

El ideal ilustrado y el fin del tabú,
en Vicente Domínguez (Ed.):
Tabú. La sombra de lo prohibido, innombrable y contaminante,
Ocho y Medio y Ediciones de la Universidad de Oviedo,
Madrid, 2005, pp.: 227-244.
ISBN: 84-96582-09-4, D.L.: AS-4253/05.

www.gonzalezrequena.com

El ideal ilustrado y el fin del tabú

Jesús González Requena

Hoy en día ya nada es tabú. Finalmente hemos realizado el ideal Ilustrado que comenzara a forjarse en el siglo de las luces. Y, así, lo hemos iluminado todo.

Hemos introducido los reflectores de la razón objetiva en los últimos resquicios del espacio social. Ya no hay zonas oscuras, ya no hay espacios ni cosas tabú.

Y así nos hemos constituido, nosotros los modernos, en los protagonistas de un experimento civilizatorio sin precedentes en la historia universal. Somos la primera cultura, la primera civilización, que ensaya existir suprimiendo todo vestigio del tabú.

Piénsese por un momento en la magnitud de este hecho, en su extraordinaria relevancia antropológica. Pues la supresión del tabú es necesariamente solidaria de la supresión de otros dos fenómenos culturales -propriadamente antropológicos- que, con el tabú mismo, eran hasta ahora considerados como invariantes antropológicos de toda cultura: los ritos y los mitos.

Tabú / prohibición

Por supuesto, no quiero decir que no existan prohibiciones, que no existan leyes. Pero las prohibiciones modernas, las que forman parte de nuestros sistemas jurídicos, nada tienen que ver con los tabúes, pues los criterios que, en ellos, definen lo permitido y lo prohibido son de índole netamente funcional, pragmática.

De acuerdo con ellos, lo permitido es lo razonable, lo funcionalmente adaptado; y lo prohibido, a su vez, es lo inconveniente, lo irracional, lo que no

debe ser. Es decir, en suma, aquello que se identifica con lo patológico. Así, la oposición entre lo uno y lo otro, entre lo permitido y lo prohibido, entre lo razonable y lo irracional, es neta, tajante, absolutamente excluyente. Su lógica es, por eso, la lógica formal. Y por ello, de acuerdo con ella, lo prohibido es absolutamente negativo y está absolutamente prohibido.

De una índole totalmente diferente es el tabú. Y de una, lo veremos en seguida, que carece de esos perfiles tan netos que son los de la lógica formal. Por el contrario, los suyos son los perfiles, más dúctiles y flexibles, de la lógica dialéctica.

El acto y el objeto

Me permitié, en este sentido, llamar la atención sobre la diferencia esencial que opone el tabú a la prohibición jurídica.

En rigor, la prohibición jurídica sólo afecta a los actos. Desde su punto de vista, los objetos son, en sí mismos, neutros. Lo permisible o penalizable son los actos que en relación con ellos puedan tener lugar.

En el contexto simbólico en el que el tabú encuentra su lugar sucede todo lo contrario: lo sustantivo, lo esencial, no es el acto sino el objeto. Si cierto tabú prohíbe cierto acto, así por ejemplo mirar o tocar cierto objeto, ello no se debe a la índole del acto, sino a la del objeto.

O en otros términos: no hay actos en sí mismos tabú; lo que hay son objetos tabú. Y por eso, porque ciertos objetos son tabú, ciertos actos que tienen que ver con ellos quedan proscritos.

Así, mientras que la ley jurídica establece una clasificación de los actos en dos tipos: los permitidos y los prohibidos, es decir, grosso modo, los buenos y los malos, el pensamiento mítico —pues es en él donde el tabú encuentra su lugar—, por el contrario, establece una clasificación de las cosas. Pero las clasifica no en buenas y malas sino en sagradas y no sagradas.

Ahora bien, quisiera hacer una advertencia esencial: no se intente identificar lo *sagrado* con lo *bueno*, no se intente someterlo a esa ética, estructurada sobre el molde de la lógica formal, que reina en nuestro sistema jurídico.

Lo cotidiano / lo sagrado

Y atiendanse a esto: en el pensamiento mítico, las cosas no sagradas pueden ser buenas o malas o indiferentes, pero lo propio de ellas es que pueden ser entendidas y, precisamente por eso, pueden ser clasificadas en una de esas categorías.

En cambio, de esas otras cosas que son las cosas sagradas, no puede decirse que sean buenas o malas, pues pueden ser a la vez lo uno y lo otro; es decir: no pueden ser sometidas a categorías como esas y no pueden serlo porque son, en sí mismas, ininteligibles.

