



AINKAA

Revista de Estudiantes de Ciencia Política
Volumen 2 - N° 4 / e-ISSN: 2590-7832
Julio - diciembre de 2018

Antropología del Poder: *scientia sexualis* y *homo oeconomicus* en Michel Foucault

Hander Andrés Henao
Universidad Federal de
Integración Latinoamericana





AINKAA

Antropología del Poder: *scientia sexualis* y *homo oeconomicus* en Michel Foucault

Hander Andrés Henao¹

Resumen

No se puede pensar la política —y lo político— sin el ser humano, ni al ser humano sin las relaciones políticas; del mismo modo, no se puede pensar la vida sin nuestro cuerpo, ni al cuerpo sin un espacio vital. Es por ello que el cuerpo y el poder son claves para pensar cualquier antropología filosófica. El presente artículo se propone definir una *antropología del poder* en el pensamiento de Michel Foucault (1926-1984) como clave de interpretación de su teoría política. Para ello, nos proponemos dejar claro dos expresiones latinas utilizadas por el filósofo francés, para, transitando por esas vías hermenéuticas, definir la articulación entre el espacio, el poder y la verdad, en la concepción de ser humano que elabora.

Palabras clave: Antropología del Poder, Biopolítica, Cuerpo, *Homo oeconomicus*, *Scientia Sexualis*.



Invierno

Óleo sobre lienzo, 100 x 70 cms

Autor: Guillermo Correa

Medellín, Colombia, 2017

Introducción

Preguntar por el poder en el pensamiento filosófico de Michel Foucault (1926-1984), significa interrogarse por lo que el francés entiende por sujeto humano, refiriéndose propiamente a la pregunta por su antropología filosófica. Esto para demostrar que en las pretensiones del propio Foucault nunca existió el objetivo de construir un sistema

universal sobre la realidad, sí por el contrario, un decidido compromiso con una reflexión alrededor de los fundamentos propios de esto que llamamos humanidad.

Para Foucault aquello que sea el ser humano ha de ser buscado por medio de un procedimiento arqueológico, de lectura de la historia como condiciones de posibilidad de emergencia de un discurso que

manifieste las diferentes redes de micro-poderes que construyen la trama de situaciones, ámbitos y espacios que lo atraviesan como subjetividad². La subjetividad es discontinuidad, su unidad es producto del ejercicio del poder que se manifiesta en los discursos y la unidad de sentido que en estos se pretende enunciar. Las primeras reflexiones de Foucault (obras como *Historia de la Locura en la época Clásica* de 1961; *Las Palabras y las Cosas...* de 1966 y la propia *Arqueología del Saber* de 1969) están orientadas a leer la humanidad a partir de los monumentos, documentos y formas cósicas donde se inscribe la construcción de la subjetividad humana.

Por ello, la inmanencia de las prácticas sociales obliga a realizar de manera conjunta una lectura *genealógica* de los dispositivos que organizan, limitan, transforman y mantienen las prácticas sociales y los discursos adscritos a estas, como hermenéutica crítica de la historia al enraizar la dialéctica de individuo y sociedad en sus procedimientos de subjetivación (obras como *Nietzsche, la genealogía, l'histoire* en *Hommage à Jean Hyppolite* de 1971; *Vigilar y Castigar* de 1975; la *Historia de la Sexualidad* y los propios *Cours au Collège de France* desde 1971 hasta su muerte).

Esta lectura que es tanto *arqueológica* como *genealógica* —que unifica lo que algunos fragmentos en etapas de formación

de su pensamiento³—, es la búsqueda de destrucción del sujeto mismo del conocimiento: no habría así una verdad sobre lo humano, sino que esta existiría como efecto y correlato de un *dispositivo de poder* que se construye a partir de la capacidad de producir sentido (lingüística) del ser humano, quedando articulados así: *lenguaje, poder y verdad*⁴ en el análisis que realiza Foucault de la subjetividad moderna como antropología de nosotros mismos (entendidos como colonizados por occidente).

Dos expresiones latinas utilizadas por Foucault en diferentes contextos, pero articuladas a una única ontología del presente histórico, pueden servir de hilo conductor para el análisis de lo que dijéramos es una *antropología del poder*. Si recorremos los caminos de Foucault para construir una crítica a la subjetividad moderna, veremos que por los senderos de la comprensión de estas expresiones: *sexualidad* y el *homo*

2. “El poder no es algo que se adquiera, arrebate, se quite o se comparta, algo que se guarde o se deje escapar; el poder se ejerce a partir de innumerables puntos y medios de relaciones desiguales y móviles”. (Foucault, 2006). Cita traducida al portugués por María Tereza da Costa Albuquerque y J. A. Guihon Albuquerque, y traducida del portugués al español por el autor.

