

### III. SCIENTIA SEXUALIS

Supongo que se me conceden los dos primeros puntos; imagino que se acepta decir que el discurso sobre el sexo, desde hace ya tres siglos hoy, ha sido multiplicado más bien que rarificado; y que si ha llevado consigo interdicciones y prohibiciones, de una manera más fundamental ha asegurado la solidificación y la implantación de toda una disparidad sexual. Queda en pie que todo ello parece haber desempeñado esencialmente un papel de defensa. Al hablar tanto del sexo, al descubrirlo desmultiplicado, compartimentado y especificado justamente allí donde se ha insertado, no se buscaría en el fondo sino enmascararlo: discurso encubridor, dispersión que equivale a evitación. Al menos hasta Freud, el discurso sobre el sexo —el discurso de científicos y teóricos— no habría cesado de ocultar aquello de lo que hablaba. Se podría tomar a todas esas cosas dichas, precauciones meticulosas y análisis detallados, por otros tantos procedimientos destinados a esquivar la insoportable, la demasiado peligrosa verdad del sexo. Y el solo hecho de que se haya pretendido hablar desde el punto de vista purificado y neutro de una ciencia es en sí mismo significativo. Era, en efecto, una ciencia hecha de fintas, puesto que en la incapacidad o el rechazo a hablar del sexo mismo, se refirió sobre todo a sus aberraciones, perversiones, rarezas excepcionales, anulaciones patológicas, exasperaciones mórbidas. Era igualmente una ciencia subordinada en lo esencial a los imperativos de una moral cuyas divisiones reiteró

bajo los modos de la norma médica. So pretexto de decir la verdad, por todas partes encendía miedos; a las menores oscilaciones de la sexualidad prestaba una dinastía imaginaria de males destinados a repercutir en generaciones enteras; afirmó como peligrosos para la sociedad entera los hábitos furtivos de los tímidos y las pequeñas manías más solitarias; como fin de los placeres insólitos puso nada menos que la muerte: la de los individuos, la de las generaciones, la de la especie.

También se ligó así a una práctica médica insistente e indiscreta, locuaz para proclamar sus repugnancias, lista para correr en socorro de la ley y la opinión, más servil con las potencias del orden que dócil con las exigencias de lo verdadero. Involuntariamente ingenua en el mejor de los casos, y, en los más frecuentes, voluntariamente mentirosa, cómplice de lo que denunciaba, altanera y acariciadora, instauró toda una indecencia de lo mórbido, característica del último tramo del siglo XIX; médicos como Garnier, Pouillet y Ladoucette fueron en Francia sus escribas sin gloria, y Rollinat su chantre. Pero más allá de esos placeres turbios reivindicaba ella otros poderes; se definía como instancia soberana de los imperativos de higiene, uniendo los viejos temores al mal venéreo con los temas nuevos de la asepsia, los grandes mitos evolucionistas con las recientes instituciones de salud pública; pretendía asegurar el vigor físico y la limpieza moral del cuerpo social; prometía eliminar a los titulares de taras, a los degenerados y a las poblaciones bastardeadas. En nombre de una urgencia biológica e histórica justificaba los racimos de Estado, entonces inminentes. Los fundaba en la "verdad".

Sorprende la diferencia cuando se compara lo que en la misma época era la fisiología de la reproducción animal y vegetal con esos discursos sobre la sexualidad humana. Su débil tenor, no digo ya en científicidad, sino en mera racionalidad elemental, pone a tales discursos en un lugar aparte en la historia de los conocimientos. Forman una zona extrañamente embrollada. Todo a lo largo del siglo XIX, el sexo parece inscribirse en dos registros de saber muy distintos: una biología de la reproducción que se desarrolló de modo continuo según una normatividad científica general, y una medicina del sexo que obedeció a muy otras reglas de formación. Entre ambas, ningún intercambio real, ninguna estructuración recíproca; la primera, en relación con la otra, no desempeñó sino el papel de una garantía lejana, y muy ficticia: una caución global que servía de pretexto para que los obstáculos morales, las opciones económicas o políticas, los miedos tradicionales, pudieran reescribirse en un vocabulario de consonancia científica. Todo ocurriría como si una fundamental resistencia se hubiera opuesto a que se pronunciara un discurso de forma racional sobre el sexo humano, sus correlaciones y sus efectos. Semejante desnivelación sería el signo de que en ese género de discursos no se trataba de decir la verdad, sino sólo de impedir que se produjese. En la diferencia entre la fisiología de la reproducción y la medicina de la sexualidad habría que ver otra cosa (y más) que un progreso científico desigual o una desnivelación en las formas de la racionalidad; la primera dependería de esa inmensa voluntad de saber que en Occidente sostuvo la institución del

discurso científico; la segunda, de una obstinada voluntad de no saber.

