Escribir la diferencia

Jesús González Requena

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?

Detengámonos en ello por un momento. ¿Qué significa ser un *ser racional*? ¿Qué significa *actuar racionalmente*? O lo que es lo mismo, des-

pués 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.

Les 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 ustedes lo saben: 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. Mas no en un punto medio. Pues les hablo, propiamente, de dialéctica, y un proceso sólo es dialéctico cuando no existe equivalencia posible entre sus términos opuestos.

Prioridad ontológica del dolor

Y es que placer y displacer no son dos magnitudes equivalentes de signo opuesto. Por el contrario: resulta obligado constatar que, ontológicamente, el displacer 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 del 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 –les 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.

Se darán ustedes cuenta que casa mal este enunciado lingüístico con la imagen berniniana que les presento para acompañarlo. Parece evidente que ninguna relación posible hay entre el ser del goce y ese *libre uso del propio cuerpo*.

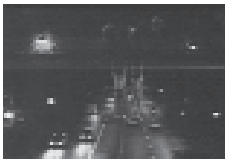
Ahora bien, desde el paradigma cognitivo resulta incomprensible esa conducta que les describía hace un momento, por la que, cuando el placer cesa ante la chimenea, nos aproximamos más al fuego que arde en su interior.

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 les he indicado, no existe nada que pueda corres-

ponder 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 –pueden llamarlo –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.

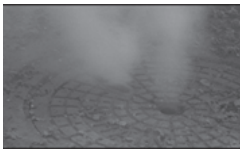
El equívoco esencial de la educación sexual

Y esa paradoja encuentra su manifestación extrema en el ámbito de la sexualidad: 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 del 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 *Volcano* (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 les estoy sugiriendo es algo que seguramente habrá de escandalizarles: que el sexo –esa exigencia pulsional que habita nuestros cuerpos– es violencia.

Pero tan solo quiero llamarles la atención sobre algo que saben, aun cuando el paradigma cognitivo en el que se desenvuelven les impida aceptarlo.

Mas, sin embargo, insisto, lo saben. Y es más: aunque sin entenderlo, articulan ese saber diariamente. ¿O es que acaso ustedes no dicen palabrotas?

Escúchenlas: *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 arrebata el placer que aguardábamos.

Y bien, en ellas nombramos el acto sexual como expresión soberana de violencia: *No me jodas*. O bien: *Te 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, observen qué hecho tan notable –que constituye una confirmación suplementaria de lo que les argumento–: 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, transgresión

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 antropológica 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 ustedes saben, 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 habrán seguido con facilidad mi argumentación, puede que se les resista más en el último, el relativo a la ceremonia matrimonial como forma de transgresión de lo prohibido. Y sin embargo, les será fácil entenderlo si deletrean 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 transgresión: 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 transgredidos; 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 les propongo, que los símbolos –pero adviertan que no es de *signos* de lo que ahora les hablo– lejos de ser, como piensa la semiótica, lo opuesto a la violencia, se nos 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 llamarles 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.

Se darán cuenta de que soy en esto 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 sencilla: así compensa las limitaciones más intensas que debe aplicar a las otras formas de violencia.

Entre nosotros no habrá puertas ni cerrojos, Mary Kate. Excepto los que tú pongas en tu mezquino corazón.

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

Como ven, hemos retornado a uno de los puntos de partida de esta conferencia: 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 me permiten 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, les decía, la afirmación de esa independencia es voluntarista: así se manifiesta en ese tópico del discurso sexológico según el cual habría *infinidad* de practicas sexuales, de las cuales sólo una, el coito, mantendría una relación con la reproducción.

¿No perciben 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 probarles, en cualquier caso, que todos ustedes, aun cuando participen del discurso placentero de la sexología y rechacen el estatuto privilegiado del coito, sin embargo, en ese otro plano sobre el que ya les he llamado la atención antes, el del lenguaje cotidiano, creen en él.

Y por eso, ante la célebre pregunta que reza: *¿Lo has hecho?* –así, sin más, sin predicado–, la respuesta solo 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 entre todos los actos.

