

EROS Y DESTINO*

Humberto Gianini

El Amor representa para el mundo antiguo, e incluso más para el medievo, la fuerza universal (divina) a través de la que se cumple temporalmente el proyecto acerca del cosmos y el destino específico del hombre. Y es cada ser humano el que va cumpliendo este proyecto, o 'destino oracular', a través de su pasión amorosa. Humberto Gianini describe esta visión y la contrapone a la contemporánea, que ve en el amor un 'fenómeno psíquico', privativo de la 'subjetividad humana' o expresión sublimada de un instinto biológico.

Sin embargo, esta concepción 'privada' y naturalista del amor sigue siendo incompatible con la preocupación pública por 'los desórdenes de Eros', preocupación que se ha traducido en los tiempos modernos en fuertes represiones, reglamentaciones y ritos. Aquí, Humberto Gianini intenta dar razón de la permanencia de estos rigores no ajenos a las sociedades más liberales.

HUMBERTO GIANINI ÍÑIGUEZ. Profesor titular de la Facultad de Filosofía, Universidad de Chile. Autor, entre otras publicaciones, de *La experiencia moral; Tiempo y espacio en Aristóteles y Kant; Desde las palabras*.

* Versión escrita de la conferencia presentada el 13 de mayo de 1998 en el marco del ciclo para estudiantes universitarios, "La fuerza de Eros", organizado por el CEP el primer semestre de 1998.

Observemos que todas las naciones, ya sean bárbaras o humanas por espacios inmensos de lugar y tiempo entre ellas, fundadas de diversas maneras, velan con celo por estas tres costumbres humanas: pues, todas tienen alguna religión, todas establecen matrimonios solemnes; y todas entierran a sus muertos.
Giambattista Vico, Scienza Nuova, CXIII.

A sí como para nosotros hoy —o para muchos de nosotros— el buen manejo en la producción de bienes es la base para establecer una sociedad sanamente constituida, en otros tiempos y para otras mentalidades la preocupación esencial de una sociedad estuvo en el cuidado de la reproducción humana.

Uno podría suponer que, por ejemplo, la sociedad medieval, a causa de la rudeza de las costumbres, de la brutalidad de las relaciones sexuales, del proverbial abandono de los críos, de la peligrosa práctica del aborto; y luego, de los desastres naturales y los propios de la barbarie humana, de los llamados cuatro jinetes del Apocalipsis: las guerras, las pestes, la sequía, la hambruna; en fin, que a causa de todo aquello, tenía motivos para privilegiar, en primer término, la supervivencia de la especie. Estos motivos para nosotros, hoy, son infinitamente menos dramáticos.

Pero, sería muy plano reducir su preocupación sólo a razones de supervivencia; muy limitada nuestra perspectiva si no tomamos en cuenta esta otra razón: que para el mundo antiguo y más aun para el medievo, la vida sexual era la manifestación evidente de una providencia actuando en el mundo. Un hecho natural, si se quiere, pero cuyo sentido trasciende la naturaleza y la vida; al menos, la vida de los individuos.

Esta certeza de ser trascendido justamente por el acto más íntimo y personal que realiza cada individuo, me parece uno de los rasgos espirituales que distinguen del modo más tajante la experiencia del hombre medieval de la del hombre moderno. Al hombre del mito, del hombre de la razón instrumental.

Quiero referirme a esta diferencia.

Durante un larguísimo período, digamos, entre la aurora espiritual de Grecia y el crepúsculo de la cultura medieval en el siglo XIV, sabemos que la palabra ‘amor’ no expresaba como hoy un hecho reducido al plano meramente psicológico, privativo de la subjetividad humana. Con el término más bien se hacía referencia a un principio universal, a un Poder cósmico en virtud del cual las cosas dispersas, contraídas a su pobre y opaca enti-

dad, vuelven a religarse al manantial cualitativo que da unidad y sentido a tal dispersión. Y la filosofía rápidamente tradujo esta experiencia, accesible a todo el mundo, a su propio lenguaje.