Es innegable: el discurso científico formulado sobre el sexo en el siglo XIX estuvo atravesado por credulidades sin tiempo, pero también por cegueras sistemáticas: negación a ver y oír; pero —sin duda es el punto esencial— negación referida a lo mismo que se hacía aparecer o cuya formulación se solicitaba imperiosamente. Pues no puede haber desconocimiento sino sobre el fondo de una relación fundamental con la verdad. Esquivarla, cerrarle el acceso, enmascararla: tácticas locales, que como una sobreimpresión (y por un desvío de última instancia) daban una forma paradójica a una petición esencial de saber. No querer reconocer algo es también una peripecia de la voluntad de saber. Que sirva aquí de ejemplo la Salpêtrière de Charcot: era un inmenso aparato de observación, con sus exámenes, sus interrogatorios, sus experiencias, pero también era una maquinaria de incitación, con sus presentaciones públicas, su teatro de las crisis rituales cuidadosamente preparadas con éter o nitrito de amilo, su juego de diálogos, de palpaciones, de imposición de manos, de posturas que los médicos, mediante un gesto o una palabra, suscitan o borran, con la jerarquía del personal que espía, organiza, provoca, anota, informa, y que acumula una inmensa pirámide de observaciones y expedientes. Ahora bien, sobre el fondo de esa incitación permanente al discurso y a la verdad, jugaban los mecanismos propios del desconocimiento: tal el gesto de Charcot interrumpiendo una consulta pública en la que demasiado manifiestamente comenzaba a tratarse de "eso"; así también, con mayor frecuencia,

el desvanecimiento progresivo en los expedientes de lo que, en materia de sexo, había sido dicho y mostrado por los enfermos, pero también visto, solicitado por los médicos mismos, y que las observaciones publicadas eliden casi por entero.<sup>1</sup> Lo importante, en esta historia, no es que los sabios se taparan ojos y oídos ni que se equivocaran; sino, en primer lugar, que se construyera en torno al sexo y a propósito del mismo un inmenso aparato destinado a producir, sin perjuicio de enmascararla en el último momento, la verdad. Lo importante es que el sexo no haya sido únicamente una cuestión de sensación y de placer, de ley o de interdicción, sino también de verdad y de falsedad, que la verdad del sexo haya llegado a ser algo esencial, útil o peligroso, precioso o temible; en suma, que el sexo haya sido constituido como una apuesta en el juego de la verdad. Lo que hay que localizar, pues, no es el umbral de una racionalidad nueva cuyo descubrimiento correspondería a Freud —o a otro—, sino la formación progresiva (y también las transformaciones) de ese "juego de la verdad y del sexo" que nos legó el siglo XIX y del cual nada prueba que nos hayamos liberado.

<sup>1</sup> Cf., por ejemplo, Bourneville, *Iconographie de la Salpêtrière*, pp. 110 ss. Los documentos inéditos sobre las lecciones de Charcot, que aún se encuentran en la Salpêtrière, son sobre este punto más explícitos que los textos publicados. Los juegos de la incitación y de la elisión se leen allí con gran claridad. Una nota manuscrita narra la sesión del 25 de noviembre de 1877. El sujeto presenta una contracción histérica: Charcot suspende una crisis colocando, primero, las manos, luego un bastón, sobre los ovarios. Retira el bastón, la crisis recomienza, la acelera con inhalaciones de nitrito de amilo. La enferma rechaza entonces el bastón-sexo con palabras que no implican ninguna metáfora. El manuscrito añade: "Se hace desaparecer a G., cuyo delirio continúa."

incluso si hemos logrado modificarlo. Desconocimientos, evasiones y evitaciones no han sido posibles, ni producido sus efectos, sino sobre el fondo de esa extraña empresa: decir la verdad del sexo. Empresa que no data del siglo XIX, aun si entonces le prestó forma singular el proyecto de una "ciencia". Es el pedestal de todos los discursos aberrantes, ingenuos o astutos en los que el saber sobre el sexo se extravió al parecer tanto tiempo.

Ha habido históricamente dos grandes procedimientos para producir la verdad del sexo.

Por un lado, las sociedades —fueron numerosas: China, Japón, India, Roma, las sociedades árabes musulmanas— que se dotaron de una *ars erotica*. En el arte erótico, la verdad es extraída del placer mismo, tomado como práctica y recogido como experiencia; el placer no es tomado en cuenta en relación con una ley absoluta de lo permitido y lo prohibido ni con un criterio de utilidad, sino que, primero y ante todo en relación consigo mismo, debe ser conocido como placer, por lo tanto según su intensidad, su calidad específica, su duración, sus reverberaciones en el cuerpo y el alma. Más aún: ese saber debe ser revertido sobre la práctica sexual, para trabajarla desde el interior y amplificar sus efectos. Así se constituye un saber que debe permanecer secreto, no por una sospecha de infamia que mancharía a su objeto, sino por la necesidad de mantenerlo secreto, ya que según la tradición perdería su eficacia y su virtud si fuera divulgado. Es, pues, fundamental la relación con el maestro poseedor de los secretos; él, únicamente, puede transmitirlo de manera esoté-

rica y al término de una iniciación durante la cual guía, con un saber y una severidad sin fallas, el avance de su discípulo. Los efectos de ese arte magistral, mucho más generosos de lo que dejaría suponer la sequedad de sus recetas, deben trasfigurar al que recibe sus privilegios: dominio absoluto del cuerpo, goce único, olvido del tiempo y de los límites, elixir de larga vida, exilio de la muerte y de sus amenazas.

