Capítulo V

La transgresión

### La transgresión no es la negación de lo prohibido, sino que lo supera y lo completa

Lo que hace difícil hablar de la prohibición no es solamente la variabilidad de sus objetos, sino el carácter ilógico que posee. Nunca, a propósito de un mismo objeto, se hace imposible una proposición opuesta. No existe prohibición que no pueda ser transgredida. Y, a menudo, la transgresión es algo admitido, o incluso prescrito.

Nos vienen ganas de reír cuando pensamos en el solemne mandamiento: «No matarás», al que siguen la bendición de los ejércitos y el «Te Deum» de la apoteosis. ¡A la prohibición le sigue sin miramientos la complicidad con el acto de matar! No hay duda de que la violencia de las guerras deja entrever al Dios del Nuevo Testamento; pero de igual manera no se opone al Dios de los Ejércitos del Antiguo Testamento. Si la prohibición se diera dentro de los límites de la razón, significaría la condena de las guerras y nos colocaría ante una elección: o bien aceptar esa condena y hacer cualquier cosa para evitar que los ejércitos pudieran dar la muerte; o bien hacer la guerra y considerar la ley como algo falso y sin valor. Pero las prohibiciones, en las que se sostiene el mundo de la razón, no son, con todo, racionales. Para empezar, una oposición tranquila a la violencia no habría bastado para separar claramente ambos mundos. Si la oposición misma no hubiese participado de algún modo en la violencia, si algún sentimiento violento y negativo no hubiese hecho de la violencia algo horrible y para uso de todos, la sola razón no hubiera podido definir con autoridad suficiente los límites del deslizamiento. Sólo el horror, sólo el pavor descabellado podían subsistir frente a unos desencadenamientos desmesurados. Tal es la naturaleza del tabú: hace posible un mundo sosegado y razonable, pero, en su principio, es a la vez un estremecimiento que no se impone a la inteligencia, sino a la sensibilidad; tal como lo hace la violencia misma (la violencia humana no es esencialmente efecto de un cálculo, sino de estados sensibles como la cólera, el miedo, el deseo…).

Debemos tener en cuenta el carácter irracional que tienen las prohibiciones si es que queremos comprender que sigan ligadas a una cierta indiferencia para con la lógica. En el campo de lo irracional, donde nuestras consideraciones nos encierran, debemos decir: «A veces una prohibición intangible es violada, pero eso no quiere decir que haya dejado de ser intangible». Hasta podríamos llegar a formular una proposición absurda: «La prohibición está ahí para ser violada». Esta proposición no es, como parecería, una forma de desafío, sino el correcto enunciado de una relación inevitable entre emociones de sentido contrario. Bajo el impacto de la emoción negativa, debemos obedecer la prohibición. La violamos si la emoción es positiva. La violación cometida no suprime la posibilidad y el sentido de la emoción de sentido opuesto; es incluso su justificación y su origen. No nos aterrorizaría la violencia como lo hace si no supiésemos o, al menos, si no tuviésemos oscuramente conciencia de ello, que podría llevarnos a lo peor.

La proposición «La prohibición está ahí para ser violada» debe tornar inteligible el hecho de que la prohibición de dar la muerte a los semejantes, aun siendo universal, no se opuso en ninguna parte a la guerra. ¡Estoy seguro incluso de que, sin esa prohibición, la guerra es imposible, inconcebible!

Los animales, que no conocen prohibiciones, no han concebido, a partir de sus combates, esa empresa organizada que es la guerra. La guerra, en cierto sentido, se reduce a la organización colectiva de impulsos agresivos. Como el trabajo, está organizada colectivamente; como el trabajo, posee un objetivo, responde a un proyecto pensado por quienes la conducen. Pero no podemos decir que por ello haya una oposición entre la guerra y la violencia. La guerra es una violencia organizada. Transgredir lo prohibido no es violencia animal. Es violencia, sí, pero ejercida por un ser susceptible de razón (que en esta ocasión pone su saber al servicio de la violencia). Cuando menos, la prohibición es tan sólo el umbral a partir del cual es posible dar la muerte a un semejante; colectivamente, la guerra está determinada por el franqueamiento de ese umbral.

