

HISTORIA DE LA SEXUALIDAD. I

LA VOLUNTAD DE SABER

por

MICHEL FOUCAULT



ÍNDICE

I. NOSOTROS, LOS VICTORIANOS	7
II. LA HIPÓTESIS REPRESIVA	23
1. <i>La incitación a los discursos</i>	25
2. <i>La implantación perversa</i>	48
III. SCIENTIA SEXUALIS	65
IV. EL DISPOSITIVO DE SEXUALIDAD	93
1. <i>La apuesta</i>	99
2. <i>Método</i>	112
3. <i>Dominio</i>	126
4. <i>Periodización</i>	140
V. DERECHO DE MUERTE Y PODER SOBRE LA VIDA	161

**V. DERECHO DE MUERTE Y PODER
SOBRE LA VIDA**

Durante mucho tiempo, uno de los privilegios característicos del poder soberano fue el derecho de vida y muerte. Sin duda derivaba formalmente de la vieja *patria potestas* que daba al padre de familia romano el derecho de “disponer” de la vida de sus hijos como de la de sus esclavos; la había “dado”, podía quitarla. El derecho de vida y muerte tal como se formula en los teóricos clásicos ya es una forma considerablemente atenuada. Desde el soberano hasta sus súbditos, ya no se concibe que tal privilegio se ejerza en lo absoluto e incondicionalmente, sino en los únicos casos en que el soberano se encuentra expuesto en su existencia misma: una especie de derecho de réplica. ¿Está amenazado por sus enemigos exteriores, que quieren derribarlo o discutir sus derechos? Puede entonces hacer la guerra legítimamente y pedir a sus súbditos que tomen parte en la defensa del Estado; sin “proponerse directamente su muerte”, es lícito para él “exponer sus vidas”: en este sentido ejerce sobre ellos un derecho “indirecto” de vida y muerte.¹ Pero si es uno de sus súbditos el que se levanta contra él, entonces el soberano puede ejercer sobre su vida un poder directo: a título de castigo, lo matará. Así entendido, el derecho de vida y muerte ya no es un privilegio absoluto: está condicionado por la defensa del soberano y su propia supervivencia. ¿Hay que considerarlo, como Hobbes, una trasposición al prin-

¹ S. Pufendorf, *Le droit de la nature* (trad. franc. de 1734), p. 445.

cipe del derecho de cada cual a defender su vida al precio de la muerte de otros? ¿O hay que ver ahí un derecho específico que aparece con la formación de ese nuevo ser jurídico: el soberano? ² De todos modos, el derecho de vida y muerte, tanto en esa forma moderna, relativa y limitada, como en su antigua forma absoluta, es un derecho disimétrico. El soberano no ejerce su derecho sobre la vida sino poniendo en acción su derecho de matar, o reteniéndolo; no indica su poder sobre la vida sino en virtud de la muerte que puede exigir. El derecho que se formula como “de vida y muerte” es en realidad el derecho de *hacer* morir o de *dejar* vivir. Después de todo, era simbolizado por la espada. Y quizá haya que referir esa forma jurídica a un tipo histórico de sociedad en donde el poder se ejercía esencialmente como instancia de deducción, mecanismo de sustracción, derecho de apropiarse de una parte de las riquezas, extorsión de productos, de bienes, de servicios, de trabajo y de sangre, impuesto a los súbditos. El poder era ante todo derecho de captación: de las cosas, del tiempo, los cuerpos y finalmente la vida; culminaba en el privilegio de apoderarse de ésta para suprimirla.

Ahora bien, el Occidente conoció desde la edad clásica una profundísima transformación de esos mecanismos de poder. Las “deducciones” ya no son la forma mayor, sino sólo una pieza entre

² “Así como un cuerpo compuesto puede tener cualidades que no se encuentran en ninguno de los cuerpos simples de la mezcla que lo forma, así también un cuerpo moral puede tener, en virtud de la unión misma de las personas que lo componen, ciertos derechos que no revestían formalmente a ninguno de los particulares y cuyo ejercicio sólo corresponde a los conductores.” Pufendorf, *loc. cit.*, p. 452.

otras que poseen funciones de incitación, de reforzamiento, de control, de vigilancia, de aumento y organización de las fuerzas que somete: un poder destinado a producir fuerzas, a hacerlas crecer y ordenarlas más que a obstaculizarlas, doblegarlas o destruirlas. A partir de entonces el derecho de muerte tendió a desplazarse o al menos a apoyarse en las exigencias de un poder que administra la vida, y a conformarse a lo que reclaman dichas exigencias. Esa muerte, que se fundaba en el derecho del soberano a defenderse o a exigir ser defendido, apareció como el simple envés del derecho que posee el cuerpo social de asegurar su vida, mantenerla y desarrollarla. Sin embargo, nunca las guerras fueron tan sangrientas como a partir del siglo XIX e, incluso salvando las distancias, nunca hasta entonces los regímenes habían practicado sobre sus propias poblaciones holocaustos semejantes. Pero ese formidable poder de muerte —y esto quizá sea lo que le da una parte de su fuerza y del cinismo con que ha llevado tan lejos sus propios límites— parece ahora como el complemento de un poder que se ejerce positivamente sobre la vida, que procura administrarla, aumentarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales. Las guerras ya no se hacen en nombre del soberano al que hay que defender; se hacen en nombre de la existencia de todos; se educa a poblaciones enteras para que se maten mutuamente en nombre de la necesidad que tienen de vivir. Las matanzas han llegado a ser vitales. Fue en tanto que gerentes de la vida y la supervivencia, de los cuerpos y la raza, como tantos regímenes pudieron hacer tantas guerras, haciendo matar a tantos hombres. Y

por un giro que permite cerrar el círculo, mientras más ha llevado a las guerras a la destrucción exhaustiva su tecnología, tanto más, en efecto, la decisión que las abre y la que viene a concluir las responden a la cuestión desnuda de la supervivencia. Hoy la situación atómica se encuentra en la desembocadura de ese proceso: el poder de exponer a una población a una muerte general es el envés del poder de garantizar a otra su existencia. El principio de poder matar para poder vivir, que sostenía la táctica de los combates, se ha vuelto principio de estrategia entre Estados; pero la existencia de guerras ya no es aquella, jurídica, de la soberanía, sino la puramente biológica de una población. Si el genocidio es por cierto el sueño de los poderes modernos, ello no se debe a un retorno, hoy, del viejo derecho de matar; se debe a que el poder reside y ejerce en el nivel de la vida, de la especie, de la raza y de los fenómenos masivos de población.