Nuestra civilización, a primera vista al menos, no posee ninguna *ars erotica*. Como desquite, es sin duda la única en practicar una *scientia sexualis*. O mejor: en haber desarrollado durante siglos, para decir la verdad del sexo, procedimientos que en lo esencial corresponden a una forma de saber rigurosamente opuesta al arte de las iniciaciones y al secreto magistral: se trata de la confesión.

Al menos desde la Edad Media, las sociedades occidentales colocaron la confesión entre los rituales mayores de los cuales se espera la producción de la verdad: reglamentación del sacramento de penitencia por el concilio de Letrán, en 1215, desarrollo consiguiente de las técnicas de confesión, retroceso en la justicia criminal de los procedimientos acusatorios, desaparición de ciertas pruebas de culpabilidad (juramentos, duelos, juicios de Dios) y desarrollo de los métodos de interrogatorio e investigación, parte cada vez mayor de la administración real en la persecución de las infracciones y ello a expensas de los procedimientos de transacción privada, constitución de los tribunales de inquisición: todo ello contribuyó a dar a la confesión un papel central en el orden de los poderes civiles y religiosos. La evolución de la pa-

labra *aveu* \* y de la función jurídica que ha designado es en sí característica: del *aveu*, garantía de condición y estatuto, de identidad y de valor acordado a alguien por otro, se ha pasado al *aveu*, reconocimiento por alguien de sus propias acciones o pensamientos. Durante mucho tiempo el individuo se autenticó gracias a la referencia de los demás y a la manifestación de su vínculo con otro (familia, juramento de fidelidad, protección); después se lo autenticó mediante el discurso verdadero que era capaz de formular sobre sí mismo o que se le obligaba a formular. La confesión de la verdad se inscribió en el corazón de los procedimientos de individualización por parte del poder.

En todo caso, al lado de los rituales consistentes en pasar por pruebas, al lado de las garantías dadas por la autoridad de la tradición, al lado de los testimonios, pero también de los procedimientos científicos de observación y demostración, la confesión se convirtió, en Occidente, en una de las técnicas más altamente valoradas para producir lo verdadero. Desde entonces hemos llegado a ser una sociedad singularmente confesante. La confesión difundió hasta muy lejos sus efectos: en la justicia, en la medicina, en la pedagogía, en las relaciones familiares, en las relaciones amorosas, en el orden de lo más cotidiano, en los ritos más solemnes; se confiesan los crímenes, los pecados,

\* *Aveu*: 1] en la Edad Media, su primera acepción era: "Declaración escrita comprobando el compromiso del vasallo hacia su señor, en razón del feudo que ha recibido" (Robert); 2] en el siglo xvii su primera acepción ha llegado a ser: "Acción de *avouer* (confesar), de reconocer ciertos hechos más o menos penosos de revelar" (Robert). A esta evolución se refiere el autor en el pasaje que sigue. [r.]

los pensamientos y deseos, el pasado y los sueños, la infancia; se confiesan las enfermedades y las miserias; la gente se esfuerza en decir con la mayor exactitud lo más difícil de decir, y se confiesa en público y en privado, a padres, educadores, médicos, seres amados; y, en el placer o la pena, uno se hace a sí mismo confesiones imposibles de hacer a otro, y con ellas escribe libros. La gente confiesa —o es forzada a confesar. Cuando la confesión no es espontánea ni impuesta por algún imperativo interior, se la arranca; se la descubre en el alma o se la arranca al cuerpo. Desde la Edad Media, la tortura la acompaña como una sombra; la sostiene cuando se esquivo: negras mellizas.<sup>2</sup> La más desarmada ternura, así como el más sangriento de los poderes, necesitan la confesión. El hombre, en Occidente, ha llegado a ser un animal de confesión.

De allí, sin duda, una metamorfosis literaria: del placer de contar y oír, centrado en el relato heroico o maravilloso de las "pruebas" de valentía o santidad, se pasó a una literatura dirigida a la infinita tarea de sacar del fondo de uno mismo, entre las palabras, una verdad que la forma misma de la confesión hace espejear como lo inaccesible. De allí, también, esta otra manera de filosofar: buscar la relación fundamental con lo verdadero no simplemente en uno mismo —en algún saber olvidado o en cierta huella originaria— sino en el examen de uno mismo, que libera, a través de tantas impresiones fugitivas, las certidumbres

<sup>2</sup> Ya el derecho griego había unido tortura y confesión, al menos para los esclavos. Práctica que amplió el derecho romano imperial. Estos temas serán retomados en *Le pouvoir de la vérité*.

fundamentales de la consciencia. La obligación de confesar nos llega ahora desde tantos puntos diferentes, está ya tan profundamente incorporada a nosotros que no la percibimos más como efecto de un poder que nos constriñe; al contrario, nos parece que la verdad, en lo más secreto de nosotros mismos, sólo "pide" salir a la luz; que si no lo hace es porque una coerción la retiene, porque la violencia de un poder pesa sobre ella, y no podrá articularse al fin sino al precio de una especie de liberación. La confesión manumite, el poder reduce al silencio; la verdad no pertenece al orden del poder y en cambio posee un parentesco originario con la libertad: otros tantos temas tradicionales en la filosofía, a los que una "historia política de la verdad" debería dar vuelta mostrando que la verdad no es libre por naturaleza, ni siervo el error, sino que su producción está toda entera atravesada por relaciones de poder. La confesión es un ejemplo.