Si la transgresión propiamente dicha, oponiéndose a la ignorancia de la prohibición, no tuviera ese carácter limitado, sería un retorno a la violencia, a la animalidad de la violencia. De hecho, no es eso en absoluto lo que sucede. La transgresión organizada forma con lo prohibido un conjunto que define la vida social. Por su parte, la frecuencia —y la regularidad— de las transgresiones no invalida la firmeza intangible de la prohibición, de la cual ellas son siempre un complemento esperado, algo así como un movimiento de diástole que completa uno de sístole, o como una explosión que proviene de la compresión que la precede. Lejos de obedecer a la explosión, la compresión la excita. Esta verdad, aunque se fundamenta en una experiencia inmemorial, parece nueva. Pero es bien contraria al mundo del discurso, del cual proviene la ciencia. Por eso sólo tardíamente la encontramos enunciada. Marcel Mauss, seguramente el intérprete más notable de la historia de las religiones, tuvo conciencia de ello, y lo formuló en su enseñanza oral. En su obra impresa, esta consideración aparece al trasluz sólo en unas pocas frases significativas. Roger Caillois, que siguió la enseñanza y los consejos de Marcel Mauss, fue el primero en presentar, en su «teoría de la fiesta», un aspecto elaborado de la transgresión.[[1]](#nota1_5)

### La transgresión indefinida

A menudo, en sí misma, la transgresión de lo prohibido no está menos sujeta a reglas que la prohibición. No se trata de libertad. En tal momento y hasta ese punto, esto es posible: éste es el sentido de la transgresión. Ahora bien, una primera licencia puede desencadenar el impulso ilimitado a la violencia. No se han levantado simplemente las barreras; incluso puede ser necesario, en el momento de la transgresión, afirmar su solidez. En la transgresión se suele poner un cuidado máximo en seguir las reglas; pues es más difícil limitar un tumulto una vez comenzado.

No obstante, y a modo de excepción, es concebible una transgresión ilimitada.

Pondré un ejemplo digno de atención.

A veces sucede que, de alguna manera, la violencia desborda lo prohibido.

Parece —o puede parecer— que, al tornarse impotente la ley, nada firme puede, a partir de entonces, contener la violencia. La muerte en la base excede a la prohibición oponiéndose a la violencia que, teóricamente, es su causa. Las más de las veces, el sentimiento de ruptura que a ello se sigue implica una alteración menor, alteración que los ritos fúnebres, o la fiesta, que ordenan, ritualizan y limitan los impulsos desordenados, tienen el poder de resolver. Pero si la muerte prevalece sobre un ser soberano, que parecía por su esencia haber triunfado sobre ella, ese sentimiento vence y el desorden es sin límites.

Roger Caillois ha referido la imagen que sigue, referente al comportamiento de ciertos pueblos de Oceanía.[[2]](#nota2_3)

«Cuando la vida de la sociedad y de la naturaleza se halla resumida en la persona sagrada de un rey, es la hora de su muerte la que determina el instante crítico y es ella la que desencadena las licencias rituales. Estas toman entonces el aspecto que corresponde estrictamente a la catástrofe sobrevenida. El sacrilegio es de orden social. Es perpetrado a expensas de la majestad, de la jerarquía y del poder (…). Al frenesí popular nunca se le opone la más mínima resistencia: tiene la misma consideración que tuvo la obediencia al difunto. En las islas Sandwich, la multitud, al enterarse de la muerte del rey, comete todos los actos considerados criminales en los tiempos ordinarios: incendia, pilla y mata, y de las mujeres se considera que han de prostituirse públicamente (…). En las islas Fidji, los hechos son aun más claros: la muerte del jefe da la señal para que comience el pillaje. Entonces, las tribus sujetas invaden la capital y cometen toda clase de actos de bandidaje y depredación».