En otro nivel, yo habría podido tomar el ejemplo de la pena de muerte. Junto con la guerra, fue mucho tiempo la otra forma del derecho de espada; constituía la respuesta del soberano a quien atacaba su voluntad, su ley, su persona. Los que mueren en el cadalso escasean cada vez más, a la inversa de los que mueren en las guerras. Pero es por las mismas razones por lo que éstos son más numerosos y aquéllos más escasos. Desde que el poder asumió como función administrar la vida, no fue el nacimiento de sentimientos humanitarios lo que hizo cada vez más difícil la aplicación de la pena de muerte, sino la razón de ser del poder y la lógica de su ejercicio. ¿Cómo puede un poder ejercer en el acto de matar sus más altas

prerrogativas, si su papel mayor es asegurar, reforzar, sostener, multiplicar la vida y ponerla en orden? Para semejante poder la ejecución capital es a la vez el límite, el escándalo y la contradicción. De ahí el hecho de que no se pudo mantenerla sino invocando menos la enormidad del crimen que la monstruosidad del criminal, su incorregibilidad, y la salvaguarda de la sociedad. Se mata legítimamente a quienes significan para los demás una especie de peligro biológico.

Podría decirse que el viejo derecho de *hacer morir* o *dejar vivir* fue remplazado por el poder de *hacer vivir* o de *rechazar* hacia la muerte. Quizá se explique así esa descalificación de la muerte señalada por la reciente caída en desuso de los rituales que la acompañaban. El cuidado puesto en esquivar la muerte está ligado menos a una nueva angustia que la tornaría insoportable para nuestras sociedades, que al hecho de que los procedimientos de poder no han dejado de apartarse de ella. En el paso de un mundo a otro, la muerte era el relevo de una soberanía terrestre por otra, singularmente más poderosa; el fasto que la rodeaba era signo del carácter político de la ceremonia. Ahora es en la vida y a lo largo de su desarrollo donde el poder establece su fuerza; la muerte es su límite, el momento que no puede apresar; se torna el punto más secreto de la existencia, el más "privado". No hay que asombrarse si el suicidio —antaoño un crimen, puesto que era una manera de usurpar el derecho de muerte que sólo el soberano, el de aquí abajo o el del más allá, podía ejercer— llegó a ser durante el siglo XIX una de las primeras conductas que entraron en el campo del análisis sociológico; hacía aparecer en

las fronteras y los intersticios del poder que se ejerce sobre la vida, el derecho individual y privado de morir. Esa obstinación en morir, tan extraña y sin embargo tan regular, tan constante en sus manifestaciones, por lo mismo tan poco explicable por particularidades o accidentes individuales, fue una de las primeras perplejidades de una sociedad en la cual el poder político acababa de proponerse como tarea la administración de la vida.

Concretamente, ese poder sobre la vida se desarrolló desde el siglo XVII en dos formas principales; no son antitéticas; más bien constituyen dos polos de desarrollo enlazados por todo un haz intermedio de relaciones. Uno de los polos, al parecer el primero en formarse, fue centrado en el cuerpo como máquina: su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos, todo ello quedó asegurado por procedimientos de poder característicos de las *disciplinas: anatomopolítica del cuerpo humano*. El segundo, formado algo más tarde, hacia mediados del siglo XVIII, fue centrado en el cuerpo-especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar; todos esos problemas los toma a su cargo una serie de intervenciones y *controles reguladores: una biopolítica de la población*. Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los

cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida. El establecimiento, durante la edad clásica, de esa gran tecnología de doble faz —anatómica y biológica, individualizante y especificante, vuelta hacia las realizaciones del cuerpo y atenta a los procesos de la vida— caracteriza un poder cuya más alta función no es ya matar sino invadir la vida enteramente.

La vieja potencia de la muerte, en la cual se simbolizaba el poder soberano, se halla ahora cuidadosamente recubierta por la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida. Desarrollo rápido durante la edad clásica de diversas disciplinas —escuelas, colegios, cuarteles, talleres; aparición también, en el campo de las prácticas políticas y las observaciones económicas, de los problemas de natalidad, longevidad, salud pública, vivienda, migración; explosión, pues, de técnicas diversas y numerosas para obtener la sujeción de los cuerpos y el control de las poblaciones. Se inicia así la era de un “bio-poder”. Las dos direcciones en las cuales se desarrolla todavía aparecían netamente separadas en el siglo XVIII. En la vertiente de la disciplina figuraban instituciones como el ejército y la escuela; reflexiones sobre la táctica, el aprendizaje, la educación, el orden de las sociedades; van desde los análisis propiamente militares del mariscal de Saxe hasta los sueños políticos de Guibert o de Servan. En la vertiente de las regulaciones de población, figura la demografía, la estimación de la relación entre recursos y habitantes, los cuadros de las riquezas y su circulación, de las vidas y su probable duración: los trabajos de Quesnay, Moheau, Süßmilch. La filosofía de los “ideólogos” —como teoría de la

idea, del signo, de la génesis individual de las sensaciones, pero también de la composición social de los intereses, la Ideología como doctrina del aprendizaje, pero también del contrato y la formación regulada del cuerpo social— constituye sin duda el discurso abstracto en el que se buscó coordinar ambas técnicas de poder para construir su teoría general. En realidad, su articulación no se realizará en el nivel de un discurso especulativo sino en la forma de arreglos concretos que constituirán la gran tecnología del poder en el siglo XIX: el dispositivo de sexualidad es uno de ellos, y de los más importantes.