Es preciso que uno mismo haya caído en la celada de esta astucia interna de la confesión para que preste un papel fundamental a la censura, a la prohibición de decir y de pensar; también es necesario haberse construido una representación hartamente invertida del poder para llegar a creer que nos hablan de libertad todas esas voces que en nuestra civilización, desde hace tanto tiempo, repiten la formidable conminación de decir lo que uno es, lo que ha hecho, lo que recuerda y lo que ha olvidado, lo que esconde y lo que se esconde, lo que uno no piensa y lo que piensa no pensar. Inmensa obra a la cual Occidente sometió a generaciones a fin de producir —mientras que otras formas de trabajo aseguraban la acumu-

lación del capital— la sujeción de los hombres; quiero decir: su constitución como "sujetos", en los dos sentidos de la palabra. Que el lector imagine hasta qué punto debió de parecer exorbitante, a comienzos del siglo XIII, la orden dada a los cristianos de arrodillarse al menos una vez por año para confesar, sin omitir ninguna, cada una de sus faltas. Y que piense, siete siglos más tarde, en ese oscuro militante que va a reunirse, entre las montañas, con la resistencia servia; sus jefes le piden que escriba su vida; y cuando entrega esas pocas y pobres hojas, borroneadas en la noche, no las miran, sólo le dicen: "Recomienza, y escribe la verdad." Las famosas prohibiciones de lenguaje a las que se otorga tanto peso, ¿deberían hacer olvidar este milenarij yugo de la confesión?

Ahora bien, desde la penitencia cristiana hasta hoy, el sexo fue tema privilegiado de confesión. Lo que se esconde, suele decirse. ¿Y si por el contrario fuera lo que, de un modo muy particular, se confiesa? ¿Si la obligación de esconderlo no fuese sino otro aspecto del deber de confesarlo (encubrirlo tanto más y con tanto más cuidado cuanto que su confesión es más importante, exige un ritual más estricto y promete efectos más decisivos)? ¿Si el sexo fuera, en nuestra sociedad, a una escala de varios siglos ahora, lo que está colocado bajo el régimen sin desfallecimiento de la confesión? La puesta en discurso del sexo, de la que más arriba se hablaba, la diseminación y el refuerzo de la disparidad sexual, quizá sean dos piezas de un mismo dispositivo; se articulan en él gracias al elemento central de una confesión que constriñe a la enunciación verídica de la sin-

gularidad sexual, por extremada que sea. En Grecia la verdad y el sexo se ligaban en la forma de la pedagogía, por la transmisión, cuerpo a cuerpo, de un saber precioso; el sexo servía de soporte a las iniciaciones del conocimiento. Para nosotros, la verdad y el sexo se ligan en la confesión, por la expresión obligatoria y exhaustiva de un secreto individual. Pero esta vez es la verdad la que sirve de soporte al sexo y sus manifestaciones.

Ahora bien, la confesión es un ritual de discurso en el cual el sujeto que habla coincide con el sujeto del enunciado; también es un ritual que se despliega en una relación de poder, pues no se confiesa sin la presencia al menos virtual de otro, que no es simplemente el interlocutor sino la instancia que requiere la confesión, la impone, la aprecia e interviene para juzgar, castigar, perdonar, consolar, reconciliar; un ritual donde la verdad se autentifica gracias al obstáculo y las resistencias que ha tenido que vencer para formularse; un ritual, finalmente, donde la sola enunciación, independientemente de sus consecuencias externas, produce en el que la articula modificaciones intrínsecas: lo torna inocente, lo redime, lo purifica, lo descarga de sus faltas, lo libera, le promete la salvación. La verdad del sexo, al menos en cuanto a lo esencial, ha sido presa durante siglos de esa forma discursiva, y no de la de la enseñanza (la educación sexual se limitará a los principios generales y a las reglas de prudencia), ni de la de la iniciación (práctica esencialmente muda, que el acto de despabilar o de desflorar sólo torna risible o violenta). Es una forma, como se ve, lo más lejana posible de la que rige al "arte erótico". Por la estructura de poder que le es inmanen-

te, el discurso de la confesión no sabría provenir de lo alto, como en el *ars erotica*, por la voluntad soberana del maestro, sino de abajo, como una palabra obligada, requerida, que por una coerción imperiosa hace saltar los sellos de la discreción y del olvido. Lo que de secreto supone tal discurso no está ligado al elevado precio de lo que tiene que decir y al pequeño número de los que merecen recibir sus beneficios, sino a su oscura familiaridad y a su general bajeza. Su verdad no está garantizada por la autoridad altanera del magisterio ni por la tradición que trasmite, sino por el vínculo, la pertenencia esencial en el discurso entre quien habla y aquello de lo que habla. En desquite, la instancia de dominación no está del lado del que habla (pues es él el coaccionado) sino del que escucha y se calla; no del lado del que sabe y formula una respuesta, sino del que interroga y no pasa por saber. Por último, este discurso verídico tiene efectos en aquel a quien le es arrancado y no en quien lo recibe. Con tales verdades confesadas estamos lo más lejos posible de las sabias iniciaciones en el placer, con su técnica y su mística. Pertenece, en cambio, a una sociedad que ha ordenado alrededor del lento ascenso de la confianza, y no en la transmisión del secreto, el difícil saber del sexo.

