos mencionado el juego con respecto a la caricia. El acercamiento sexual participa de un aspecto lúdico en el sentido de que parte de una iniciativa libre. ¿Acaso el asedio sexual, o lo que llamamos «hacer la corte», no es la búsqueda juguetona de un resquicio por donde penetrar en esa muralla protectora que la mujer construye alrededor suyo? La mujer siente amenazada su libertad por la tentación a la expansión; ella quiere vivir en el mundo de la seguridad. Por ello, la coquetería de la adolescente es girar alrededor de un centro al cual no se quiere acceder: es el descubrimiento del espejo y del afeitado, pero con un oculto temor a auto-afirmarse en la sexualidad. El flirteo es también juguetón, es un no-compromiso. El flirteo es un escape de la sombría contemplación del yo por una forma de conducta socializada, es decir, puramente exterior, que sirve como antídoto a la fuga y la sublevación características del adolescente.

Buitendijk, en su libro *El Juego y su significado*, ha escrito que el juego es siempre jugar con algo que a su vez juega con el jugador; es un ligar y un dejarse ligar. ¿No es ésta la naturaleza misma del amor? Pues el juego erótico es algo que debe ser renovado continuamente y que a la vez es recíproco. La caricia, por ejemplo, es ese estadio intermedio que no quiere agotarse, que quiere mantener su equilibrio, que no puede desfigurarse, pues cuando se deshace la red de sutilezas que ella ha tejido se falta a las leyes del «juego». Las reglas del juego refrenan la desmesura. La caricia es eterno acercamiento y continua retirada.

Por otro lado, tanto el amor como el juego son sobre-abundantes, super-fluos. El amor, como el juego, requiere el tiempo

del ocio y no el de la pro-cura. Así como el juego pone a prueba las facultades del competidor, el amor pone a prueba a los amantes, cuya pasión está siempre en peligro de convertirse en indiferencia, pues en el amor hay un convite en que va comprometida la existencia; el amor es la apuesta entre la eternidad y el aburrimiento. Es lo que podríamos llamar la atención lúdica del amor. Como el juego, el amor delimita un determinado espacio, un círculo mágico que es un intermedio en el ritmo de la vida cotidiana. El amor, como el juego, se da en la esfera de lo jovial y de lo festivo; el amor participa del abandono y del éxtasis de las actividades lúdicas. El amor es un retozo del espíritu, un alegre entusiasmo, un juego ex-tático.

Sin embargo, el aspecto lúdico del amor es negado por muchos autores. En el amor, tal y como Sartre lo concibe, no existe la abolición de la libertad del otro, sino su sometimiento en cuanto libertad, su sumisión por sí misma.

«L'amour ne saurait naître chez l'aimé que de l'épreuve qu'il fait de son aliénation et de sa fuite vers l'autre» (8).

Pero esto no es amor, sino donjuanismo o seducción. Iniciar un diálogo amoroso implica un proyecto común. Por ello don Juan como seductor está siempre vocado al fracaso. Don Juan cultiva la insolencia de la singularidad. El análisis de Sartre es verdadero en el plano del donjuanismo, pero falso en la perspectiva del erotismo creador. Don Juan fracasa, ya que de la dimensión del futuro quiere hacer un eterno presente. En la concepción sartreana la soledad entre los amantes va a ser total debido a la oscilación continua entre dos libertades que no quieren someterse mutuamente. No podrá haber nunca comunicación total, solamente alienación destructora en una esfera o estructura ajena al nos-otros. Aquí se desvanece toda la ternura que nos liga a un otro cuya existencia está en el horizonte de nuestra vida. Amar es una vocación de ser. Todo sentimiento o toda pasión es una manera de abrirnos al ser en su totalidad. Por ello, el desengaño o la decepción nos producen esa mengua o pérdida de plenitud que sólo puede recuperar una nueva pasión.

Un autor como Sartre, que ha insistido en el fracaso inherente a todo proyecto amoroso, es el autor de unas líneas tan reveladoras como las siguientes:

(8) Op. cit., pág. 443.

«Je suis parce que je me prodigue. Ces veines aimées sur mes mains, c'est par bonté qu'elles existent. Que je suis bon d'avoir des yeux, des cheveux, des sourcils et de les prodiguer inlassablement dans un débordement de générosité à ce désir inlassable qu'autrui se fait librement être. Au lieu qu'avant d'être aimés, nous étions inquiets de notre existence... C'est là le fond de la joie d'amour lorsqu'elle existe: nous sentir justifiés d'exister» (9).

Sólo de este modo la sexualidad puede concebirse como un proyecto vivido. Percibo el mundo con mi cuerpo. Dos cuerpos enlazados en el abrazo amoroso alcanzan entonces la sabiduría inicial; no la del árbol que nos hace caer en el pecado, sino la del Eros creador de mundo, fuerza viviente que nos transfigura.

(9) Op. cit., pág. 438.