Ese bio-poder fue, a no dudarlo, un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo; éste no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos. Pero exigió más; necesitó el crecimiento de unos y otros, su reforzamiento al mismo tiempo que su utilizabilidad y docilidad; requirió métodos de poder capaces de aumentar las fuerzas, las aptitudes y la vida en general, sin por ello tornarlas más difíciles de dominar; si el desarrollo de los grandes aparatos de Estado, como *instituciones* de poder, aseguraron el mantenimiento de las relaciones de producción, los rudimentos de anatomo y biopolítica, inventados en el siglo XVIII como *técnicas* de poder presentes en todos los niveles del cuerpo social y utilizadas por instituciones muy diversas (la familia, el ejército, la escuela, la policía, la medicina individual o la administración de colectividades), actuaron en el terreno de los procesos económicos, de su desarrollo, de las fuerzas invo-

lucradas en ellos y que los sostienen; operaron también como factores de segregación y jerarquización sociales, incidiendo en las fuerzas respectivas de unos y otros, garantizando relaciones de dominación y efectos de hegemonía; el ajuste entre la acumulación de los hombres y la del capital, la articulación entre el crecimiento de los grupos humanos y la expansión de las fuerzas productivas y la repartición diferencial de la ganancia, en parte fueron posibles gracias al ejercicio del bio-poder en sus formas y procedimientos múltiples. La invasión del cuerpo viviente, su valorización y la gestión distributiva de sus fuerzas fueron en ese momento indispensables.

Es sabido que muchas veces se planteó el problema del papel que pudo tener, en la primerísima formación del capitalismo, una moral ascética; pero lo que sucedió en el siglo XVIII en ciertos países occidentales y que fue ligado por el desarrollo del capitalismo, fue otro fenómeno y quizá de mayor amplitud que esa nueva moral que parecía descalificar el cuerpo; fue nada menos que la entrada de la vida en la historia —quiero decir la entrada de los fenómenos propios de la vida de la especie humana en el orden del saber y del poder—, en el campo de las técnicas políticas. No se trata de pretender que en ese momento se produjo el primer contacto de la vida con la historia. Al contrario, la presión de lo biológico sobre lo histórico, durante milenios, fue extremadamente fuerte; la epidemia y el hambre constituían las dos grandes formas dramáticas de esa relación que permanecía así colocada bajo el signo de la muerte; por un proceso circular, el desarrollo económico y principalmente agrícola del siglo XVIII, el

aumento de la productividad y los recursos más rápido aún que el crecimiento demográfico al que favorecía, permitieron que se aflojaran un poco esas amenazas profundas: la era de los grandes estragos del hambre y la peste —salvo algunas resurgencias— se cerró antes de la Revolución francesa; la muerte dejó, o comenzó a dejar, de hostigar directamente a la vida. Pero al mismo tiempo, el desarrollo de los conocimientos relativos a la vida en general, el mejoramiento de las técnicas agrícolas, las observaciones y las medidas dirigidas a la vida y supervivencia de los hombres, contribuían a ese aflojamiento: un relativo dominio sobre la vida apartaba algunas inminencias de muerte. En el espacio de juego así adquirido, los procedimientos de poder y saber, organizándolo y ampliándolo, toman en cuenta los procesos de la vida y emprenden la tarea de controlarlos y modificarlos. El hombre occidental aprende poco a poco en qué consiste ser una especie viviente en un mundo viviente, tener un cuerpo, condiciones de existencia, probabilidades de vida, salud individual o colectiva, fuerzas que es posible modificar y un espacio donde repartirlas de manera óptima. Por primera vez en la historia, sin duda, lo biológico se refleja en lo político; el hecho de vivir ya no es un basamento inaccesible que sólo emerge de tiempo en tiempo, en el azar de la muerte y su fatalidad; pasa en parte al campo de control del saber y de intervención del poder. Éste ya no tiene que vérselas sólo con sujetos de derecho, sobre los cuales el último poder del poder es la muerte, sino con seres vivos, y el dominio que pueda ejercer sobre ellos deberá colocarse en el nivel de la vida misma; haber to-

mado a su cargo a la vida, más que la amenaza de asesinato, dio al poder su acceso al cuerpo. Si se puede denominar "biohistoria" a las presiones mediante las cuales los movimientos de la vida y los procesos de la historia se interfieren mutuamente, habría que hablar de "biopolítica" para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana; esto no significa que la vida haya sido exhaustivamente integrada a técnicas que la dominen o administren; escapa de ellas sin cesar. Fuera del mundo occidental, el hambre existe, y en una escala más importante que nunca; y los riesgos biológicos corridos por la especie son quizá más grandes, en todo caso más graves, que antes del nacimiento de la microbiología. Pero lo que se podría llamar "umbral de modernidad biológica" de una sociedad se sitúa en el momento en que la especie entra como apuesta del juego en sus propias estrategias políticas. Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente.

Tal transformación tuvo consecuencias considerables. Es inútil insistir aquí en la ruptura que se produjo entonces en el régimen del discurso científico y sobre la manera en que la doble problemática de la vida y del hombre vino a atravesar y redistribuir el orden de la episteme clásica. Si la cuestión del hombre fue planteada —en su especificidad de ser viviente y en su especificidad en relación con los seres vivos—, debe buscar-

se la razón en el nuevo modo de relación entre la historia y la vida: en esa doble posición de la vida que la pone en el exterior de la historia como su entorno biológico y, a la vez, en el interior de la historicidad humana, penetrada por sus técnicas de saber y de poder. Es igualmente inútil insistir sobre la proliferación de las tecnologías políticas, que a partir de allí van a invadir el cuerpo, la salud, las maneras de alimentarse y alojarse, las condiciones de vida, el espacio entero de la existencia.

Otra consecuencia del desarrollo del bio-poder es la creciente importancia adquirida por el juego de la norma a expensas del sistema jurídico de la ley. La ley no puede no estar armada, y su arma por excelencia es la muerte; a quienes la trasgreden responde, al menos a título de último recurso, con esa amenaza absoluta. La ley se refiere siempre a la espada. Pero un poder que tiene como tarea tomar la vida a su cargo necesita mecanismos continuos, reguladores y correctivos. Ya no se trata de hacer jugar la muerte en el campo de la soberanía, sino de distribuir lo viviente en un dominio de valor y de utilidad. Un poder semejante debe calificar, medir, apreciar y jerarquizar, más que manifestarse en su brillo asesino; no tiene que trazar la línea que separa a los súbditos obedientes de los enemigos del soberano; realiza distribuciones en torno a la norma. No quiero decir que la ley se borre ni que las instituciones de justicia tiendan a desaparecer; sino que la ley funciona siempre más como una norma, y que la institución judicial se integra cada vez más en un *continuum* de aparatos (médicos, administrativos, etc.) cuyas funciones son sobre todo reguladoras.