Empédocles habría sido el primero en postular más allá de lo que puedan testificar los sentidos, que Amor y Odio son las fuerzas invisibles que operan ‘detrás’ del mundo visible. Y qué decir de Platón y del discurso sublime que pone en labios de Sócrates en el *Banquete*; o de Aristóteles, que incluso define la filosofía como búsqueda de aquello que se busca por sí mismo y no por otra cosa; de aquello que es más digno de amor. Como búsqueda de Dios: lo amable en sí; o de Sto. Tomás, que llamará al amor “la fuerza cohesiva y concretiva” que hace de la multiplicidad de los entes una unidad y un destino. En resumen: se hablaba de él como de un poder universal que atraviesa todas las cosas particulares y las mueve hacia su destino también universal : “L’ Amor che move il Sole e l’altre stelle”¹.

Con todo, viene ocurriendo un cambio esencial en la historia del Cielo: si el mito griego partía de la convicción de que el amor es un dios —o un semidiós, como en el caso de Platón—, en la experiencia cristiana Dios es el Amor, y la causa del amor que hay en cada cosa, y por la que cada cosa se mueve hacia su propio fin o destino.

Ahora bien, si todo esto no es mera licencia poética, si obedece a una concepción del engranaje del mundo y de los entes, entonces será preciso revisar, al menos en los tiempos más próximos de la cosmovisión cristiana, cómo se realiza plenamente esta unidad, este volverse de los entes, incluido el ser humano, hacia el Ser que los ‘universa’, según el decir del Alighieri.

Me referiré brevemente a cada uno de estos puntos: primero, al orden cósmico, donde amor significa la fuerza promotora y unitiva del ser de los entes, en general. En segundo término, al amor humano, fundamento de la historia y de la destinación final de la humanidad más allá de la dispersión individual en el mundo.

¿Cómo mueve, ‘universando’, el Amor? ¿Cómo actúa desde dentro y desde fuera —sintónicamente— en cada cosa?

Se creía —y esto ya lo dice bellamente Platón en el *Banquete*— que mueve y actúa como una fuerza de atracción específica, según los distintos órdenes del Ser: a la piedra la mueve hacia abajo; al fuego, hacia arriba. Y de modo semejante, mueve al animal, como un impulso centrífugo capaz de sacudirlo y sacarlo de la asfixia de su tierna y temblorosa primera identidad, de su condición de recién llegado, simplemente lanzado, al mundo de los otros.

¹ Dante, Par. XXXIII, 143.

Este impulso, que abre el camino, es lo que se llama apetito. Y es tensión hacia *una cualidad del mundo*, por la que el organismo animal ya anunciaba estar en sintonía, con diversas manifestaciones de impaciencia; es tensión ciega, en medio de un espacio desestructurado, caótico que recién empieza a ‘mapearse’, a enuclearse alrededor de lo que ahora se percibe como apetecible; es decir, como bueno.

Y es a raíz de los primeros encuentros con aquellas apariciones amigas, sintónicas, que se termina de constituir el espacio externo; ahora estructurado como un mundo, uno de cuyos centros es, digámoslo así, el domicilio del ‘Yo’ deseante. El otro centro, lo que está allí en sintonía con el deseo: el bien descubierto, que seduce e invita a la aventura; bien al que van a dar todos los senderos, los atajos, las referencias, los instrumentos de este mapamundi de las primeras correrías.

En resumen: es de este modo, encontrándose a sí mismo fuera de sí —en el mundo y ante la presencia apetecida— cómo el nuevo individuo empieza a implicarse con lo ajeno. En pocas palabras: a hacerse solidario con la vida universal que pasa y de alguna manera, misteriosamente, se queda en los individuos.

Aún algunos pasos previos:

El medievo reconocía —y esto viene desde muy antiguo— dos grandes expresiones del *amor mundi*, ligadas a *ciertas cualidades*, buenas a tal punto, que todos los seres animados las apetecen —o tienden a ellas— sin excepción:

A la primera llamémosla ‘apetito de lo otro’. Es lo que el animal va descubriendo como lo que puede incorporar a sí, a-similar, hacer suyo. Y es, justamente, asimilando los bienes nutricios que el animal se hace como el mundo, se hace ‘del’ mundo²: de su misma pasta o sustancia. Así, también empieza a saber de él: por su sabor.