Pero adviértase que el pensamiento mítico no se limita a decir de lo sagrado que es ininteligible. Dice también, de ello, dos cosas más: que es peligroso —incluso: extraordinariamente peligroso— y que es, además, y por ello mismo, el ámbito mismo del goce. Podría decirse también: lo sagrado, puede ser bueno o malo, pero siempre es peligroso y, a la vez, gozoso: por eso deber ser respetado.

Tabú, trasgresión y ritual

Y ello me conduce a la segunda diferencia. Por oposición a lo que sucede con la prohibición moderna, la relación del tabú con el objeto al que inviste no es sólo negativa. El objeto señalado como tabú no sólo es marcado negativamente como un objeto prohibido, sino que, antes que eso, en primer lugar, es marcado positivamente como sagrado. De manera que la marca positiva determina la negativa: la cosa en cuestión, por ser sagrada, devine prohibida.

Decía unas líneas más arriba que la lógica del pensamiento mítico, por oposición a la de la razón moderna, no era una lógica formal, sino una dialéctica. Véase ahora como eso se concreta en la tercera diferencia: el tabú, a diferencia de la prohibición moderna, no es una prohibición absoluta.

O, en otros términos: mientras que la violación de la ley —la infracción— está totalmente prohibida, existen momentos en que la violación del tabú —la trasgresión: el concepto es de Bataille— debe tener lugar.

Y es que si lo sagrado existe, si constituye una dimensión constitutiva de la experiencia humana, ciertas vías de acceso deben ser configuradas para ello.

Esas vías son las del ritual. Pues el rito no es, como lo concebimos los modernos, una ceremonia hueca, vacía, aburrida, sino, por el contrario, la vía misma de la trasgresión: la ceremonia que conduce a la experiencia de lo sagrado.

Si lo sagrado existe... pero claro, se me objetará, lo sagrado no existe. De acuerdo: lo sagrado no existe. Pero permítaseme que añada un adverbio temporal: lo sagrado ahora, ya, no existe.

Definición del tabú

Y no existe porque ha desaparecido aquello que lo constituía como tal: el tabú. Pues de hecho, desde mi punto de vista, que es el del análisis textual, lo sagrado no es otra cosa que aquello que es marcado como tal por el tabú.

Lo que nos permite, por cierto, proponer una definición bien precisa de este concepto: el tabú es, muy exactamente, un símbolo: el símbolo que identifica —y que, al hacerlo, constituye— algo como sagrado.

Un símbolo, digo, no un signo. Pues el signo tiene significado —y, en esa misma medida, puede ser entendido. El símbolo, en cambio, no puede serlo, pues sólo tiene sentido: señala hacia allí donde eso, lo sagrado, es decir, el goce —y el riesgo— nos aguarda.

Y reclama, para ello, respeto: porque eso es peligroso, no se debe llegar a ello de cualquier manera; porque allí los signos tiemblan y se tambalean, porque allí puede descomponerse la identidad del sujeto, es necesario que todo un orden simbólico prefigure el acceso.

De eso es de lo que se trata en el rito. En él, siempre, se rememora —y a la vez se realiza— el mito: la historia de un héroe que accedió a la experiencia de lo sagrado.

El último tabú

Pues bien, como decía más arriba, ya no existen los tabúes. Pero conviene que nos atendamos al momento de su desaparición absoluta. Si la cosa comenzó con

la Modernidad, como resultado del proyecto ilustrado, si avanzó muy deprisa entre las clases, valga la redundancia, ilustradas, tardó mucho en consumarse a escala del conjunto del cuerpo social. Eso ha sucedido hace bien poco: creo que podríamos situarlo entre las décadas de los setenta y los ochenta del pasado siglo. Pues sólo entonces cayó, cesó, desapareció totalmente, a escala de masas, el último tabú vigente en nuestra cultura: el tabú sexual.

¿Se me permitirá que llame la atención sobre el hecho de que el levantamiento de ese último tabú, a la vez que marcaba la plenitud de la Modernidad, constituía el comienzo mismo de su crisis? Pues, aunque nadie parezca haber reparado en ello, la desaparición de ese último tabú hubo de coincidir con el momento en que emergió en el espacio social una palabra más o menos ambigua, pero que constituía el síntoma inequívoco de esa crisis: me refiero, claro está, a la palabra *posmodernidad*.

Ahora bien, ¿cómo es posible? ¿Cómo es posible que, en el momento en que las luces de la razón pragmática lo iluminan todo el proyecto mismo de la modernidad que las ha encendido comience a tambalearse?

Plantearé la cuestión en términos más concretos. Incluso urgentes y dramáticos.