No obstante, estas transgresiones no dejan de constituir sacrilegios. Atentan contra las reglas que el día anterior eran vigentes y que al día siguiente volverán a ser las más santas e inviolables. Son consideradas verdaderamente como «sacrilegios mayores».[[3]](#nota3_3)

Es notable que el desorden tenga lugar «durante el agudo periodo de la infección y del mancillamiento que representa la muerte», justo mientras dura «su plena y evidente virulencia, eminentemente activa y contagiosa». Y ese desorden «acaba cuando son eliminados completamente los elementos putrescibles del cadáver real, cuando del despojo sólo queda un duro y sano esqueleto incorruptible».[[4]](#nota4_1)

El mecanismo de la transgresión aparece en este desencadenamiento de la violencia. El hombre quiso, y creyó, poder apremiar a la naturaleza oponiéndole de manera general el rechazo de lo prohibido. Limitando en sí mismo el impulso a la violencia, pensó limitarlo al mismo tiempo en el orden real. Pero, cuando se daba cuenta de lo ineficaz que es la barrera que imponía a la violencia, los límites que había entendido observar él mismo perdían su sentido; sus impulsos contenidos se desencadenaban, a partir de ese momento mataba libremente, dejaba de moderar su exuberancia sexual y no temía ya hacer en público y de manera desenfrenada todo lo que hasta entonces sólo hacía discretamente. Mientras el cuerpo del rey era presa de una agresiva descomposición, la sociedad entera estaba en poder de la violencia. Una barrera que se había mostrado impotente para proteger la vida del rey ante la virulencia de la muerte no podía oponerse eficazmente a los excesos que continuamente ponen en peligro el orden social.

Ningún límite bien definido organiza esos «sacrilegios mayores» a los cuales la muerte del rey da libre curso. Sin embargo, el retorno del difunto a la limpieza del esqueleto pone un término temporal a esa irrupción informe de la licencia. Incluso en este caso desfavorable, la transgresión no tiene nada que ver con la libertad primera de la vida animal; más bien abre un acceso a un más allá de los límites observados ordinariamente, pero, esos límites, ella los preserva. La transgresión excede sin destruirlo un mundo profano, del cual es complemento.

La sociedad humana no es solamente el mundo del trabajo. Esa sociedad la componen simultáneamente —o sucesivamente— el mundo profano y el mundo sagrado, que son sus dos formas complementarias. El mundo profano es el de las prohibiciones. El mundo sagrado se abre a unas transgresiones limitadas. Es el mundo de la fiesta, de los recuerdos y de los dioses.

Esta manera de ver las cosas es difícil; en el sentido de que sagrado designa a la vez ambos contrarios. Fundamentalmente es sagrado lo que es objeto de una prohibición. La prohibición, al señalar negativamente la cosa sagrada, no solamente tiene poder para producirnos —en el plano de la religión— un sentimiento de pavor y de temblor. En el límite, ese sentimiento se transforma en devoción; se convierte en adoración. Los dioses, que encarnan lo sagrado, hacen temblar a quienes los veneran; pero no por ello dejan de venerarlos. Los hombres están sometidos a la vez a dos impulsos: uno de terror, que produce un movimiento de rechazo, y otro de atracción, que gobierna un respeto hecho de fascinación. La prohibición y la transgresión responden a esos dos movimientos contradictorios: la prohibición rechaza la transgresión, y la fascinación la introduce.

Lo prohibido, el tabú, sólo se oponen a lo divino en un sentido; pero lo divino es el aspecto fascinante de lo prohibido: es la prohibición transfigurada. La mitología compone —y a veces entremezcla— sus temas a partir de estos datos.