La confesión fue y sigue siendo hoy la matriz general que rige la producción del discurso verídico sobre el sexo. Ha sido, no obstante, considerablemente transformada. Durante mucho tiempo permaneció sólidamente encastrada en la práctica de la penitencia. Pero poco a poco, después del pro-

testantismo, la Contrarreforma, la pedagogía del siglo XVIII y la medicina del XIX, perdió su ubicación ritual y exclusiva; se difundió; se la utilizó en toda una serie de relaciones: niños y padres, alumnos y pedagogos, enfermos y psiquiatras, delincuentes y expertos. Las motivaciones y los efectos esperados se diversificaron, así como las formas que adquirió: interrogatorios, consultas, relatos autobiográficos, cartas; fueron consignados, transcritos, reunidos en expedientes, publicados y comentados. Pero, sobre todo, la confesión se abrió, si no a otros dominios, al menos a nuevas maneras de recorrerlos. Ya no se trata sólo de decir lo que se hizo —el acto sexual— y cómo, sino de restituir en él y en torno a él los pensamientos, las obsesiones que lo acompañan, las imágenes, los deseos, las modulaciones y la calidad del placer que lo habitan. Por primera vez sin duda una sociedad se inclinó para solicitar y oír la confidencia misma de los placeres individuales.

Diseminación, pues, de los procedimientos de la confesión, localización múltiple de su coacción, extensión de su dominio: poco a poco se constituyó un gran archivo de los placeres del sexo. Durante mucho tiempo este archivo se disimuló a medida que se constituía. No dejó huellas (así lo quería la confesión cristiana), hasta que la medicina, la psiquiatría y también la pedagogía comenzaron a solidificarlo: Campe, Salzmann, luego sobre todo Kaan, Krafft-Ebing, Tardieu, Molle, Havelock Ellis, reunieron con cuidado toda esa lírica pobre de la heterogeneidad sexual. Así las sociedades occidentales comenzaron a llevar el indefinido registro de sus placeres. Establecieron su herbario, instauraron su clasificación; descri-

bieron las deficiencias cotidianas tanto como las rarezas o las exasperaciones. Momento importante: es fácil reírse de los psiquiatras del siglo XIX que enfáticamente se excusaban, por los horrores a los que daban la palabra, evocando "atentados a las costumbres" o "aberraciones de los sentidos genésicos". Yo me inclinaría más bien a saludar su seriedad: tenían el sentido del acontecimiento. Era el momento en que los placeres más singulares eran llamados a formular sobre sí mismos un discurso verídico que ya no debía articularse con el que habla del pecado y la salvación, de la muerte y la eternidad, sino con el que habla del cuerpo y de la vida —con el discurso de la ciencia. Había motivos para hacer temblar las palabras; se constituía entonces esta cosa improbable: una ciencia-confesión, una ciencia que se apoyaba en los rituales de la confesión y en sus contenidos, una ciencia que suponía esa extorsión múltiple e insistente y se daba como objeto lo inconfesable-confesado. Escándalo, por supuesto, repulsión en todo caso, del discurso científico, tan grandemente institucionalizado en el siglo XIX, cuando debió tomar a su cargo todo ese discurso de abajo. Paradoja teórica y metodológica: las largas discusiones sobre la posibilidad de constituir una ciencia del sujeto, la validez de la introspección, la evidencia de lo vivido o la presencia a sí de la conciencia, respondían sin duda al problema inherente al funcionamiento de los discursos sobre la verdad en nuestra sociedad: ¿es posible articular la producción de la verdad según el viejo modelo jurídico-religioso de la confesión, y la extorsión de la confidencia según la regla del discurso científico? Dejemos hablar a los que creen que la verdad del



sexo fue elidida más rigurosamente que nunca en el siglo XIX, por un temible mecanismo de bloqueo y un déficit central del discurso. No déficit, sino sobrecarga, reduplicación, más bien demasiados (antes que no bastantes) discursos, en todo caso interferencia entre dos modalidades de producción de lo verdadero: los procedimientos de la confesión y la discursividad científica.

Y en lugar de contar los errores, ingenuidades y moralismos que poblaron en el siglo XIX los discursos sobre la verdad del sexo, más valdría descubrir los procedimientos por los cuales esa voluntad de saber relativa al sexo, que caracteriza al Occidente moderno, hizo funcionar los rituales de la confesión en los esquemas de la regularidad científica: ¿cómo se logró constituir esa inmensa y tradicional extorsión de confesión sexual en formas científicas?

1] *Por una codificación clínica del "hacer hablar"*: combinar la confesión con el examen, el relato de sí mismo con el despliegue de un conjunto de signos y síntomas descifrables; el interrogatorio, el cuestionario apretado, la hipnosis con la rememoración de recuerdos, las asociaciones libres: otros tantos medios para reinscribir el procedimiento de la confesión en un campo de observaciones científicamente aceptables.