Escribir la Diferencia. La violencia sexual y las paradojas del ser racional

Hemos conquistado la igualdad jurídica y social de la mujer. Hemos conquistado, también, la libertad sexual: ninguna restricción, salvo el deseo del otro, limita hoy en día las prácticas sexuales. Y, sin embargo... Sin embargo, contra todo lo previsto, la violencia sexual aumenta.

De manera que parece obligado concluir que esas conquistas no han atenuado el malestar de la cultura, sino que lo han acentuado. Y diría más: ese malestar ha alcanzado una cota máxima, extrema, que se manifiesta en la excepcional crisis de la natalidad que atraviesa nuestras sociedades desarrolladas.

¿Cómo es eso posible?

¿Por qué la violencia sexual? ¿Por qué habría de haber violencia si somos seres

racionales, tanto los hombres como las mujeres, y podemos ponernos de acuerdo para lograr el placer más intenso?

Desde un punto de vista ingenuamente racionalista, tendemos a achacar la violencia en general—y la violencia sexual en particular— al resultado de un deficiente aprendizaje. Pero hace ya al menos cuatro décadas que en Occidente hemos introducido y desarrollado la educación sexual y, sin embargo, la violencia sexual no decrece, sino que, bien por el contrario, lo dicen las estadísticas, aumenta.

¿Y si estuviéramos equivocados en el punto de partida mismo, en ese presupuesto racionalista desde el que tendemos a enfocar la cuestión?

Me detendré en ello por un momento. ¿Qué significa ser un *ser racional*? ¿Qué significa *actuar racionalmente*? O lo que es lo mismo, después de todo: ¿cuál es el fin que guía, que da su sentido a ese actuar racional? Parece, a este propósito, existir un consenso generalizado: el placer. Y tal es, por cierto, el criterio funcional que guía al estado del bienestar: un estado racional que pretende generar la mayor cantidad de placer para la mayor parte de la población.

Placer y displacer. Apólogo del fuego

Ahora bien ¿qué es el placer? Fisiólogos y neurólogos han constatado que el placer sólo puede ser definido operativamente como la disminución del displacer. Así se hace, por ejemplo, en fisiología sexual. Se dice que el placer del orgasmo está en relación con la desaparición de la excitación—es decir: el displacer— sexual.

Ahora bien, si esto es así, resulta obligado deducir que el placer sólo existe en tanto y mientras el displacer disminuye. Pero cuando el displacer cesa totalmente, el placer mismo desaparece con él. O dicho en otros términos: hay conciencia del displacer, hay conciencia de la disminución del displacer—y a eso llamamos *placer*— pero no puede haber conciencia de la plenitud del placer, pues tal noción, la de esa pretendida *plenitud del placer*, es, en sí misma, un contrasentido.

Pondré un ejemplo sencillo: nuestra relación con el fuego.

Cuando sentimos frío—el displacer del frío— sentimos placer al acercarnos al fuego de la chimenea. Ahora bien, cuando el frío desaparece ya no sentimos nada: cesa, se extingue el placer. Y así extinguido en el momento mismo en el que creíamos alcanzarlo, nuestra conciencia tiende a amodorrarse. ¿Qué hacemos entonces?

Todos el mundo lo sabe: nos acercamos más a la chimenea, hasta casi quemarnos.

Y resulta imposible afirmar, ahora, que busquemos con ello placer: pues al acercarnos más a la chimenea es, sin duda, displacer lo que encontramos.

¿Por qué lo hacemos? Podría argüirse que lo hacemos para recuperar el placer, que estaríamos dando un rodeo inevitable por el displacer como la única vía posible para acceder a ese placer que es el único que existe, el placer, siempre relativo, de la disminución del displacer.

Pero no sería exacto: pues lo que buscamos entonces no es exactamente el placer ni el displacer, sino algo que se sitúa entre ambos: lo que buscamos entonces es sentir—experimentar— algo—algo más que esa nada del placer realizado—y, en esa misma medida, tratamos de huir de la nada del placer.

Del Goce

Existe una palabra idónea para nombrar esa conducta. Es la palabra *goce*.

Se trata de una palabra hoy casi olvidada, y que sin embargo tuvo una extraordinaria presencia tanto en la literatura como en el lenguaje común de nuestra Edad de Oro.

Se usaba entonces para nombrar lo que estaba en juego tanto en la experiencia sexual como en la mística. Y es por cierto notable el hecho de que los místicos, cuando trataban de describir su goce, recurrían con frecuencia a la metáfora del fuego: hablaban, entonces, del goce de abrasarse en el contacto con la divinidad.