Una sociedad normalizadora fue el efecto histórico de una tecnología de poder centrada en la vida. En relación con las sociedades que hemos conocido hasta el siglo XVIII, hemos entrado en una fase de regresión de lo jurídico; las constituciones escritas en el mundo entero a partir de la Revolución francesa, los códigos redactados y modificados, toda una actividad legislativa permanente y ruidosa no deben engañarnos: son las formas que tornan aceptable un poder esencialmente normalizador.

Y contra este poder aún nuevo en el siglo XIX, las fuerzas que resisten se apoyaron en lo mismo que aquél invadía —es decir, en la vida del hombre en tanto que ser viviente. Desde el siglo pasado, las grandes luchas que ponen en tela de juicio el sistema general de poder ya no se hacen en nombre de un retorno a los antiguos derechos ni en función del sueño milenario de un ciclo de los tiempos y una edad de oro. Ya no se espera más al emperador de los pobres, ni el reino de los últimos días, ni siquiera el restablecimiento de justicias imaginadas como ancestrales; lo que se reivindica y sirve de objetivo, es la vida, entendida como necesidades fundamentales, esencia concreta del hombre, cumplimiento de sus virtualidades, plenitud de lo posible. Poco importa si se trata o no de utopía; tenemos ahí un proceso de lucha muy real; la vida como objeto político fue en cierto modo tomada al pie de la letra y vuelta contra el sistema que pretendía controlarla. La vida, pues, mucho más que el derecho, se volvió entonces la apuesta de las luchas políticas, incluso si éstas se formularon a través de afirmaciones de derecho. El “derecho” a la vida, al cuerpo, a la

salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades; el “derecho”, más allá de todas las opresiones o “alienaciones”, a encontrar lo que uno es y todo lo que uno puede ser, este “derecho” tan incomprensible para el sistema jurídico clásico, fue la réplica política a todos los nuevos procedimientos de poder que, por su parte, tampoco dependen del derecho tradicional de la soberanía.

Sobre ese fondo puede comprenderse la importancia adquirida por el sexo como el “pozo” del juego político. Está en el cruce de dos ejes, a lo largo de los cuales se desarrolló toda la tecnología política de la vida. Por un lado, depende de las disciplinas del cuerpo: adiestramiento, intensificación y distribución de las fuerzas, ajuste y economía de las energías. Por el otro, participa de la regulación de las poblaciones, por todos los efectos globales que induce. Se inserta simultáneamente en ambos registros; da lugar a vigilancias infinitesimales, a controles de todos los instantes, a arreglos espaciales de una meticulosidad extrema, a exámenes médicos o psicológicos indefinidos, a todo un micropoder sobre el cuerpo; pero también da lugar a medidas masivas, a estimaciones estadísticas, a intervenciones que apuntan al cuerpo social entero o a grupos tomados en conjunto. El sexo es, a un tiempo, acceso a la vida del cuerpo y a la vida de la especie. Es utilizado como matriz de las disciplinas y principio de las regulaciones. Por ello, en el siglo XIX, la sexualidad es perseguida hasta en el más ínfimo detalle de las existencias; es acorralada en las conductas, perseguida en los sueños; se la sospecha en las

menores locuras, se la persigue hasta los primeros años de la infancia; pasa a ser la cifra de la individualidad, a la vez lo que permite analizarla y torna posible amaestrarla. Pero también se convierte en tema de operaciones políticas, de intervenciones económicas (mediante incitaciones o frenos a la procreación), de campañas ideológicas de moralización o de responsabilización: se la hace valer como índice de fuerza de una sociedad, revelando así tanto su energía política como su vigor biológico. De uno a otro polo de esta tecnología del sexo se escalona toda una serie de tácticas diversas que en proporciones variadas combinan el objetivo de las disciplinas del cuerpo y el de la regulación de las poblaciones.

De ahí la importancia de las cuatro grandes líneas de ataque a lo largo de las cuales avanzó la política del sexo desde hace dos siglos. Cada una fue una manera de componer las técnicas disciplinarias con los procedimientos reguladores. Las dos primeras se apoyaron en exigencias de regulación —en toda una temática de la especie, de la descendencia, de la salud colectiva— para obtener efectos en el campo de la disciplina; la sexualización del niño se llevó a cabo con la forma de una campaña por la salud de la raza (la sexualidad precoz, desde el siglo XVIII hasta fines del XIX, fue presentada como una amenaza epidémica capaz de comprometer no sólo la futura salud de los adultos sino también el porvenir de la sociedad y de la especie entera); la histerización de las mujeres, que exigió una medicalización minuciosa de su cuerpo y su sexo, se llevó a cabo en nombre de la responsabilidad que les cabría respecto de la salud de sus hijos, de la solidez de la institución familiar y

de la salvación de la sociedad. En cuanto al control de los nacimientos y la psiquiatrización de las perversiones, actuó la relación inversa: aquí la intervención era de naturaleza regularizadora, pero debía apoyarse en la exigencia de disciplinas y adiestramientos individuales. De una manera general, en la unión del “cuerpo” y la “población”, el sexo se convirtió en blanco central para un poder organizado alrededor de la administración de la vida y no de la amenaza de muerte.

Durante mucho tiempo la sangre continuó siendo un elemento importante en los mecanismos del poder, en sus manifestaciones y sus rituales. Para una sociedad en que eran preponderantes los sistemas de alianza, la forma política del soberano, la diferenciación en órdenes y castas, el valor de los linajes, para una sociedad donde el hambre, las epidemias y las violencias hacían inminente la muerte, la sangre constituía uno de los valores esenciales: su precio provenía a la vez de su papel instrumental (poder derramar la sangre), de su funcionamiento en el orden de los signos (poseer determinada sangre, ser de la misma sangre, aceptar arriesgar la sangre), y también de su precariedad (fácil de difundir, sujeta a agotarse, demasiado pronta para mezclarse, rápidamente susceptible de corromperse). Sociedad de sangre —iba a decir de “sanguinidad”: honor de la guerra y miedo de las hambrunas, triunfo de la muerte, soberano con espada, verdugos y suplicios, el poder habla *a través* de la sangre; ésta es una *realidad con función simbólica*. Nosotros, en cambio, estamos en una sociedad del “sexo” o, mejor, de “sexualidad”: los mecanismos del poder se dirigen al cuerpo, a la vida, a lo que la hace proliferar, a