2] *Por el postulado de una causalidad general y difusa*: el deber decirlo todo y el poder interrogar acerca de todo encontrarán su justificación en el principio de que el sexo está dotado de un poder causal inagotable y polimorfo. Al más discreto acontecimiento en la conducta sexual —accidente o desviación, déficit o exceso— se lo supone capaz de acarrear las consecuencias más

variadas a lo largo de toda la existencia; no hay enfermedad o trastorno físico al cual el siglo XIX no le haya imaginado por lo menos una parte de etiología sexual. De los malos hábitos de los niños a las tisis de los adultos, a las apoplejías de los viejos, a las enfermedades nerviosas y a las degeneraciones de la raza, la medicina de entonces tejó toda una red de causalidad sexual. Puede parecernos fantástica. El principio del sexo como "causa de todo y de cualquier cosa" es el reverso teórico de una exigencia técnica: hacer funcionar en una práctica de tipo científico los procedimientos de una confesión que debía ser total, metódica y constante. Los peligros ilimitados que el sexo conlleva justifican el carácter exhaustivo de la inquisición a la cual es sometido.

3] *Por el principio de una latencia intrínseca de la sexualidad*: si hay que arrancar la verdad del sexo con la técnica de la confesión, no sucede así simplemente porque sea difícil de decir o esté bloqueada por las prohibiciones de la decencia, sino porque el funcionamiento del sexo es oscuro; porque está en su naturaleza escapar siempre, porque su energía y sus mecanismos se escabullen; porque su poder causal es en parte clandestino. Al integrarla a un proyecto de discurso científico, el siglo XIX desplazó a la confesión; ésta tiende a no versar ya sobre lo que el sujeto desearía esconder, sino sobre lo que está escondido para él mismo y que no puede salir a la luz sino poco a poco y merced al trabajo de una confesión en la cual, cada uno por su lado, participan el interrogador y el interrogado. El principio de una latencia esencial de la sexualidad permite articular en una práctica científica la obligación de una confesión di-

fácil. Es preciso arrancarla, y por la fuerza, puesto que se esconde.

4] *Por el método de la interpretación:* si hay que confesar, no es sólo porque el confesor tenga el poder de perdonar, consolar y dirigir, sino porque el trabajo de producir la verdad, si se quiere validarlo científicamente, debe pasar por esa relación. La verdad no reside en el sujeto solo que, confesando, la sacaría por entero a la luz. Se constituye por partida doble: presente, pero incompleta, ciega ante sí misma dentro del que habla, sólo puede completarse en aquel que la recoge. A éste le toca decir la verdad de esa verdad oscura: hay que acompañar la revelación de la confesión con el desciframiento de lo que dice. El que escucha no será sólo el dueño del perdón, el juez que condena o absuelve; será el dueño de la verdad. Su función es hermenéutica. Respecto a la confesión, su poder no consiste sólo en exigirla, antes de que haya sido hecha, o en decidir, después de que ha sido proferida; consiste en constituir, a través de la confesión y descifrándola, un discurso verdadero. Al convertir la confesión no ya en una prueba sino en un signo, y la sexualidad en algo que debe interpretarse, el siglo XIX se dio la posibilidad de hacer funcionar los procedimientos de la confesión en la formación regular de un discurso científico.

5] *Por la medicalización de los efectos de la confesión:* la obtención de la confesión y sus efectos son otra vez cifrados en la forma de operaciones terapéuticas. Lo que significa en primer lugar que el dominio del sexo ya no será colocado sólo en el registro de la falta y el pecado, del exceso o de la trasgresión, sino —lo que no es más que

una trasposición— bajo el régimen de lo normal y de lo patológico; por primera vez se define una morbilidad propia de lo sexual; aparece como un campo de alta fragilidad patológica: superficie de repercusión de las otras enfermedades, pero también foco de una nosografía propia, la del instinto, las inclinaciones, las imágenes, el placer, la conducta. Ello quiere decir que la confesión adquirirá su sentido y su necesidad entre las intervenciones médicas: exigida por el médico, necesaria para el diagnóstico y por sí misma eficaz para la curación. Lo verdadero sana, es curativo si lo dice a tiempo y a quien conviene aquel que, a un tiempo, es el poseedor y el responsable.

Tomemos puntos de referencia amplios: nuestra sociedad, rompiendo con las tradiciones de la *ars erotica*, se dio una *scientia sexualis*. Más precisamente, continuó la tarea de proseguir discursos verdaderos sobre el sexo, ajustando, no sin trabajo, el antiguo procedimiento de la confesión a las reglas del discurso científico. La *scientia sexualis*, desarrollada a partir del siglo XIX, conserva paradójicamente como núcleo el rito singular de la confesión obligatoria y exhaustiva, que en el Occidente cristiano fue la primera técnica para producir la verdad del sexo. Este rito, a partir del siglo XVI, se desprendió poco a poco del sacramento de la penitencia, y por mediación de la conducción de las almas y la dirección de las conciencias —*ars artium*— emigró hacia la pedagogía, hacia las relaciones entre adultos y niños, hacia las relaciones familiares, hacia la medicina y la psiquiatría. En todo caso, desde hace casi ciento cincuenta años, está montado un dispositivo complejo para producir sobre el sexo discursos verda-

deros: un dispositivo que atraviesa ampliamente la historia puesto que conecta la vieja orden de confesar con los métodos de la escucha clínica. Y fue a través de ese dispositivo como, a modo de verdad del sexo y sus placeres, pudo aparecer algo como la "sexualidad".