El goce, por tanto, no es el placer, sino algo que se sitúa de manera dialéctica entre el placer y el displacer. Más no en un punto medio. Pues hablo, pro-

piamente, de dialéctica, y un proceso sólo es dialéctico cuando no existe equivalencia posible entre sus términos opuestos.

Prioridad ontológica del dolor

Y es que el placer y displecer no son dos magnitudes equivalentes de signo opuesto. Por el contrario: resulta obligado constatar que, ontológicamente, el displecer es un concepto más denso que el placer. Que es, en suma, el concepto que manda, y con respecto al cual el placer no es más que un concepto secundario, desiderativo.

Y sin embargo, notable paradoja, la Modernidad, ésta época que ya no sabe declinar la palabra goce, utiliza el término positivo para lo secundario, y el negativo para el primario.

Quiero decir: anotamos el término primario a través del añadido de prefijo negativo *-dis-* al término secundario. Y, así, hablamos de *placer* y de *dis-placer*. Cuando sería mucho más sensato invertir los términos y hablar de *dolor* —pues ya va siendo hora de que nos dejemos de eufemismos— y de *dis-dolor*.

El paradigma cognitivo y la ignorancia del goce

¿Por qué no lo hacemos así? Sencillamente porque hacerlo, reconocer al dolor su estatuto privilegiado sobre el placer, equivaldría a poner en cuestión el paradigma cognitivo, racionalista, sobre el que se ha constituido nuestra modernidad.

Me refiero a ese paradigma cognitivo —cuyo origen puede remontarse a Descartes— que concibe al ser humano como una máquina racional gobernada por un aparato psíquico que busca el placer y rehuye el dolor.

Un paradigma que concibe el cuerpo como la expansión instrumental del yo-conciencia: una suerte de prótesis funcional, de instrumento de placer para esa psique. Tal concepción —llamo la atención sobre ello— es la que late en expresiones como “*el derecho al libre uso del propio cuerpo*”. Habría una psique, una conciencia que reclamaría el derecho a usar libremente de *su* cuerpo para así obtener placer. En cualquier caso, parece evidente que ninguna relación posible hay entre el ser del goce y ese *libre uso del propio cuerpo*.

Ahora bien, desde el paradigma cognitivo resulta incomprensible esa conducta que describía hace un momento, por la que, cuando el placer cesa ante la chimenea, nos aproximamos más al fuego que arde en su interior.

Es decir: por esa vía, la del paradigma cognitivo que rige la modernidad —y el estado del bienestar en su conjunto— la conducta humana real nos resulta incomprensible.

El placer: esa nada de la que huimos

Y es que el placer, esa magnitud relativa, desiderativa, siempre supeditada a la magnitud primaria que es el dolor, es demasiado débil para explicarla. Pues, como he indicado, no existe nada que pueda corresponder a una plenitud del placer. O en otros términos: el placer como magnitud absoluta, es una nada.

El ejemplo de la chimenea no es más que uno entre mil: de hecho, de nada huimos los seres humanos tan rápido como del placer.

Pienso, por lo demás, que ese es el mal específico del Occidente de la Modernidad. Estamos continuamente huyendo del placer que nos sobra, y que puede llamarse, así lo hizo, por otra parte, Schopenhauer, *aburrimiento*.

Y, sin embargo, esa nada de la que no cesamos de huir constituye el presupuesto imaginario sobre el que quiere fundarse el racionalismo de nuestra Modernidad. Tal es la paradoja: nosotros, los modernos, habitantes de un mundo configurado para el placer, tratamos de huir del placer que nos sobra: pues nuestros cuerpos no son esas máquinas al servicio de nuestra conciencia que el paradigma cognitivo concibe, sino, por el contrario, cuerpos reales, habitados por una pulsión que reclama goce.

Y que, para alcanzarlo, no duda en introducirse en la vía del riesgo, del dolor y, en el límite, de la conducta suicida.

El equívoco esencial de la educación sexual

Y esa paradoja encuentra su manifestación extrema en el ámbito de la sexuali-

dad: pues es también sobre esa nada del placer sobre la que nuestra modernidad, consiguientemente, funda eso que da en llamar *educación sexual*: enseña a los jóvenes el funcionamiento de su prótesis corporal para la búsqueda de la nada, el placer. Les da clases de fisiología. Y, de paso, les invita a disfrutar de ese placer pues, ¿qué podría haber de malo en esa nada que es el placer si es mutuamente consentido y practicado entre iguales?

Y ellos sin embargo, quiero decir, la pulsión que los habita, de lo que quieren saber es de la pasión, del dolor y del goce, es decir, de la violencia.