lo que refuerza la especie, su vigor, su capacidad de dominar o su aptitud para ser utilizada. Salud, progenitura, raza, porvenir de la especie, vitalidad del cuerpo social, el poder habla *de* la sexualidad y *a* la sexualidad; no es marca o símbolo, es objeto y blanco. Y lo que determina su importancia es menos su rareza o su precariedad que su insistencia, su presencia insidiosa, el hecho de que en todas partes sea a la vez encendida y temida. El poder la dibuja, la suscita y utiliza como el sentido proliferante que siempre hay que mantener bajo control para que no escape; es un *efecto con valor de sentido*. No quiero decir que la sustitución de la sangre por el sexo resuma por sí sola las transformaciones que marcan el umbral de nuestra modernidad. No es el alma de dos civilizaciones o el principio organizador de dos formas culturales lo que intento expresar; busco las razones por las cuales la sexualidad, lejos de haber sido reprimida en la sociedad contemporánea, es en cambio permanentemente suscitada. Los nuevos procedimientos de poder elaborados durante la edad clásica y puestos en acción en el siglo XIX hicieron pasar a nuestras sociedades de una *simbólica de la sangre* a una *analítica de la sexualidad*. Como se ve, si hay algo que esté del lado de la ley, de la muerte, de la trasgresión, de lo simbólico y de la soberanía, ese algo es la sangre; la sexualidad está del lado de la norma, del saber, de la vida, del sentido, de las disciplinas y las regulaciones.

Sade y los primeros eugenistas son contemporáneos de ese tránsito de la "sanguinidad" a la "sexualidad". Pero mientras los primeros sueños de perfeccionamiento de la especie llevan todo el problema de la sangre a una gestión del sexo muy

coercitiva (arte de determinar los buenos matrimonios, de provocar las fecundidades deseadas, de asegurar la salud y la longevidad de los niños), mientras la nueva idea de raza tiende a borrar las particularidades aristocráticas de la sangre para no retener sino los efectos controlables del sexo, Sade sitúa el análisis exhaustivo del sexo en los mecanismos exasperados del antiguo poder de soberanía y bajo los viejos prestigios de la sangre, enteramente mantenidos; la sangre corre a todo lo largo del placer —sangre del suplicio y del poder absoluto, sangre de la casta que uno respeta en sí y que no obstante hace correr en los rituales mayores del parricidio y el incesto, sangre del pueblo que se derrama a voluntad puesto que la que corre en esas venas ni siquiera es digna de ser nombrada. En Sade el sexo carece de norma, de regla intrínseca que podría formularse a partir de su propia naturaleza; pero está sometido a la ley ilimitada de un poder que no conoce sino la suya propia; si le ocurre imponerse por juego el orden de las progresiones cuidadosamente disciplinadas en jornadas sucesivas, tal ejercicio lo conduce a no ser más que el punto puro de una soberanía única y desnuda: derecho ilimitado de la monstruosidad todopoderosa. La sangre ha reabsorbido al sexo.

En realidad, la analítica de la sexualidad y la simbólica de la sangre bien pueden depender en su principio de dos regímenes de poder muy distintos, de todos modos no se sucedieron (como tampoco esos poderes) sin encabalgamientos, interacciones o ecos. De diferentes maneras, la preocupación por la sangre y la ley obsesionó durante casi dos siglos la gestión de la sexualidad. Dos de

esas interferencias son notables, una a causa de su importancia histórica, la otra a causa de los problemas teóricos que plantea. Desde la segunda mitad del siglo XIX, sucedió que la temática de la sangre fue llamada a vivificar y sostener con todo un espesor histórico el tipo de poder político que se ejerce a través de los dispositivos de sexualidad. El racismo se forma en este punto (el racismo en su forma moderna, estatal, biologizante): toda una política de población, de la familia, del matrimonio, de la educación, de la jerarquización social y de la propiedad, y una larga serie de intervenciones permanentes a nivel del cuerpo, las conductas, la salud y la vida cotidiana recibieron entonces su color y su justificación de la preocupación mítica de proteger la pureza de la sangre y llevar la raza al triunfo. El nazismo fue sin duda la combinación más ingenua y más astuta —y esto por aquello— de las fantasías de la sangre con los paroxismos de un poder disciplinario. Una ordenación eugenésica de la sociedad, con lo que podía llevar consigo de extensión e intensificación de los micropoderes, so capa de una estatización ilimitada, iba acompañada por la exaltación onírica de una sangre superior; ésta implicaba el genocidio sistemático de los otros y el riesgo de exponerse a sí misma a un sacrificio total. Y la historia quiso que la política hitleriana del sexo no haya pasado de una práctica irrisoria mientras que el mito de la sangre se transformaba en la mayor matanza que los hombres puedan recordar por ahora.

En el extremo opuesto, se puede seguir (también a partir de fines del siglo XIX) el esfuerzo teórico para reinscribir la temática de la sexualidad en el

sistema de la ley, del orden simbólico y de la soberanía. Es el honor político del psicoanálisis —o al menos de lo que hubo en él de más coherente— haber sospechado (y esto desde su nacimiento, es decir, desde su línea de ruptura con la neuropsiquiatría de la degeneración) lo que podía haber de irreparablemente proliferante en esos mecanismos de poder que pretendían controlar y administrar lo cotidiano de la sexualidad: de ahí el esfuerzo freudiano (por reacción sin duda contra el gran ascenso contemporáneo del racismo) para poner la ley como principio de la sexualidad —la ley de la alianza, de la consanguinidad prohibida, del Padre-Soberano, en suma para convocar en torno al deseo todo el antiguo orden del poder. A eso debe el psicoanálisis haber estado en oposición teórica y práctica con el fascismo, en cuanto a lo esencial y salvo algunas excepciones. Pero esa posición del psicoanálisis estuvo ligada a una coyuntura histórica precisa. Y nada podría impedir que pensar el orden de lo sexual según la instancia de la ley, la muerte, la sangre y la soberanía —sean cuales fueren las referencias a Sade y a Bataille, sean cuales fueren las prendas de “subversión” que se les pida— no sea en definitiva una “retroversión” histórica. Hay que pensar el dispositivo de sexualidad a partir de las técnicas de poder que le son contemporáneas.