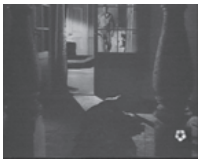
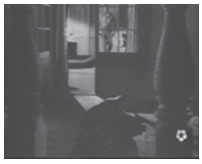
¿Les parece absurdo que esto sea así? Si existieran marcianos y nos contemplaran, a ellos si que les parecería absurdo que a nosotros nos lo pareciera. Pues esto sería lo que verían desde su distancia: que ese, de entre todos los actos posibles de los seres humanos, es el único capaz de crear vida. Y,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

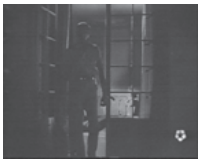
¡Impetuoso! ¡Homérico!

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.

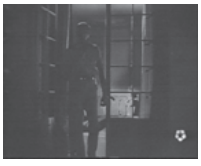
Desde el punto de vista del placer, la diferencia sexual se diluye: es fácilmente concebible que uno y otro, en tanto iguales, se suministren mutuamente placer. Y sin embargo, si es del goce –y por tanto de la violencia– de lo que se trata, la diferencia se hace inevitable, constitutiva.

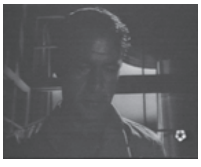
Pues la violencia es incompatible con la igualdad: allí donde ella se manifiesta los cuerpos chocan y, en la intensidad de ese choque, emergen en su opacidad y en su abismal diferencia, en la que la fuerza física constituye una magnitud imposible de ser ignorada.



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 les 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 recordarles 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 les 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, les 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*.

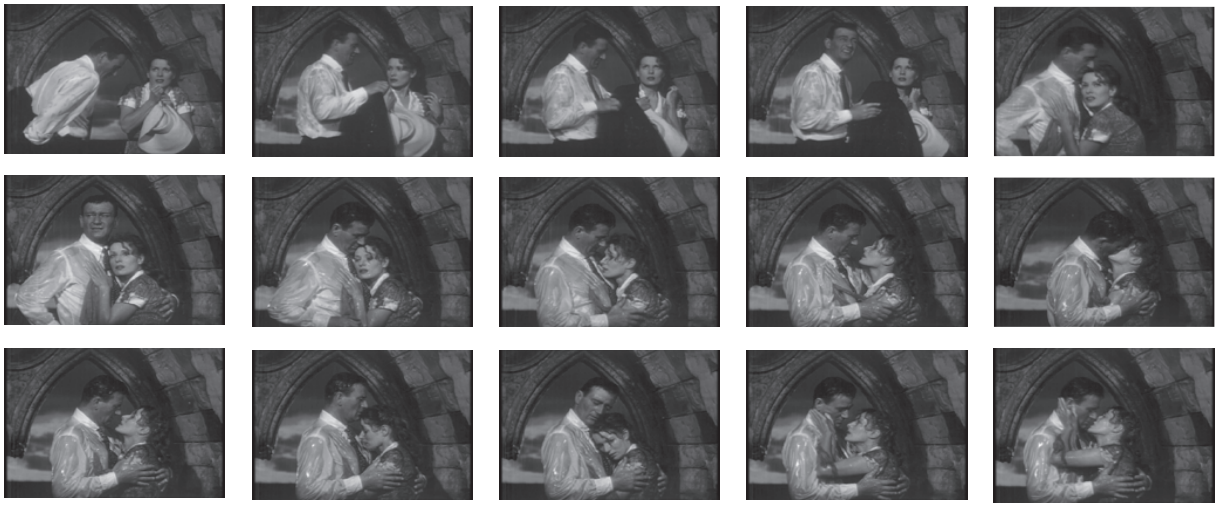
Pero ella solo ama de verdad cuando goza. De manera que sólo es su amo aquel capaz de hacerla gozar.

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*.

Ve preparándote, John Thornton, pues yo también siento lo mismo

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 llamarles 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

¿Saben ustedes 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 ustedes prefieren, el hombre asiste –en el doble sentido del término– a su goce.

Y ella, en cambio, la mujer, como les 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 abrasa en el goce, cierra los ojos.

Ella *es* el recinto del goce.

Y es por eso, digámoslo 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.

www.gonzalezrequena.com