Sólo el aspecto económico de estas oposiciones permite introducir una distinción clara y evidente entre ambos aspectos. La prohibición responde al trabajo, y el trabajo a la producción. Durante el tiempo profano del trabajo, la sociedad acumula recursos y el consumo se reduce a la cantidad que requiere la producción. Por excelencia, el tiempo sagrado es la fiesta. La fiesta no significa necesariamente, como la que sigue a la muerte de un rey a la que me he referido, un levantamiento en masa de las prohibiciones; ahora bien, en tiempos de fiesta, lo que está habitualmente prohibido puede ser permitido, o incluso exigido, en toda ocasión. Hay entre el tiempo ordinario y la fiesta una subversión de los valores cuyo sentido subrayó Caillois.[[5]](#nota5) Desde una consideración económica, la fiesta consume en su prodigalidad sin medida los recursos acumulados durante el tiempo del trabajo. Se trata en este caso de una oposición tajante. No podemos decir de entrada que la transgresión sea, más que lo prohibido, el fundamento de la religión. Pero la dilapidación funda la fiesta; la fiesta es el punto culminante de la actividad religiosa. Acumular y gastar son las dos fases de las que se compone esta actividad. Si partimos de este punto de vista, la religión compone un movimiento de danza en el que un paso atrás prepara el nuevo salto adelante.

Es esencial para el hombre rechazar la violencia del impulso natural; pero ese rechazo no significa ruptura, antes al contrario, anuncia un acuerdo más profundo. Este acuerdo reserva para un segundo término el sentimiento que fundamentaba el desacuerdo. Y este sentimiento se mantiene tan bien, que el movimiento que arrastra el acuerdo siempre es vertiginoso. La náusea, y luego la superación de la náusea que sigue al vértigo: éstas son las fases de la danza paradójica ordenada por las actitudes religiosas.

En conjunto, a pesar de la complejidad del movimiento, su sentido aparece con toda evidencia: la religión ordena esencialmente la transgresión de las prohibiciones.

Pero la confusión es introducida, y mantenida, por los sentimientos de pavor, sin los cuales el fondo de la religión es inconcebible. En cada momento el paso atrás que prepara el nuevo salto adelante es dado como la esencia de la religión. Este punto de vista es evidentemente incompleto, y sería fácil acabar con el malentendido si la inversión profunda, que siempre encaja con las intenciones del mundo racional o práctico, sólo sirviese de base para un nuevo salto adelante engañador, que tiene lugar en la interioridad. En las religiones universales, del tipo del cristianismo y del budismo, el pavor y la náusea preludian las escapadas de una vida ardiente espiritual. Ahora bien, esta vida espiritual, que se funda en el refuerzo de las prohibiciones primeras, tiene sin embargo el sentido de la fiesta; es la transgresión, no la observación de la ley. En el cristianismo y en el budismo, el éxtasis se funda en la superación del horror. El acuerdo con el exceso que se lleva por delante toda cosa es a veces más agudo en las religiones en las cuales el pavor y la náusea han roído más profundamente el corazón. No hay sentimiento que arroje más profundamente a la exuberancia que el de la nada. Pero de ningún modo la exuberancia es aniquilación: es superación de la actitud aterrorizada, es transgresión. Si quiero precisar lo más alto que la transgresión designa, mejor que dar ejemplos sencillos, presentaré la exuberancia cristiana o budista, que indican su culminación. Pero antes debo hablar de las formas de transgresión menos complejas. Debo hablar de la guerra y del sacrificio. Y luego del erotismo de los corazones.

Capítulo XIII

La belleza

### La contradicción fundamental del hombre

Así, a través de los cambios, volvemos a encontrar la oposición entre la plétora del ser que se desgarra y se pierde en la continuidad, y la voluntad de duración del individuo aislado. Si llega a faltar la posibilidad de la transgresión, surge entonces la profanación. La vía de la degradación, en la que el erotismo es arrojado al vertedero, es preferible a la neutralidad que tendría una actividad sexual conforme a la razón, que ya no desgarrase nada. Si la prohibición deja de participar, si ya no creemos en lo prohibido, la transgresión es imposible, pero un sentimiento de transgresión se mantiene, de hacer falta, en la aberración. Ese sentimiento no se fundamenta en una realidad perceptible. Sin remontarnos al inevitable desgarro para el ser destinado a la muerte por la discontinuidad, ¿cómo captaríamos la verdad de que sólo la violencia, una violencia insensata, que quiebre los límites de un mundo reductible a la razón, nos abre a la continuidad?