Se me dirá: eso es caer en un historicismo más apresurado que radical; es esquivar, en provecho de fenómenos quizá variables pero frágiles, secundarios y en suma superficiales, la existencia biológicamente sólida de las funciones sexuales; es ha-

blar de la sexualidad como si el sexo no existiese. Y se tendría el derecho de objetarme: “Usted pretende analizar en detalle los procesos merced a los cuales han sido sexualizados el cuerpo de la mujer, la vida de los niños, los vínculos familiares y toda una amplia red de relaciones sociales. Usted quiere describir ese gran ascenso de la preocupación sexual desde el siglo XVIII y el creciente encarnizamiento que pusimos en sospechar la presencia del sexo en todas partes. Admitámoslo; y supongamos que, en efecto, los mecanismos del poder fueron más empleados en suscitar e ‘irritar’ la sexualidad que en reprimirla. Pero así permanece muy cercano a aquello de lo que pensaba, sin duda, haberse separado; en el fondo usted muestra fenómenos de difusión, de anclaje, de fijación de la sexualidad, usted intenta mostrar lo que podría denominarse la organización de ‘zonas erógenas’ en el cuerpo social; bien podría resultar que usted no haya hecho más que trasponer, a la escala de procesos difusos, mecanismos que el psicoanálisis ha localizado con precisión al nivel del individuo. Pero usted elide aquello a partir de lo cual la sexualización pudo realizarse, y que el psicoanálisis, a su vez, no ignora, o sea el sexo. Antes de Freud, buscaban localizar la sexualidad del modo más estricto y apretado: en el sexo, sus funciones de reproducción, sus localizaciones anatómicas inmediatas; se volvían hacia un mínimo biológico —órgano, instinto, finalidad. Pero usted está en una posición simétrica e inversa: para usted sólo quedan efectos sin soporte, ramificaciones privadas de raíz, una sexualidad sin sexo. También aquí, entonces: castración.”

En este punto hay que distinguir dos preguntas. Por un lado: ¿el análisis de la sexualidad como “dispositivo político” implica necesariamente la elisión del cuerpo, de lo anatómico, de lo biológico, de lo funcional? Creo que a esta primera pregunta se puede responder negativamente. En todo caso, el objetivo de la presente investigación es mostrar cómo los dispositivos de poder se articulan directamente en el cuerpo —en cuerpos, funciones, procesos fisiológicos, sensaciones, placeres; lejos de que el cuerpo haya sido borrado, se trata de hacerlo aparecer en un análisis donde lo biológico y lo histórico no se sucederían (como en el evolucionismo de los antiguos sociólogos), sino que se ligarían con arreglo a una complejidad creciente conformada al desarrollo de las tecnologías modernas de poder que toman como blanco suyo la vida. Nada, pues, de una “historia de las mentalidades” que sólo tendría en cuenta los cuerpos según el modo de percibirlos y de darles sentido y valor, sino, en cambio, una “historia de los cuerpos” y de la manera en que se invadió lo que tienen de más material y viviente.

Otra pregunta, distinta de la primera: esa materialidad a la que se alude ¿no es acaso la del sexo, y no constituye una paradoja querer hacer una historia de la sexualidad a nivel de los cuerpos sin tratar para nada del sexo? Después de todo, el poder que se ejerce a través de la sexualidad ¿no se dirige acaso, específicamente, a ese elemento de lo real que es el “sexo” —el sexo en general? Puede admitirse que la sexualidad no sea, respecto del poder, un dominio exterior en el que éste se impondría, sino, por el contrario, efecto e instrumento de sus arreglos o maniobras. Pero ¿el

sexo no es acaso, respecto del poder, lo "otro", mientras que es para la sexualidad el foco en torno al cual distribuye ésta sus efectos? Pero, justamente, es esa idea *del* sexo la que no se puede admitir sin examen. ¿El "sexo", en la realidad, es el anclaje que soporta las manifestaciones de la "sexualidad", o bien una idea compleja, históricamente formada en el interior del dispositivo de sexualidad? Se podría mostrar, en todo caso, cómo esa idea "del sexo" se formó a través de las diferentes estrategias de poder y qué papel definido desempeñó en ellas.

A lo largo de las líneas en que se desarrolló el dispositivo de sexualidad desde el siglo XIX, vemos elaborarse la idea de que existe algo más que los cuerpos, los órganos, las localizaciones somáticas, las funciones, los sistemas anatomofisiológicos, las sensaciones, los placeres; algo más y algo diferente, algo dotado de propiedades intrínsecas y leyes propias: el "sexo". Así, en el proceso de histerización de la mujer, el "sexo" fue definido de tres maneras: como lo que es común al hombre y la mujer; o como lo que pertenece por excelencia al hombre y falta por lo tanto a la mujer; pero también como lo que constituye por sí solo el cuerpo de la mujer, orientándolo por entero a las funciones de reproducción y perturbándolo sin cesar en virtud de los efectos de esas mismas funciones; en esta estrategia, la historia es interpretada como el juego del sexo en tanto que es lo "uno" y lo "otro", todo y parte, principio y carencia. En la sexualización de la infancia, se elabora la idea de un sexo presente (anatómicamente) y ausente (fisiológicamente), presente también si se considera su actividad y deficiente si se atiende

a su finalidad reproductora; o asimismo actual en sus manifestaciones pero escondido en sus efectos, que sólo más tarde aparecerán en su gravedad patológica; y en el adulto, si el sexo del niño sigue presente, lo hace en la forma de una causalidad secreta que tiende a anular el sexo del adulto (fue uno de los dogmas de la medicina de los siglos XVIII y XIX suponer que la precocidad del sexo provoca luego esterilidad, impotencia, frigidez, incapacidad de experimentar placer, anestesia de los sentidos); al sexualizar la infancia se constituyó la idea de un sexo marcado por el juego esencial de la presencia y la ausencia, de lo oculto y lo manifiesto; la masturbación, con los efectos que se le prestaban, revelaría de modo privilegiado ese juego de la presencia y la ausencia, de lo manifiesto y lo oculto. En la psiquiatrización de las perversiones, el sexo fue referido a funciones biológicas y a un aparato anatomofisiológico que le da su "sentido", es decir, su finalidad; pero también fue referido a un instinto que, a través de su propio desarrollo y según los objetos a los que puede apegarse, torna posible la aparición de conductas perversas e inteligible su génesis; así el "sexo" es definido mediante un entrelazamiento de función e instinto, de finalidad y significación; y en esta forma, en parte alguna se manifiesta mejor que en la perversión-modelo, ese "fetichismo" que, al menos desde 1877, sirvió de hilo conductor para el análisis de todas las demás desviaciones, pues en él se leía claramente la fijación del instinto a un objeto con arreglo a la manera de la adherencia histórica y de la inadecuación biológica. Por último, en la socialización de las conductas procreadoras, el "sexo" es descrito como