A la segunda expresión llamémosla ‘apetito del otro’ (descubrimiento dulce, pero inquietante, de otro ser, como igual y diverso; como manifiesto y oculto a la vez). El encuentro del macho y la hembra y los incontenibles deseos de probarse, de saborearse, de conocerse.

¿En cuál tarea del universo se implica el animal a través del deseo sexual?

Ya en la antigüedad griega se decía que los dioses, a través de los apetitos —o, incluso, a través de los miedos— que promueven en los hombres, van tejiendo y asegurando sus propios designios. Como solía

² ‘Hacerse del mundo’ es más que ‘ser en el mundo’, en cuanto el primer modo implica una ‘mundanización’, un darse a aquello en lo que se es. De esta implicación, que es complicidad, nace el conocimiento mundano, ‘la precomprensión del ser’.

hacerlo Apolo oracular, en Delfos. Ahora bien, es en este juego de lo oculto y de lo manifiesto, en este juego de la sexualidad, que el animal co-labora en saberlo, en el proceso de la vida universal.

Pero, no es el placer, abstractamente concebido, la moneda que el animal recibe de modo mecánico e inmediato por co-laborar en la producción de la vida. La apetencia parte del descubrimiento de una cualidad en el mundo: y es la revelación de la belleza de un cuerpo lo que lo mueve y seduce al animal, con un poder arrollador e incondicionado. Por allí llega el placer específico³.

¿No decía Platón que el amor es anhelo de engendrar en la belleza? Anhelo de engendrar, no meramente de contemplarla, pues es sólo a causa de una cierta apropiación⁴ de esta belleza que el animal consume y perfecciona su impulso hacia el otro. (Y donde el placer no es sino la confirmación exaltada de esa apropiación.) Y, a su vez, es a causa de esta consumación que co-labora en la obra universal de regeneración continua por la que 'se eterniza' el ser sensible.

Hay, sin embargo, grados y jerarquías de colaboración:

Así, la bestia no está en la inteligencia de la obra para la que trabaja y, en el lenguaje de Schopenhauer, de la producción por la que recibe su salario. Es inocente. No es un sujeto espiritual.

Serlo significaba, en el mundo clásico, participar en la inteligencia de los fines. No quedar fuera de ellos. Esto, ante todo. Aristóteles decía que es sólo esta participación de la inteligencia en lo inteligible la que libera al ser humano de la finitud y del sinsentido, y lo hace superior a las bestias y, en la medida de lo posible, semejante a los dioses.

Pero, es justamente aquí donde se produce una diferencia impresionante entre el pensamiento antiguo y la nueva experiencia religiosa cristiana. Para el pensamiento de Aristóteles, por ejemplo el fin propio, 'el desti-

³ Se suele decir que 'bueno es lo que se apetece'. Y que 'se apetece [directamente] aquello que causa placer'. Se toca aquí un problema muy antiguo y, se comprende, no resuelto. Según lo que estamos examinando a propósito de Eros, existe un vínculo específico entre el placer experimentado y el bien natural que se recibe; entre placer y la sintonía que se logra con una cualidad del mundo. Y en esto, más bien tendría razón el platonismo al afirmar que lo que se busca en sí y por sí es aquello que por ser lo que es (y tener la cualidad específica que tiene) origina placer. Hipótesis que representa la objeción más fuerte contra cualquier forma de inmediatismo hedonista.