Estos límites los definimos de todas las maneras: partiendo de la prohibición, de Dios, o incluso de la degradación. Y siempre, una vez definidos sus límites, salimos de ellos. Dos cosas son inevitables: no podemos evitar morir, y no podemos evitar tampoco «salir de los límites». Morir y salir de los límites son por lo demás una única cosa.

Pero, saliendo de los límites, o muriendo, nos esforzamos en escapar del pavor que la muerte produce, y que también la visión de una continuidad más allá de esos límites puede dar.[[1]](#nota1_12)

Cuando se quiebran los límites, prestamos, si hace falta, la forma de un objeto. Nos esforzamos en considerarla un objeto. Con nuestras solas fuerzas, sólo obligados, en los estertores de la muerte, llegamos hasta el extremo. Y siempre buscamos el modo de engañarnos, nos esforzamos en acceder a la perspectiva de la continuidad que supone el límite franqueado, sin salir de los límites de esta vida discontinua. Queremos acceder al más allá sin tomar una decisión, manteniéndonos prudentemente más acá. No podemos concebir nada, imaginar nada, como no sea en los límites de nuestra vida, más allá de los cuales nos parece que todo se borra. Más allá de la muerte, en efecto, comienza lo inconcebible, que de ordinario no tenemos el valor de afrontar. Y, sin embargo, lo inconcebible es la expresión de nuestra impotencia. Lo sabemos, la muerte no borra nada, deja intacta la totalidad del ser, pero no podemos concebir la continuidad del ser en su conjunto a partir de nuestra muerte, a partir de lo que muere en nosotros. De ese ser que muere en nosotros, no aceptamos sus límites.

Esos límites queremos franquearlos a cualquier precio; pero al mismo tiempo habríamos querido excederlos y mantenerlos.

En el momento de dar el paso, el deseo nos arroja fuera de nosotros; ya no podemos más, y el movimiento que nos lleva exigiría que nosotros nos quebrásemos. Pero, puesto que el objeto del deseo nos desborda, nos liga a la vida desbordada por el deseo. ¡Qué dulce es quedarse en el deseo de exceder, sin llegar hasta el extremo, sin dar el paso! ¡Qué dulce es quedarse largamente ante el objeto de ese deseo, manteniéndonos en vida en el deseo, en lugar de morir yendo hasta el extremo, cediendo al exceso de violencia del deseo!

Sabemos que la posesión de ese objeto que nos quema es imposible. Una de dos: o bien el deseo nos consumirá, o bien su objeto dejará de quemarnos. No lo poseemos más que con una condición: la de que, poco a poco, se aplaque el deseo que nos produce. ¡Pero antes la muerte del deseo que nuestra propia muerte! Nosotros nos satisfacemos con una ilusión. La posesión de su objeto nos dará sin que muramos el sentimiento de llegar al extremo de nuestro deseo. No solamente renunciamos a morir: anexamos el objeto al deseo, cuando en verdad el deseo era de morir; anexamos el objeto a nuestra vida duradera. Enriquecemos nuestra vida en lugar de perderla.

En la posesión se acentúa el aspecto objetivo de lo que nos había llevado a salir de nuestros límites.[[2]](#nota2_8) El objeto que la prostitución designa para el deseo (en sí, la prostitución no es otra cosa que el hecho de ofrecer al deseo), pero que nos oculta en la degradación (si la baja prostitución hace de él una basura), se ofrece para ser poseído como un bello objeto. La belleza es su sentido. Constituye su valor. En efecto, la belleza es, en el objeto, lo que lo designa para el deseo. Esto es así en particular si el deseo, en el objeto, apunta menos a la respuesta inmediata (a la posibilidad de exceder nuestros límites) que la larga y tranquila posesión.

### La oposición en la belleza entre la pureza y la mancha

Al hablar de la belleza de una mujer, evitaré hablar de la belleza en general.[[3]](#nota3_7) Sólo quiero comprender y limitar el papel de la belleza en el erotismo. En rigor, es posible admitir de manera elemental que, en la vida sexual de los pájaros, sus plumajes multicolores y sus cantos desempeñan una función precisa.