atrapado entre una ley de realidad (cuya forma más inmediata y más abrupta es la necesidad económica) y una economía de placer que siempre trata de esquivarla, cuando no la ignora; el más célebre de los "fraudes", el *coitus interruptus*, representa el punto donde la instancia de lo real obliga a poner un término al placer y donde el placer logra realizarse a pesar de la economía prescrita por lo real. Como se ve, en esas diferentes estrategias la idea "del sexo" es erigida por el dispositivo de sexualidad; y en las cuatro grandes formas: la histeria, el onanismo, el fetichismo y el coito interrumpido, hace aparecer al sexo como sometido al juego del todo y la parte, del principio y la carencia, de la ausencia y la presencia, del exceso y la deficiencia, de la función y el instinto, de la finalidad y el sentido, de la realidad y el placer. Así se formó poco a poco el armazón de una teoría general del sexo.

Ahora bien, la teoría así engendrada ejerció en el dispositivo de sexualidad cierto número de funciones que la tornaron indispensable. Sobre todo tres fueron importantes. En primer lugar, la noción de "sexo" permitió agrupar en una unidad artificial elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones, placeres, y permitió el funcionamiento como principio causal de esa misma unidad ficticia; como principio causal, pero también como sentido omnipresente, secreto a descubrir en todas partes: el sexo, pues, pudo funcionar como significante único y como significado universal. Además, al darse unitariamente como anatomía y como carencia, como función y como latencia, como instinto y como sentido, pudo trazar la línea de contacto entre un saber de la sexua-

lidad humana y las ciencias biológicas de la reproducción; así el primero, sin tomar realmente nada de las segundas —salvo algunas analogías inciertas y algunos conceptos trasplantados—, recibió por privilegio de vecindad una garantía de cuasi-cientificidad; pero, por esa misma vecindad, ciertos contenidos de la biología y la fisiología pudieron servir de principio de normalidad para la sexualidad humana. Finalmente, la noción de sexo aseguró un vuelco esencial; permitió invertir la representación de las relaciones del poder con la sexualidad, y hacer que ésta aparezca no en su relación esencial y positiva con el poder, sino como anclada en una instancia específica e irreducible que el poder intenta dominar como puede; así, la idea “del sexo” permite esquivar lo que hace el “poder” del poder; permite no pensarlo sino como ley y prohibición. El sexo, esa instancia que parece dominarnos y ese secreto que nos parece subyacente en todo lo que somos, ese punto que nos fascina por el poder que manifiesta y el sentido que esconde, al que pedimos que nos revele lo que somos y nos libere de lo que nos define, el sexo, fuera de duda, no es sino un punto ideal vuelto necesario por el dispositivo de sexualidad y su funcionamiento. No hay que imaginar una instancia autónoma del sexo que produjese secundariamente los múltiples efectos de la sexualidad a lo largo de su superficie de contacto con el poder. El sexo, por el contrario, es el elemento más especulativo, más ideal y también más interior en un dispositivo de sexualidad que el poder organiza en su apoderamiento de los cuerpos, su maternidad, sus fuerzas, sus energías, sus sensaciones y sus placeres.

Se podría añadir que “el sexo” desempeña otra

función aún, que atraviesa a las primeras y las sostiene. Papel más práctico que teórico esta vez. En efecto, es por el sexo, punto imaginario fijado por el dispositivo de sexualidad, por lo que cada cual debe pasar para acceder a su propia inteligibilidad (puesto que es a la vez el elemento encubierto y el principio productor de sentido), a la totalidad de su cuerpo (puesto que es una parte real y amenazada de ese cuerpo y constituye simbólicamente el todo), a su identidad (puesto que une a la fuerza de una pulsión la singularidad de una historia). Merced a una inversión que sin duda comenzó subrepticamente hace mucho tiempo —ya en la época de la pastoral cristiana de la carne— hemos llegado ahora a pedir nuestra inteligibilidad a lo que durante tantos siglos fue considerado locura, la plenitud de nuestro cuerpo a lo que mucho tiempo fue su estigma y su herida, nuestra identidad a lo que se percibía como oscuro empuje sin nombre. De ahí la importancia que le prestamos, el reverencial temor con que lo rodeamos, la aplicación que ponemos en conocerlo. De ahí el hecho de que, a escala de los siglos, haya llegado a ser más importante que nuestra alma, más importante que nuestra vida; y de ahí que todos los enigmas del mundo nos parezcan tan ligeros comparados con ese secreto, minúsculo en cada uno de nosotros, pero cuya densidad lo torna más grave que cualesquiera otros. El pacto fáustico cuya tentación inscribió en nosotros el dispositivo de sexualidad es, de ahora en adelante, éste: intercambiar la vida toda entera contra el sexo mismo, contra la verdad y soberanía del sexo. El sexo bien vale la muerte. Es en este sentido, estrictamente histórico, como hoy el sexo está atrave-

sado por el instinto de muerte. Cuando Occidente, hace ya mucho, descubrió el amor, le acordó suficiente precio como para tornar aceptable la muerte; hoy, el sexo pretende esa equivalencia, la más elevada de todas. Y mientras que el dispositivo de sexualidad permite a las técnicas de poder la invasión de la vida, el punto ficticio del sexo, establecido por el mismo dispositivo, ejerce sobre todos bastante fascinación como para que aceptemos oír cómo gruñe allí la muerte.