⁴ La apropiación de algo, en un sentido más pleno, dice relación con el acto de poseer (de entrar en posesión) y no simplemente con el acto de tener y retener. En otro lugar he intentado mostrar que la posesión no es sino el ejercicio de una actividad que, al actuar, por decirlo así, en el centro de otro ser, exalta las cualidades y virtudes de ese ser. Y en este logro reside su propia exaltación, goce y dignidad. Así, hacer el amor puede llegar a ser un acto de (mutua) posesión. Para esta distinción me permito remitir a mi libro *Del ser que se espera y del ser que se debe*, cap. XV (Dolmen ediciones, 1997).

no', del universo físico consiste en conservarse a sí mismo, y esto es posible porque el movimiento circular de los cielos es la causa de la existencia de un tiempo cíclico en el que todo vuelve a ocurrir —las estaciones, la regeneración de la naturaleza, etc. Y así, la repetición incesante imita en algún grado la eternidad (quieta) de Dios⁵.

Se comprende, esta imitación de la eternidad se convierte para el mundo finito en una eterna imitación. Entonces, en un movimiento sin destino propio.

Para el relato cristiano, el fin, el destino del Universo sensible tiene que ver, en cambio, con su acabamiento temporal; concretamente: con su disolución por el fuego⁶; tiene que ver con la consumación de los siglos y el advenimiento del reino para el hombre. En otros términos: la finalidad oracular de la creación va más allá del puro rescate del ser físico, y su conservación indefinida.

Va más allá, y el cosmos, y la instrumentalidad física quedarán en el camino, por cuanto toda la vida de la Naturaleza está ordenada a, es andamiaje para, la consumación de la historia del hombre (Historia del ser en cuanto voluntad de ser).

Resultaba evidente, así, de una evidencia apenas vislumbrada por el mundo antiguo, y sólo de interés histórico para la preocupación contemporánea por el sexo, que este Destino pasaba, a su vez, por el amor y la sexualidad como su condición ineludible.

El intelectual del siglo XIII tendrá muy presente que una sociedad se está produciendo siempre a partir de sí misma, y a partir de hechos tan simples, universales y misteriosos como las relaciones eróticas que allí se están dando; y que el funcionamiento 'ordenado' de esta conducta es lo esencial, así como para nosotros puede serlo hoy la economía. Y tal ordenación intentaba, a su manera, dejar ser, dejar producirse a través de nuestra contingencia el destino histórico de la vida racional. Tal ordenación pretendía que en nuestra libertad —y como expresión de ella— fuésemos

⁵ En general, el movimiento cíclico, que vuelve al punto de partida —o, como en el caso de la generación de las especies o reproducción de 'lo mismo'—, imita a su manera la mismidad absoluta e inmóvil de Dios'.

⁶ 'El movimiento del cielo es para completar el número de los elegidos (...). Alcanzado este fin, cesará el movimiento del Cielo...', Sto. Tomás, *De Potentia*, V, 5.

'E incluso el fuego transforma con su calor la materia por obra de los cuerpos celestes; y los cuerpos visibles multiplican sus especies [sus imágenes] en el medio aéreo, en virtud de la luz, cuya fuente están los cuerpos celestes... Por lo que, si cesare la acción de los cuerpos celestes, no quedaría ninguna acción en estos cuerpos inferiores', Sto. Tomás, *op. cit.* V, 8, *in corp.*

instrumento de esa racionalidad. Y éste es el destino oracular al que nos hemos referido⁷.

Remarquemos que este destino oracular resulta totalmente compatible con la contingencia del mundo; una vez que hayamos reexaminado y revalorado este concepto en el plano de la vida humana.

En el lenguaje aristotélico, ‘contingencia’ significaba simplemente lo que pasa, lo que es, pero que podría no haber pasado, o podría no haber sido: esta lluvia inesperada que cayó sobre la ciudad; el estar yo en este lugar, en este momento, encontrarme con las personas que ahora me encuentro, etc.

Por supuestos teológicos muy conocidos, la contingencia de las cosas, de las criaturas, en el mundo cristiano se vuelve radical⁸. Hay un término más fuerte todavía para expresar la contingencia y es el de ‘injustificación’: todo lo que es, no tiene razón para ser; es injustificado. Pero si trasladamos esta contingencia, pensada en general, a la vida humana, aquí se hace profundamente contradictoria y, diría, inquietante⁹.