No hablaré de lo que significa la belleza de esos plumajes o de esos cantos. No quiero entrar a discutirla; y, del mismo modo, admitiré que unos animales son más o menos bellos según la respuesta que den al ideal de la forma correspondiente a su especie. Pero no por ello la belleza es menos subjetiva; varía según cuál sea la inclinación de quienes la aprecian. En ciertos casos, podemos creer que unos animales la aprecian como nosotros, pero la suposición es arriesgada. Sólo tomo nota del hecho de que, en la apreciación de la belleza humana, debe entrar en juego la respuesta dada al ideal de la especie. Ese ideal varía, pero se da en un tema físico susceptible de variaciones, entre las cuales algunas son muy poco agraciadas. El margen de interpretación personal no es tan grande. Sea como fuere, debía tomar nota de un elemento muy simple, que entra en juego tanto en la apreciación que hace un hombre de la belleza animal como de la humana. (La juventud se añade en principio a ese elemento primero).

Llego así a otro elemento que, por ser menos claro, no entra menos en juego en el reconocimiento de la belleza de un hombre o de una mujer. En general a un hombre o a una mujer se les juzga en la medida en que sus formas se alejan de la animalidad.

La cuestión es difícil y, en ella, todo se enmaraña. Renuncio a examinarla con detalle. Me limitaré a mostrar que la cuestión merece ser planteada. La aversión de lo que, en un ser humano, recuerda la forma animal, es cierta. En particular, el aspecto del antropoide es odioso. El valor erótico de las formas femeninas está vinculado, me parece, a la disipación de esa pesadez natural que recuerda el uso material de los miembros y la necesidad de una osamenta; cuanto más irreales son las formas, menos claramente están sujetas a la verdad animal, a la verdad fisiológica del cuerpo humano, y mejor responden a la imagen bastante extendida de la mujer deseable. Más adelante hablaré del sistema piloso, cuyo sentido en la especie humana es singular.

De lo que he dicho, me parece necesario tomar nota de una verdad indudable. Pero la verdad contraria, que sólo se impone en un lugar segundo, no está menos garantizada. La imagen de la mujer deseable, la primera en aparecer, sería insulsa —no provocaría el deseo— si no anunciase, o no revelase, al mismo tiempo, un aspecto animal secreto, más gravemente sugestivo. La belleza de la mujer deseable anuncia sus vergüenzas; justamente, sus partes pilosas, sus partes animales. El instinto inscribe en nosotros el deseo de esas partes. Pero, más allá del instinto sexual, el deseo erótico responde a otros componentes. La belleza negadora de la animalidad, que despierta el deseo, lleva, en la exasperación del deseo, a la exaltación de las partes animales.

El sentido último del erotismo es la muerte. Hay, en la búsqueda de la belleza, al mismo tiempo que un esfuerzo para acceder, más allá de una ruptura, a la continuidad, un esfuerzo para escapar a ella.

Ese esfuerzo ambiguo nunca deja de serlo.

Pero su ambigüedad resume y reproduce el movimiento del erotismo.

La multiplicación altera un estado de simplicidad del ser; un exceso derrumba los límites y lleva de alguna manera al desbordamiento.

Siempre se da un límite con el cual el ser concuerda. El identifica ese límite con lo que es. Es presa del horror cuando piensa que ese límite puede dejar de ser. Pero nos equivocamos tomándonos en serio el límite y el acuerdo que el ser le da. El límite sólo se da para ser excedido. El miedo (el horror) no indica la verdadera decisión. Al contrario, de rebote, incita a franquear los límites.

Si lo experimentamos, ya sabemos que se trata entonces de responder a la voluntad inscrita en nosotros de exceder los límites. Queremos excederlos, y el horror experimentado significa el exceso al cual debemos llegar; al cual, si no hubiese el horror previo, no habríamos podido llegar.

Si la belleza, cuyo logro es un rechazo de la animalidad, es apasionadamente deseada, es que en ella la posesión introduce la mancha de lo animal. Es deseada para ensuciarla. No por ella misma, sino por la alegría que se saborea en la certeza de profanarla.