¿Qué mejor metáfora de la pulsión que la lava volcánica que, en la película *Vólcano* (Mick Jackson) emerge brutalmente al exterior? Las calles de la ciudad constituyen, a su vez, una metáfora apropiada de ese cuerpo funcional y pragmático que el paradigma cognitivo concibe. Finalmente, las oficinas de protección ciudadana del Ayuntamiento son la metáfora de la conciencia que se ve desbordada por la irrupción brutal de la presión de la pulsión.

Palabrotas: el acto sexual como expresión soberana de violencia

Lo que estoy sugiriendo es algo que seguramente habrá de escandalizar a más de uno: que el sexo —esa exigencia pulsional que habita nuestros cuerpos— es violencia.

Pero tan solo quiero llamar la atención sobre algo que es sabido, aun cuando el paradigma cognitivo en el que se desenvuelve la mayoría les impida aceptarlo. Mas, sin embargo, insisto, es sabido. Y es más: aunque sin entenderlo, ese saber es articulado diariamente. ¿O es que acaso la gente, en general, no dicen palabrotas?: *coño, cojones, joder...* Palabras que significan literalmente lo sexual, sus órganos y su acto y que, aún cuando insistimos en afirmar que el sexo es placer, comunicación y no violencia, no usamos, sin embargo, en momentos de placer, sino todo lo contrario: las usamos en momentos de crispación, cuando lo real nos hiere con su violencia constitutiva, cuando nos arrebató el placer que aguardábamos.

Y bien, en ellas nombramos el acto sexual como expresión soberana de violencia: *No me jodas*. O bien: *Tè voy a joder*. Todos los registros de la violencia laten en estos enunciados: desde la agresión al sometimiento y a la humillación.

Y por cierto, obsérvese qué hecho tan notable —que constituye una confirmación suplementaria de lo que estoy argumentando—: tanto más nos acomodamos a la idea de que el sexo nada tiene que ver con la violencia, tanto más usamos palabrotas de índole sexual. Es decir: tanto más identificamos —desde luego sin querer entender lo que sabemos— el sexo con la violencia.

Cultura y represión, trasgresión

El malestar de la cultura, nos decía Freud, tiene que ver con la represión de la violencia como requisito básico de la vida civilizada. Y sin duda la cultura sólo es posible a partir de cierto grado de represión de la violencia. Por eso su aparición se materializa en el surgimiento de las primeras leyes que la limitan.

Pero si algo podemos aprender de una mirada antropología es que, en las llamadas *culturas primitivas* que esta disciplina estudia, esas primeras restricciones represoras de la violencia no suponen su exclusión absoluta, sino su contención y al mismo tiempo su canalización dentro de determinados cauces rituales.

Se prohíbe la agresión dentro de la comunidad, pero a la vez se pautan las ceremonias en las que esa misma violencia puede encontrar salida —tal es el origen de las manifestaciones deportivas y de los ritos de iniciación.

Se introducen las restricciones en el ámbito alimenticio para contener la violencia caníbal —el mandato de lo cocido frente a lo crudo— pero a la vez se orquestan las comidas totémicas en las que el alimento prohibido puede ser ingerido —como es sabido, incluso el catolicismo mantiene el banquete totémico en el que se ingiere simbólicamente el cuerpo de Cristo.

Se imponen las restricciones sexuales —las reglas de parentesco, cuya figura nuclear es la prohibición del incesto—, pero a la vez se levanta la ceremonia matrimonial como el ámbito donde lo prohibido debe ser transgredido.

Si en los casos anteriores seguramente se habrá seguido con facilidad mi argumentación, puede que se resista más en el último, el relativo a la ceremonia matrimonial como forma de trasgresión de lo prohibido. Y sin embargo, resultará fácil de entender si se deletrea el texto de esa ceremonia.

En ella es el padre de la novia el que la conduce y entrega a su futuro marido ante el altar, como es la madre del novio la que conduce y entrega a éste a la novia. Y así, en esa costumbre tan reiterada incluso en nuestra propia cultura, sobrevive todavía la construcción de una escena en la que lo más radicalmente prohibido —la prohibición del incesto— es objeto de trasgresión: la madre entrega al hijo como el padre entrega a la hija: las dos generaciones se cruzan y así los dos deseos más prohibidos son simbólicamente trasgredidos; el novio recibe, una mujer que pertenece al padre, como la novia recibe a un hombre que pertenece a la madre.

Es de esto, en suma, de lo que se trata en todos los casos: que en el momento de excepción de la fiesta, ceñida por las pautas rituales de la ceremonia sagrada, la violencia que la pulsión reclama encuentre una vía para su manifestación sin que constituya una amenaza para la supervivencia de la colectividad.