Partamos de esto: nada de lo que nos ocurre en la vida es necesario que ocurra: menos aún este hecho trivial, siempre anecdótico: que yendo y viniendo cada cual por sus quehaceres en el mundo, se encuentre ‘en el camino’ con otro que va por lo suyo. El encuentro¹⁰. Por ejemplo que, yendo cada cual por lo suyo, tal hombre y tal mujer se crucen, se detengan y sigan juntos por una noche y por una vida, y así, en un momento y no en otro, re-inicien la vida de la especie. Algo análogo a lo que ocurre en el plano microscópico: también aquí es anecdótica la trayectoria, la arremetida triunfante de uno, entre legiones de espermatozoides, y el encuentro con el óvulo, en el que se recogerá para formar esta vida concreta, única, que es la de cada uno de nosotros.

⁷ Cuando la voluntad de Dios (manifestada ya sea por oráculos o en algún texto sagrado) se cumple históricamente a través de la voluntad —incluso de la mala voluntad— del destinatario, hablaremos de destino oracular de la voluntad que cumple *nolendo volendo*, esa voluntad.

⁸ El dogma, por ejemplo, de la creación del mundo *sine supposita* deja al ente ligado en su fundamento a un acto libre de la voluntad divina. Desde el origen, todo empieza a ser radicalmente contingente. Todo ente es *debitum essendi*, deuda de ser.

⁹ ‘Hay en el hecho de nacer una ausencia tal de necesidad, que cuando se piensa en ello con un poco más de detenimiento, a falta de saber cómo reaccionar, uno se queda con la boca abierta’, E. M. Ciorán, *Del inconveniente de haber nacido* (Taurus, Madrid, 1995, p. 21).

¹⁰ El encuentro entre dos seres humanos supone a) que cada uno va por lo suyo y ‘en el camino’ se encuentran. Este camino es lo que en otro lugar hemos llamado espacio público o civil; b) la detención de los que se cruzan; c) la posibilidad del surgimiento de hechos no programados por cada transeúnte. Hechos que pueden, incluso, hacer cambiar el sentido de la ruta de ambos. Todo encuentro es una transgresión a la rutina de la ruta.

Pero, a propósito de esta contingencia radical, hay algo desconcertante que ocurre en la generación de cada individuo.

Si lo pensamos más detenidamente, en virtud de estas laberínticas peripecias tanto histórica como genéticas, cada individuo representa la suma históricamente inagotable, y por tanto 'irrastreable', de otros seres tan contingentes como él, pero que constituyen (cada uno) un eslabón *absolutamente necesario* en las vidas que siguen, incluyendo la nuestra. Y esto es lo extraordinario: que una cadena no infinita, pero tan larga como alcance la historia a mirar hacia atrás, constituida de uniones (eslabones) radicalmente contingentes, constituya algo absolutamente necesario para dar cuenta exacta no de la existencia en general sino de esta existencia mía o tuya. Quiero decir que si un tatarabuelo mío, o un pariente mucho más lejano no hubiese llegado a la boda o, en vez de raptar a la hermana mayor, lo hubiese hecho con la menor, yo no estaría aquí escribiendo sobre las generaciones. Simplemente, no estaría. Y esta misma relación vale a partir de este momento: cada uno de Uds. es la causa necesaria de efectos históricos inagotables que, se comprende, nadie puede conocer o prever. Por esta y otras razones, cada cual carga, no una universalidad abstracta —ser animal bípedo o racional—, sino el hecho de irse sobreviviendo de vida en vida, antes de llegar a su propia vida; carga esta suerte de mito del que no puede desfiliarse; y que a partir de tal o cual individuo toma un rumbo tan accidentado y desconocido como aquel del que precede.

El amor humano, que a nosotros nos parece hoy tan in-trascendente, algo tan privado entre dos seres, para el medievo tuvo siempre un sentido cósmico-providencial, y esto lo subrayó con una energía inusitada. Es así como en resguardo de una supervivencia siempre amenazada, y en el marco de una metafísica en el que primaba el sentido oracular de la historia, cualquier manipulación, cualquier exceso en el orden sexual, tenía que aparecer ante la severa reflexión teológica como un mal de consecuencias mucho más vastas e imprevisibles que cualquier otro: un mal mucho más profundo, en cuanto desorienta, descamina, respecto del apetito más certero que tiene la vida para ser y alcanzar su propio destino.