La "sexualidad": correlato de esa práctica discursiva lentamente desarrollada que es la *scientia sexualis*. Los caracteres fundamentales de esa sexualidad no traducen una representación más o menos embrollada, borroneada por la ideología, o un desconocimiento inducido por las prohibiciones; corresponden a exigencias funcionales del discurso que debe producir su verdad. En la intersección de una técnica de confesión y una discursividad científica, allí donde fue necesario hallar entre ellas algunos grandes mecanismos de ajuste (técnica de la escucha, postulado de causalidad, principio de latencia, regla de interpretación, imperativo de medicalización), la sexualidad se definió "por naturaleza" como: un dominio penetrable por procesos patológicos, y que por lo tanto exigía intervenciones terapéuticas o de normalización; un campo de significaciones que descifrar; un lugar de procesos ocultos por mecanismos específicos; un foco de relaciones causales indefinidas, una palabra oscura que hay que desemboscar y, a la vez, escuchar. Es la "economía" de los discursos, quiero decir su tecnología intrínseca, las necesidades de su funcionamiento, las tácticas que ponen en acción, los efectos de poder que los subtienden y que conllevan —es esto y no un sistema de representaciones lo que determina los caracteres fundamentales de lo que dicen. La historia de la sexualidad —es decir, de lo que fun-

cionó en el siglo XIX como dominio de una verdad específica— debe hacerse en primer término desde el punto de vista de una historia de los discursos.

Adelantemos la hipótesis general del trabajo. La sociedad que se desarrolla en el siglo XVIII —llámesele como se quiera, burguesa, capitalista o industrial—, no opuso al sexo un rechazo fundamental a reconocerlo. Al contrario, puso en acción todo un aparato para producir sobre él discursos verdaderos. No sólo habló mucho de él y constriñó a todos a hácerlo, sino que se lanzó a la empresa de formular su verdad regulada. Como si lo sospechase de poseer un secreto capital. Como si tuviese necesidad de esa producción de la verdad. Como si fuese esencial para ella que el sexo esté inscrito no sólo en una economía del placer, sino en un ordenado régimen de saber. Así, se convirtió poco a poco en el objeto de un gran recelo; el sentido general e inquietante que a pesar nuestro atraviesa nuestras conductas y nuestras existencias; el punto frágil por donde nos llegan las amenazas del mal; el fragmento de noche que cada uno lleva en sí. Significación general, secreto universal, causa omnipresente, miedo que no cesa. Tanto y tan bien que en esta "cuestión" del sexo (en los dos sentidos: \* interrogatorio y problematización; exigencia de confesión e integración a un campo de racionalidad) se desarrollan dos procesos, y siempre cada uno de ellos remite al otro: le pedimos que diga la verdad (pero como es el secreto y

\* "Question": actualmente, entre otros, posee los significados de "cuestión" y de "pregunta"; pero antiguamente, y a este sentido alude el autor, denominábase *la question*, por eufemismo, a la tortura infligida a un acusado para arrancarle confesiones. [T.]

escapa a sí mismo, nos reservamos el derecho de decir nosotros la verdad finalmente iluminada, finalmente descifrada, de su verdad); y le pedimos que diga nuestra verdad o, mejor, le pedimos que diga la verdad profundamente enterrada de esa verdad de nosotros mismos que creemos poseer en la inmediatez de la consciencia. Le decimos su verdad, descifrando lo que él nos dice de ella; él nos dice la nuestra liberando lo que se esquivo. Desde hace varios siglos, con ese juego se constituyó, lentamente, un saber sobre el sujeto; no tanto un saber de su forma, sino de lo que lo escinde; de lo que quizá lo determina, pero, sobre todo, hace que se desconozca. Esto pudo parecer imprevisto, pero no debe asombrar cuando se piensa en la larga historia de la confesión cristiana y judicial, en los desplazamientos y transformaciones de esa forma de saber-poder, tan capital en Occidente, que es la confesión: según círculos cada vez más estrechos, el proyecto de una ciencia del sujeto se puso a gravitar alrededor de la cuestión del sexo. La causalidad en el sujeto, el inconsciente del sujeto, la verdad del sujeto en el otro que sabe, el saber en el otro de lo que el sujeto no sabe, todo eso halló campo propicio para desplegarse en el discurso del sexo. No, sin embargo, en razón de alguna propiedad natural inherente al sexo mismo, sino en función de las técnicas de poder inmanentes en tal discurso.