Y descubrimos entonces, desde el punto de vista que aquí propongo, que los símbolos —pero adviértase que no es de *signos* de lo que ahora hablo— lejos de ser, como piensa la semiótica, lo opuesto a la violencia, se no descubren como vías para su desencadenamiento.

Pero para el desencadenamiento de una violencia que, en vez de letal, pueda ser productiva. Una que, lejos de desintegrar la colectividad pueda estrechar sus lazos y fortificarla.

El erotismo como ámbito de gestión de la violencia

A este propósito, quisiera llamar la atención sobre el hecho de que si la cultura ha exigido la ritualización de la sexualidad, no ha supuesto, en ningún caso la disminución de su presencia en nuestra especie, sino, exactamente, todo lo contrario. Así lo prueba el hecho —excepcional en el ámbito de la naturaleza— de que seamos una especie en celo permanentemente.

En esto soy más radical que Freud: pienso que la cultura no excluye la sexualidad, sino que, por el contrario, le concede un papel privilegiado, como lo manifiesta esa institución nuclear de la civilización que es el erotismo. A diferencia de las otras especies, la especie cultural, la humana, erotiza, es decir, sexualiza todo su universo. ¿Por qué lo hace? Pienso que la explicación de ello es sencili-

lla: así compensa las limitaciones más intensas que debe aplicar a las otras formas de violencia.

Es decir: el ámbito de la sexualidad, configurado por el erotismo, es aquel donde la violencia puede ser mejor ceñida, elaborada, articulada.

O en otros términos: donde la energía que contiene —pues toda energía es, en sí misma, violenta— mejor puede ser socialmente conducida y productivamente recuperada. ¿Cómo? Creo que no hay duda posible sobre esto: en el sentido de la reproducción de la especie.

Lo imaginario del discurso sexológico

He retornado, pues, a uno de los puntos de partida de estas líneas: a esa manifestación extrema de la crisis de nuestra civilización —la civilización del placer— que es el cese de la natalidad.

¿Y si existiera una conexión entre este cese —entre esa lenta agonía de nuestra civilización— y la obcecación de la modernidad en reducir la sexualidad al ámbito del placer, en separarla de la violencia y, en esa misma medida, del goce?

Justo en este punto nos encontramos con otro de los ideologemas asentados en la modernidad: el que afirma la independencia del erotismo y la reproducción.

Es esta una afirmación curiosa pues, aunque se postula científica —así lo hacen, al menos, aquellos psicólogos que arguyen la existencia de prácticas sexuales que no conducen a la reproducción—, es más bien histórica y, si se me permite la expresión, voluntarista, pues su emergencia sólo ha podido cristalizar con la aparición de los modernos métodos anticonceptivos. Es decir: sólo cuando la tecnología médica ha permitido desligar el coito de la reproducción. Sólo entonces la idea de esa independencia ha comenzado a resultar socialmente aceptable. Pues la existencia de esas otras prácticas sexuales en las que hoy se pone tanto énfasis habían resultado siempre insuficientes para hacer socialmente verosímil la postulación de tal independencia. Y ello porque, aunque se las reconocía sexuales, se las concebía sin embargo como, digámoslo así, periféricas con respecto a la práctica sexual por antonomasia: el coito.

Y además de histórica, decía, la afirmación de esa independencia es voluntarista: así se manifiesta en ese tópico del discurso sexológico según el cual habría *infinidad* de prácticas sexuales, de las cuales sólo una, el coito, mantendría una relación con la reproducción.

¿No se percibe la obvia latencia imaginaria de este discurso? ¿Infinidad? Ni miles ni cientos: solo unas pocas: sota, caballo y rey, como quien dice.

Se trata, pues, de una latencia imaginaria que tiene por objeto diluir la magnitud, la densidad específica del coito como el acto sexual por excelencia. Hasta el punto de que muchas veces, en la proclamación de la llamada *liberación sexual*, lo que parece resonar de fondo es el pánico ante el encuentro con ese acto.

El coito: forma soberana de acto

Puedo probar, en cualquier caso, que todos el mundo, aun cuando participe del discurso placentero de la sexología y rechace el estatuto privilegiado del coito, sin embargo, en ese otro plano sobre el que ya he llamado la atención antes, el del lenguaje cotidiano, cree sin embargo en él.

Y por eso, ante la célebre pregunta que reza: *¿Lo has hecho?* —así, sin más, sin predicado—, la respuesta sólo es *sí* cuando *lo hecho* es el coito: en nuestra lengua cotidiana ninguna práctica sexual alcanza esa dignidad. Y es más, en ella, el coito no aparece ya, tan sólo, como la forma soberana de sexualidad, sino como la forma soberana de acto: es el acto soberano, el acto por antonomasia de entre todos los actos.