Esto es lo primero que se quería mostrar.

En segundo término, quiero dar alguna razón no atribuible sólo a la supervivencia de prejuicios y cosmovisiones del pasado; alguna razón que nos permita comprender mejor esta sensibilidad siempre exacerbada, hoy como ayer, para los problemas ligados a Eros. Pero, ahora en el plano de la intersubjetividad; y, por lo tanto, en el plano de la experiencia moral¹¹.

¹¹ La experiencia moral es la experiencia del encuentro. El paso del simple ser con otro en el mundo (la conocida 'categoría' heideggeriana) al ser ante otro.

Como veíamos, el medievo empleó y enriqueció viejos argumentos ontológicos para privilegiar el amor como fuerza originaria y cohesiva de todo lo creado. Tenía, además, razones teológicas fuertes para cuidar que ese amor unitivo presidiese todos los actos humanos; que presidiese el acto social-unitivo más importante, más pertinente, justo en función de esa historia y de ese destino reservados a la vida superior; en resumen: que presidiera el acto sexual.

Y es aquí donde entra el tema tomista del amor benévolo en contraposición al amor de sí, que nosotros trataremos como un tema esencialmente ético.

Los otros —mis semejantes— aparecen en mi vida junto con el mundo, y realizando conmigo diversos actos de intercambio y de comunicación —diversas transacciones— en torno a un mundo civil. En todos estos encuentros, sé¹² que debo tratar a mis semejantes como sujetos, es decir, en condición de igualdad de cara al mundo. Pero es en el acto sexual y sólo en él, en el que el otro, que era un sujeto inobjetable¹³, se vuelve ahora *objeto* de mi deseo. Objeto-sujeto; sujeto-objeto. Pues, no es posible separar en el acto mismo de amor sexual, sin lesión, sin ofensa, ambos modos de ser: se es objeto en cuanto se es sujeto que consiente y sostiene con su asentimiento la aproximación del otro.

Por eso, cualquier quiebre de esta unidad implica dejar al otro en la desnudez de sí, en la injustificación y soledad más radicales. Es en los límites de esta relación profunda y delicada, y en la interpretación incesante de cada palabra, de cada gesto, de cada movimiento, donde se juega diariamente el sentido y la dignidad de una relación. Amor benévolo lo llamaban: cuando también quiere el bien del otro.

No habría que admirarse, entonces, de la tremenda sensibilización que existe y ha existido siempre con referencia al amor que se hace. Y que más que obedecer a unos tercos prejuicios externos o interiorizados (que por cierto, existen) obedece a la intuición que todos tenemos de que en el acto sexual, en la vida sexual, está en juego un valor esencial de la subjetividad y de ese ser ‘inobjetable’ que somos. En resumen: que está en juego algo esencial a la dignidad humana allí donde es más sensible. Y no habría que admirarse que tal intuición se traduzca, según épocas y culturas, en actitudes, en modos, en modas, en reglas e instituciones por los que una

¹² Al otro se le percibe siempre como sujeto. Lo que puede pasar posteriormente con esa percepción corresponde analizarlo a lo podríamos llamar ‘una fenomenología del mal’.

¹³ Es inobjetable lo que no puede ser reducido a pura objetividad, es decir, a un juicio externo que ‘lo invalide’.

sociedad da curso, ordena y ritualiza las expresiones sexuales y, al mismo tiempo, les pone trabas y las reprime.

Para terminar este punto histórico, creo que ambos aspectos: el objetivo, o sea, la participación del sujeto finito en el destino e inteligibilidad del todo; y este otro, el subjetivo, o sea, la justificación del otro¹⁴, en el acto sexual, ambos son ‘razones’ que tuvo el medievo para elevar el amor erótico por encima de ‘los hechos naturales’; de elevarlo a la condición de algo que ocurre en vistas de la divinización de la vida.