*Scientia sexualis* contra *ars erotica*, sin duda. Pero hay que notar que la *ars erotica*, con todo, no ha desaparecido de la civilización occidental; tampoco estuvo ausente del movimiento con que se

buscó producir la ciencia de lo sexual. Hubo en la confesión cristiana, pero sobre todo en la dirección y el examen de conciencia, en la búsqueda de la unión espiritual y del amor de Dios, toda una serie de procedimientos que se vinculan a un arte erótica: guía por el maestro a lo largo de un camino de iniciación, intensificación de las experiencias hasta en sus componentes físicos, aumento de los efectos gracias al discurso que los acompaña; los fenómenos de posesión y de éxtasis, que tuvieron tanta frecuencia en el catolicismo de la Contrarreforma, fueron sin duda los efectos incontrolados que desbordaron la técnica erótica inmanente en esa sutil ciencia de la carne. Y hay que preguntarse si desde el siglo XIX, la *scientia sexualis*, bajo el afeite de su positivismo decente, no funciona al menos en algunas de sus dimensiones como una *ars erotica*. Quizá la producción de verdad, por intimidada que esté por el modelo científico, haya multiplicado, intensificado e incluso creado sus placeres intrínsecos. A menudo se dice que no hemos sido capaces de imaginar placeres nuevos. Al menos inventamos un placer diferente: placer en la verdad del placer, placer en saberla, en exponerla, en descubrirla, en fascinarse al verla, al decirla, al cautivar y capturar a los otros con ella, al confiarla secretamente, al desmascararla con astucia; placer específico en el discurso verdadero sobre el placer. No es en el ideal de una sexualidad sana, prometido por la medicina, ni en la ensoñación humanista de una sexualidad completa y desenvuelta, ni, menos, en el lirismo del orgasmo y los buenos sentimientos de la bioenergía, donde habría que buscar los elementos más importantes de un arte erótica ligada

a nuestro saber sobre la sexualidad (todo eso se refiere sólo a su utilización normalizadora), sino en esa multiplicación e intensificación de los placeres ligados a la producción de la verdad sobre el sexo. Los libros científicos, escritos y leídos, las consultas y los exámenes, la angustia de responder a las preguntas y las delicias de sentirse interpretado, tantos relatos contados a uno mismo y a los demás, tanta curiosidad, tantas numerosas confidencias cuyo escándalo sostiene, no sin temblar un poco, el deber de ser veraz, la pululación de fantasías secretas que tan caro cuesta cuchichear a quien sabe oírlas, en una palabra: el formidable "placer del análisis" (en el sentido más amplio de la última palabra), que desde hace varios siglos el Occidente ha fomentado sabiamente, todo ello forma los fragmentos errantes de un arte erótica que, en sordina, transmiten la confesión y la ciencia del sexo. ¿Hay que creer que nuestra *scientia sexualis* no es más que una forma singularmente sutil de *ars erotica*? ¿y qué es la versión occidental y quintaesenciada de esa tradición aparentemente perdida? ¿O hay que suponer que todos esos placeres no son sino los subproductos de una ciencia sexual, un beneficio que sostiene los innumerables esfuerzos de la misma?

En todo caso, la hipótesis de un poder de represión ejercido por nuestra sociedad sobre el sexo por motivos de economía parece muy exigua si hay que dar razón de toda esa serie de refuerzos e intensificaciones que un primer recorrido hace aparecer: proliferación de discursos, y de discursos cuidadosamente inscritos en exigencias de poder; solidificación de la discordancia sexual y constitución de los dispositivos capaces no sólo de aislar-

la, sino de suscitarla, de constituir la en focos de atención, de discurso y de placeres; producción obligatoria de confesiones e instauración a partir de allí de un sistema de saber legítimo y de una economía de placeres múltiples. Mucho más que un mecanismo negativo de exclusión o rechazo, se trata del encendido de una red sutil de discursos, de saberes, de placeres, de poderes; no se trata de un movimiento que se obstinaría en rechazar el sexo salvaje hacia alguna región oscura e inaccesible, sino, por el contrario, de procesos que lo diseminan en la superficie de las cosas y los cuerpos, que lo excitan, lo manifiestan y lo hacen hablar, lo implantan en lo real y lo conminan a decir la verdad: toda una titilación visible de lo sexual que emana de la multiplicidad de los discursos, de la obstinación de los poderes y de los juegos del saber con el placer.

¿Ilusión, todo esto? ¿Impresión apresurada detrás de la cual una mirada más cuidadosa redescubriría la grande y conocida mecánica de la represión? Más allá de estas pocas fosforescencias, ¿no hay que redescubrir la oscura ley que dice siempre no? Responderá, o debería responder, la investigación histórica. Indagación de la manera en que se formó desde hace tres buenos siglos el saber sobre el sexo; de la manera en que se multiplicaron los discursos que lo tomaron como objeto, y de las razones por las cuales hemos llegado a otorgar un precio casi fabuloso a la verdad que pensaban producir. Quizás esos análisis históricos terminarán por disipar lo que parece sugerir este primer recorrido. Pero el postulado de partida que yo querría mantener el mayor tiempo posible, consiste en que esos dispositivos de poder y saber,

de verdad y placeres, no son forzosamente secundarios y derivados; y que, de todos modos, la represión no es fundamental ni triunfante. Se trata pues de considerar con seriedad esos dispositivos y de invertir la dirección del análisis; más que de una represión generalizada y de una ignorancia medida con el patrón de lo que suponemos saber, hay que partir de esos mecanismos positivos, productores de saber, multiplicadores de discursos, inductores de placer y generadores de poder; hay que partir de ellos y seguirlos en sus condiciones de aparición y funcionamiento, y buscar cómo se distribuyen, en relación con ellos, los hechos de prohibición y de ocultamiento que les están ligados. En suma, se trata de definir las estrategias de poder inmanentes en tal voluntad de saber. Y, en el caso preciso de la sexualidad, constituir la "economía política" de una voluntad de saber.