¿Parece absurdo que esto sea así? Si existieran marcianos y nos contemplaran, a ellos si que les parecería absurdo que a nosotros nos lo pareciera. Pues esto sería lo que verían desde su distancia: que ese, de entre todos los actos posibles de los seres humanos, es el único capaz de crear vida. Y, además, esa vida que es la más valiosa, la vida humana.

Ahora bien, ¿y si la insistencia en esa separación entre el erotismo y la reproducción no fuera después de todo otra cosa que una manifestación más de la tendencia a excluir de la sexualidad —concebida como placer— la violencia que le es esencial?

Me refiero a la violencia misma del coito: pues la penetración es en sí misma una forma de agresión, de invasión del cuerpo del otro, de atravesamiento de la frontera del yo, de violación de su intimidad. Y me refiero también a la violencia de sus efectos: a la extraordinaria metamorfosis que el cuerpo de la mujer experimenta durante el embarazo y, finalmente, a esa experiencia radical —dolorosa y gozosa a la vez— que es el parto mismo.

Desde el punto de vista del placer, la diferencia sexual se diluye: es fácilmente concebible que uno y otro, en tanto iguales, se suministren mutuamente placer. Y sin embargo, si es del goce —y por tanto de la violencia— de lo que se trata, la diferencia se hace inevitable, constitutiva.

Pues la violencia es incompatible con la igualdad: allí donde ella se manifiesta los cuerpos chocan y, en la intensidad de ese choque, emergen en su opacidad y en su abismal diferencia, en la que la fuerza física constituye una magnitud imposible de ser ignorada.

O en otros términos: no hay igualdad posible en la violencia: allí donde ésta se manifiesta hay necesariamente alguien que la ejerce y alguien que la padece. Y quien más y quien menos, hombre o mujer, fuerte o débil, quiere saber de esa fuerza, chocar con ella.

El retorno de una violencia letal

Afirmación de la sexualidad como placer, separación del erotismo y la reproducción, desvanecimiento de la diferencia sexual, cese de la natalidad y emergencia de una violencia sexual letal. He aquí cinco aspectos de un mismo fenómeno.

Tanto más se repudia —se excluye de los textos que conforman nuestra modernidad— el carácter violento de la pulsión —es decir, de la energía— sexual, tanto más perdemos los instrumentos simbólicos que pudieran permitirnos su manejo y tanto más, por tanto, esa violencia retorna, fuera de todo encuadramiento ritual, de manera incontrolada y letal.

El espectáculo cinematográfico del terror que consumen masivamente los adolescentes de hoy se manifiesta así como la cara B, posmoderna, de esa cara A que es la constituida por la educación sexual que reciben en los colegios. —En

esos mismos colegios, por cierto, donde la diferencia sexual es reducida al ámbito de lo biológico y excluida del cultural.

No son, desde luego, imágenes para el placer lo que en esos films se les ofrece. Pues el placer es demasiado poco. Y la pulsión reclama más —más excitación, más violencia.

Así, en las salas cinematográficas, los públicos posmodernos —que, como digo, son la cara B, posmoderna, de esa cara A, moderna, en la que participan como lectores de los manuales de sexología placentera— sólo conciben ese más, en forma de crimen —tal sería la forma soberana de la violencia sexual.

Lamentable confusión, terrible olvido de que es posible someter a la mujer a una forma de violencia mucho más radical: la de penetrarla, fecundarla, embarazarla, la de desencadenar en ella esa extrema metamorfosis que conduce al alumbramiento de una nueva vida.

La dialéctica del acto en el horizonte del encuentro genital

Tal es la dialéctica del acto en el horizonte del encuentro genital. Se articula sobre dos posiciones prefiguradas a partir de una doble oposición: entre lo activo y lo pasivo, entre el sujeto y el objeto.

El hombre, la posición masculina, es la posición activa, la del sujeto del acto. A su vez, la mujer, la posición femenina, es la posición pasiva, la del objeto del acto.

Quisiera recordar que no abandono en ningún momento el campo del análisis textual: es del análisis del texto con el que la lengua española construye la diferencia sexual de lo que hablo y que encuentra su piedra angular en la oposición entre la *voz activa* y la *voz pasiva*.

La voz activa: *El hombre toma a la mujer.*

Y la voz pasiva: *La mujer es tomada por el hombre.*

Y tal es, por cierto, lo que se despliega escenográfica, ritualmente, en esa ceremonia sagrada de todas las culturas que es el matrimonio.