¿Qué queda de todo esto?

¿Qué queda del amor sexual como hilo tenue de una historia salvífica que nos implicaba a todos? En verdad, ésta es una experiencia que ya no parece pertenecer al hombre moderno. El amor es un fenómeno psíquico, se dice que pasa entre los seres humanos. Que sólo pasa, que es immanente. Sin embargo, aquí sigue teniendo sentido y vigencia el segundo considerando, el que dice que una relación amorosa siempre corre el riesgo de convertirse en un acto humillante y ofensivo, si no es patente —de una patencia sensible— que el otro, además de objeto de mi deseo, se vuelve cómplice de él, es decir, siempre e irrenunciablemente, un sujeto.

Pero, la reflexión sobre la vida sexual se ha detenido casi durante un siglo, más que en su significado, en su naturaleza; más que en la exaltación de Eros, en sus antecedentes deformantes y en sus enfermedades y miserias. Es un hecho que nuestro ‘ser-en-el mundo’ está marcado a fuego por las condiciones y vicisitudes del nacimiento: por el trauma de la primera salida al mundo; por las experiencias fuertes de la infancia, por la asfixiante identidad familiar y por los forcejeos por liberarse de ella. Es un hecho que está marcado por evocaciones traumáticas, por incubos mortificantes. De todo esto se ha hablado durante décadas, sobre todo el psicoanálisis. Pero es un hecho también que está teñido por *una inseguridad de fondo*, por un sentimiento como suspendido en el aire, cuidadosamente informulado, y que recién en nuestros días empieza a notarse y a ser anotado en los historiales clínicos.

Y esta inseguridad (*insecuritas*) tiene que ver con un déficit en la obra unificante de Eros.

¿Cómo podríamos describir este déficit que la sensibilidad contemporánea empieza a percibir, por lo general, muy oscuramente?

No basta ‘ser en el mundo’ para ser ‘del’ mundo, esto es: para sentirse en él ‘como en su casa’. Lo que significa que a la mirada reflexiva

¹⁴ En el libro ya citado se afirma que la justificación ‘efectiva’ ocurre cuando quien se justifica puede justificar con este acto suyo la vida o el acto correlativo del ofendido. Y en el amor erótico esto es evidente.

que todo hombre suele realizar alguna vez sobre sí, no le parece bastar ese ser que nos hemos ganado en este mundo por 'nuestras propias manos', por nuestra astucia o nuestra inteligencia. Algo le falta, y esencial, al hijo de 'sus propias obras' para sentirse comprometido con el mundo; y justificado.

A veces ni siquiera basta que otro 'llegue' a amarnos profundamente. Llega desde fuera, llega tarde. El no sentirse de más en el mundo parece ser algo más enérgico que todo eso, algo más definitivo y, en el fondo, mítico: 'una razón', una certeza, una confianza a veces ni siquiera formulada en las buenas épocas de la humanidad. Y es ésta: que ha existido una voluntad que *nos quiso* antes incluso de que llegáramos a ser en el mundo. Así, el amor de los padres se acercaría al amor con el que Dios ya amaba el mundo y a las criaturas que estaba por crear.

Creo que la cohesión de la sociedad humana también está ligada a la confianza (retrospectiva) en la buena voluntad de un querer que ya quiso el ser que aún no es. Negada, puesta en duda, se hace feble nuestra amistad con la vida —sobre todo con la vida social. Y febles e inseguros los lazos que amarran al hombre con el hombre. Es, finalmente, este 'supuesto' de que hay un querer que nos antecede y nos elige, lo que hace que la humanidad constituya no una dispersión, un número visible de individuos, sino una sola historia y un destino.

Vistas así las cosas, la sexualidad o, mejor, el erotismo, sigue representando, por otros caminos, el acontecimiento eje de la sociedad. Lo más importante que ocurre en ella. Pero, al mismo tiempo —y tal vez, por eso mismo— en torno a lo que giran y se arrastran los conflictos más permanentes y fieros. □