Al crear ese elemento imaginario que es “el sexo”, el dispositivo de sexualidad suscitó uno de sus más esenciales principios internos de funcionamiento: el deseo del sexo —deseo de tenerlo, deseo de acceder a él, de descubrirlo, de liberarlo, de articularlo como discurso, de formularlo como verdad. Constituyó al “sexo” mismo como deseable. Y esa deseabilidad del sexo nos fija a cada uno de nosotros a la orden de conocerlo, de sacar a la luz su ley y su poder; esa deseabilidad nos hace creer que afirmamos contra todo poder los derechos de nuestro sexo, cuando que en realidad nos ata al dispositivo de sexualidad que ha hecho subir desde el fondo de nosotros mismos, como un espejismo en el que creemos reconocernos, el brillo negro del sexo.

“Todo es sexo —decía Kate, en *La serpiente emplumada*—, todo es sexo. Qué bello puede ser el sexo cuando el hombre lo conserva poderoso y sagrado, cuando llena el mundo. Es como el sol que te inunda, te penetra con su luz.”

Por lo tanto, no hay que referir a la instancia del sexo una historia de la sexualidad, sino que mostrar cómo el “sexo” se encuentra bajo la dependencia histórica de la sexualidad. No hay que

poner el sexo del lado de lo real, y la sexualidad del lado de las ideas confusas y las ilusiones; la sexualidad es una figura histórica muy real, y ella misma suscitó, como elemento especulativo requerido por su funcionamiento, la noción de sexo. No hay que creer que diciendo que sí al sexo se diga que no al poder; se sigue, por el contrario, el hilo del dispositivo general de sexualidad. Si mediante una inversión táctica de los diversos mecanismos de la sexualidad se quiere hacer valer, contra el poder, los cuerpos, los placeres, los saberes en su multiplicidad y posibilidad de resistencia, conviene liberarse primero de la instancia del sexo. Contra el dispositivo de sexualidad, el punto de apoyo del contrataque no debe ser el sexo-deseo, sino los cuerpos y los placeres.

“Hubo tanta acción en el pasado —decía D. H. Lawrence—, particularmente acción sexual, una tan monótona y cansadora repetición sin ningún desarrollo paralelo en el pensamiento y la comprensión. Actualmente, nuestra tarea es comprender la sexualidad. Hoy, la comprensión plenamente consciente del instinto sexual importa más que el acto sexual.”

Quizá algún día la gente se asombrará. No se comprenderá que una civilización tan dedicada a desarrollar inmensos aparatos de producción y de destrucción haya encontrado el tiempo y la infinita paciencia para interrogarse con tanta ansiedad respecto al sexo; quizá se sonreirá, recordando que esos hombres que nosotros habremos sido creían que en el dominio sexual residía una verdad al menos tan valiosa como la que ya habían

pedido a la tierra, a las estrellas y a las formas puras de su pensamiento; la gente se sorprenderá del encarnizamiento que pusimos en fingir arrancar de su noche una sexualidad que todo —nuestros discursos, nuestros hábitos, nuestras instituciones, nuestros reglamentos, nuestros saberes— producía a plena luz y reactivaba con estrépito. Y el futuro se preguntará por qué quisimos tanto derogar la ley del silencio en lo que era la más ruidosa de nuestras preocupaciones. Retrospectivamente, el ruido podrá parecer desmesurado, pero aún más extraña nuestra obstinación en no descifrar en él más que la negativa a hablar y la consigna de callar. Se interrogará sobre lo que pudo volvernos tan presuntuosos; se buscará por qué nos atribuimos el mérito de haber sido los primeros en acordar al sexo, contra toda una moral milenaria, esa importancia que decimos le corresponde y cómo pudimos glorificarnos de habernos liberado a fines del siglo xx de un tiempo de larga y dura represión —el de un ascetismo cristiano prolongado, modificado, avariciosa y minuciosamente utilizado por los imperativos de la economía burguesa. Y allí donde nosotros vemos hoy la historia de una censura difícilmente vencida, se reconocerá más bien el largo ascenso, a través de los siglos, de un dispositivo complejo para hacer hablar del sexo, para afincar en él nuestra atención y cuidado, para hacernos creer en la soberanía de su ley cuando en realidad estamos trabajados por los mecanismos de poder de la sexualidad.

La gente se burlará del reproche de pansexualismo que en cierto momento se objetó a Freud y al psicoanálisis. Pero los que parecerán ciegos serán quizá menos quienes lo formularon que

aquellos que lo apartaron de un revés, como si tradujera únicamente los terrores de una vieja pudibundez. Pues los primeros, después de todo, sólo se vieron sorprendidos por un proceso muy antiguo del cual no vieron que los rodeaba ya por todas partes; atribuyeron nada más al genio malo de Freud lo que había sido preparado desde antaño; se equivocaron de fecha en cuanto al establecimiento, en nuestra sociedad, de un dispositivo general de sexualidad. Pero los segundos, por su parte, se equivocaron sobre la naturaleza del proceso; creyeron que Freud restituía por fin al sexo, gracias a un vuelco súbito, la parte que se le debía y durante tanto tiempo había estado impugnada; no vieron que el genio bueno de Freud lo colocó en uno de los puntos decisivos señalados desde el siglo XVIII por las estrategias de saber y de poder; que así él reactivaba, con admirable eficacia, digna de los más grandes religiosos y directores de conciencia de la época clásica, la conminación secular a conocer el sexo y conformarlo como discurso. Con frecuencia se evocan los innumerables procedimientos con los cuales el cristianismo antiguo nos habría hecho detestar el cuerpo; pero pensemos un poco en todas esas astucias con las cuales, desde hace varios siglos, se nos ha hecho amar el sexo, con las cuales se nos tornó deseable conocerlo y valioso todo lo que de él se dice; con las cuales, también, se nos incitó a desplegar todas nuestras habilidades para sorprenderlo, y se nos impuso el deber de extraer la verdad; con las cuales se nos culpabilizó por haberlo ignorado tanto tiempo. Ellas son las que hoy merecerían causar asombro. Y debemos pensar que quizás un día, en otra economía de los cuerpos

y los placeres, ya no se comprenderá cómo las astucias de la sexualidad, y del poder que sostiene su dispositivo, lograron someternos a esta austera monarquía del sexo, hasta el punto de destinarnos a la tarea indefinida de forzar su secreto y arrancar a esa sombra las confesiones más verdaderas.

Ironía del dispositivo: nos hace creer que en ello reside nuestra "liberación".