Una ceremonia sagrada, es decir: escandalosa: en ella se transgredía el tabú, se realizaba simbólicamente el acto incestuoso. Y porque era la violencia la que la presidía, se configuraba en forma de sacrificio. La mujer comparecía a ella como el más bello objeto sacrificable. —Y en nuestra cultura, vestida de blanco, que no es sólo el color de la pureza sino también aquel en el que más visible se hace la mancha sangrienta. Y el hombre, a su vez, comparecía como su sacrificador.

Pero un sacrificio presidido por la palabra en su manifestación más densamente performativa: el juramento de fidelidad. Ella, la mujer, jura entregarse al hombre como objeto de sacrificio en el sentido más radical: como cuerpo sacrificable. Y ese ser-cuerpo de sacrificio es lo que quedaba subrayado por el hecho mismo de la pérdida de su apellido y por la recepción simultánea de uno nuevo, el del marido, que así se constituía en símbolo de su pertenencia.

No hay duda de que en esa dialéctica, la posición masculina es la dominante y la femenina la dominada. Pues tal es, decía, la dialéctica del acto: dialéctica del hacer y del padecer.

Dos posiciones, pues, ante el goce: la de quien lo inflige y la de quien lo padece. Se trata, en suma, de la dialéctica del amo y de la mujer. Pues *amo* es aquel a quien ella, cuando ama, dice *te amo*.

Pero ella solo ama de verdad cuando goza. De manera que sólo es su amo aquel capaz de hacerla gozar. El, su amo, le inflige el goce. Y Ella lo padece. Pero advirtámoslo desde ahora mismo: en esa forma pasiva de ofrecerse se encierra la formulación imperativa de la demanda radical de la mujer: *Tómame*. Es decir: *hazme gozar*.

El, por su parte, jura tomarla, poseerla, hacerla suya. Es decir: se compromete a estar a la altura de esa exigencia: a hacerla gozar. Y también: a resistir a la tentación que sigue al cese de ese espejismo de plenitud en el placer que es la consecuencia inexorable del acto: jura no irse a comprar tabaco. Se compromete, en suma, a permanecer ahí ya para siempre.

La mujer, tomada por el hombre, es

Quisiera llamar la atención, para concluir, sobre esto: que sólo aquel que se

entrega totalmente al goce sabe realmente de él. Pues si el goce es el contacto con lo real, esa experiencia del más allá de la que nos protege el aparato perceptivo que conforma nuestra conciencia, sólo quien renuncia a la conciencia, quien se entrega del todo, alcanza el extremo del goce.

Y, por eso, con respecto al goce, la posición del amo es siempre necesariamente deficitaria: si debe actuar, infligirlo, no puede entregarse totalmente a él. Y ello hace que —nuestros místicos lo sabían, y no solo Teresa de Ávila, también, y con mas intensidad si cabe pues era varón, Juan de la Cruz— la mayor densidad del ser se sitúe del lado de la posición pasiva. Y por cierto que también esto está escrito en nuestra lengua: en ella, en la dialéctica del hacer y el padecer, la dimensión del ser escora necesariamente del lado del padecer. Pues si la voz activa nos devuelve un enunciado de hacer —*El hombre toma a la mujer*—, la voz pasiva, en cambio, nos devuelve un enunciado del ser: *la mujer es tomada por el hombre*. Lo que puede decirse, también, así: *La mujer, tomada por el hombre, es*.

Ella es el recinto del goce

¿Por qué? Porque el verbo *gozar*, como el verbo *ser*, es un verbo intransitivo. Y también en ello puede anotarse la prevalencia del buen goce sobre el goce criminal. Matar es transitivo. De manera que el hombre puede matar a la mujer y ser matado por ella. *Gozar*, en cambio, como *ser*, es intransitivo. De manera que el hombre no puede gozar a la mujer. Tan sólo puede *gozar de ella*. Y ese goce, que sólo puede ser goce *de*, lo es inevitablemente en la distancia. En la distancia de la mirada: el hombre goza de ella, de la visión de su goce. Y es éste, por cierto, el único lugar, inequívocamente masculino, donde es posible articular un saber sobre ese goce. O, si se prefiere, el hombre asiste —en el doble sentido del término— a su goce.

Ella, en cambio, la mujer, como decía, *es gozada por el hombre*. Es decir: *Gozada por el hombre, ella, la mujer, es*. Su relación con el goce no es de distancia, sino de inmediatez. Por eso ella, de su goce, no puede decir nada. Y así, porque goza, porque se abraza en el goce, cierra los ojos. Ella es el recinto del goce.

Y es por eso, lo diré de paso, que no hay mirada femenina. Pues lo femenino estriba en ese cerrar los ojos, en ese cesar de las palabras, en ese entregarse a los gemidos que constituyen las llamas sonoras de su goce soberano.