En el sacrificio, la víctima era elegida de tal manera que su perfección acabase de tornar sensible la brutalidad de la muerte. La belleza humana, en la unión de los cuerpos, introduce la oposición entre la humanidad más pura y la animalidad repelente de los órganos. De esa paradoja de la suciedad que en el erotismo está en oposición a la belleza, los Cuadernos de Leonardo da Vinci dan esta expresión sorprendente: «El acto de apareamiento y los miembros de los que se sirve son de una fealdad tal, que si no hubiese la belleza de las caras, los adornos de los participantes y el arrebato desenfrenado, la naturaleza perdería la especie humana». Leonardo no ve que el atractivo de una cara bella o de un vestido bello actúa en la medida en que esa cara bella anuncia lo que el vestido disimula. De lo que se trata es de profanar esa cara, su belleza. De profanarla primero revelando las partes secretas de una mujer; y luego colocando ahí el órgano viril. Nadie duda de la fealdad del acto sexual. Del mismo modo que la muerte en sacrificio, la fealdad del apareamiento hace entrar en la angustia. Pero cuanto mayor sea la angustia —en la medida de la fuerza que tengan los partenaires—, más fuerte será la conciencia de estar excediendo los límites, conciencia decidida por un éxtasis de alegría. Que situaciones y costumbres varíen según los gustos, no puede hacer que, de manera general, la belleza (la humanidad) de una mujer no concurra a hacer sensible —y chocante— la animalidad del acto sexual. Nada más deprimente, para un hombre, que la fealdad de una mujer, sobre la cual la fealdad de los órganos o del acto no se destaca. La belleza es importante en primer lugar por el hecho de que la fealdad no puede ser mancillada, y que la esencia del erotismo es la fealdad. La humanidad significativa de la prohibición es transgredida en el erotismo. Es transgredida, profanada, mancillada. Cuanto mayor es la belleza, más profunda es la mancha.

Las posibilidades son tan numerosas, tan escurridizas, que el cuadro de los diversos aspectos decepciona. De la una a la otra, son inevitables repeticiones y contradicciones. Pero el impulso, una vez comprendido, no deja nada oscuro.

Siempre se trata de una oposición donde vuelve a encontrarse el paso de la compresión a la explosión. Los caminos cambian, la violencia es la misma, e inspira a la vez horror y atracción. La humanidad degradada tiene el mismo sentido que la animalidad; la profanación tiene el mismo sentido que la transgresión.

A propósito de la belleza, he hablado de profanación. Tanto como eso, hubiera podido hablar de transgresión, puesto que la animalidad, en relación con nosotros, tiene el sentido de la transgresión, pues el animal ignora la prohibición.

Pero el sentimiento de estar profanando nos es más inmediatamente inteligible.

No he podido, sin contradecirme y sin repetirme, describir un conjunto de situaciones eróticas que, por lo demás, de hecho están más cercanas las unas a las otras de lo que podría hacer pensar una idea preconcebida por distinguirlas.

Debía distinguirlas para conseguir que fuese evidente, a través de las vicisitudes, lo que está en juego. Pero no hay ninguna forma donde no pueda aparecer un aspecto de la otra. El matrimonio está abierto a todas las formas del erotismo. La animalidad se mezcla con la degradación, y el objeto del deseo puede destacarse, en la orgía, con una precisión que nos deja estupefactos.

Del mismo modo, la necesidad de hacer que sea perceptible una verdad primera borra otra verdad, la de la conciliación,[[4]](#nota4_5) sin la cual el erotismo no existiría.

Debía insistir sobre la alteración que imprimí al movimiento inicial. En sus vicisitudes, el erotismo se aleja en apariencia de su esencia, que lo vincula a la nostalgia de la continuidad perdida. La vida humana no puede seguir sin temblar —sin hacer trampas— el movimiento que la arrastra hacia la muerte. La he representado haciendo trampas —zigzagueando— en los caminos de los que he hablado.