3. Al respecto Foucault enuncia: “Analizar no los comportamientos, ni las ideas, no las sociedades, ni sus ‘ideologías’, pero si las problematizaciones a través de las cuales o ser se da como pudiendo y debiendo ser pensado y, las prácticas a partir de las cuales esas problematizaciones se forman. La dimensión arqueológica del análisis permite entender las propias formas de problematización; la dimensión genealógica su formación a partir de la práctica” (Foucault, 2007b: 15).

4. Es interesante ver acá como aparece una lectura e interpretación crítica de la tradición de la filosofía política de T. Hobbes, M. Weber y K. Marx, junto con su particular lectura de I. Kant y F. Nietzsche. Revelar las relaciones que los conceptos de la filosofía política y su antropología guardan con el pensamiento de estos autores, hasta donde los supera o conserva, es algo que debe desarrollarse en investigaciones particulares sobre cada una de las lecturas que Foucault realiza de ellas.

oeconomicus, como dispositivos importantes para la biopolítica en la interferencia y preconfiguración de los sujetos, podremos entender la articulación del lenguaje, el poder y el espacio en la crítica que realiza Foucault a la civilización occidental.

Sin ser realmente pretenciosos, se quiere responder a dos tareas muy sencillas:

- a. ¿Por qué la **sexualidad** es importante para la biopolítica y cómo la interferencia sobre ella ayuda a moldar los sujetos?
- b. ¿Por qué el **trabajo** es importante para la biopolítica y cómo la interferencia sobre ella ayuda a moldar los sujetos?

Dos formas de abordar al cuerpo, dos formas de abordar el poder que recaen sobre él. La primera pregunta, la responderemos definiendo *scientia sexualis*, mientras que la segunda al definir el *homo oeconomicus* para Foucault.

Antropología del cuerpo sexuado

Para Foucault, Occidente ancló nuestro cuerpo junto con el proceso de racionalidad de todos los ámbitos de las relaciones sociales y con ello, construyó al sexo a partir de la ley y la prohibición como *sexualidad*, del mismo modo que edificó el mito del poder como siendo exclusivamente en la forma monárquica de reinado o a partir de la estructura del Estado, haciendo de esto presupuesto de una organización social civilizada (Foucault, 2006: 101). Leer *la Historia de la sexualidad* implicaría interpretarla como historia de la

represión, como la búsqueda del modo, la forma y la estructura como se produce un discurso y las reglas de su formación articuladas a los mecanismos de poder que permiten la producción de un objeto discursivo; mejor dicho y —con jerga foucaultiana—: realizar una *arqueología del saber* que produce la ciencia sobre el cuerpo y una *genealogía* de la historia sobre los dispositivos del control de las prácticas y vivencia corporal.

En la *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*, Foucault nos describe el proceso histórico por el cual el sexo se convierte en un objeto sobre el cual se quiere producir un determinado saber, un determinado discurso, como un instrumento-tecnología para el ejercicio del poder que construye lo que denomina como el *dispositivo de sexualidad*, fundamentado en el régimen discursivo impuesto por Occidente que él llama de *scientia sexualis*. La *scientia sexualis* es la síntesis histórica, el núcleo del ejercicio del poder en relación a las producciones discursivas y las prácticas sexuales de Occidente, única forma de producción de verdad sobre el placer del cuerpo que configura una forma de racionalidad en donde la voluntad del saber del sexo se da de modo doble: como querer decir y querer callar, como deseo de saber y deseo de ocultar, como ausencia y presencia de represión, que sintetiza dentro de sí el proceso que tiene como unidad conjunta al dispositivo disciplinar, que atiende el cuerpo individual y el dispositivo de la biopolítica y que atiende a la población, como síntesis del ejercicio del poder que recaer sobre *sexo-cuerpo* (Foucault, 2006: 62-101).

Así, relacionar las concepciones foucaultianas de *sexualidad* y *biopolítica* implica considerar la historia de la sexualidad moderna como el correlato de un sujeto singular, que constituye un estilo de sexualidad legítima, imponiendo represiones e interdicciones sobre el *sexo-cuerpo*. Este hecho explica la insistencia de Foucault en diferenciar el sexo y la sexualidad, ya que implica el radical reconocimiento de que la historia de la modernidad es la historia de la represión que articula el deseo y el poder en la configuración de una *scientia sexualis* como la única forma de producción de verdad sobre el placer del cuerpo en la cultura y civilización occidental moderna (Foucault, 2006: 65).

Una vez considerado lo anterior, no queda duda que la aparente facilidad de la primera pregunta se desvanece si la consideramos con mayor detenimiento. Vamos por partes. Lo primero que se debe hacer es dejar claro qué entiende Foucault por sexo y sexualidad, para de ese modo poder determinar su importancia para el régimen de poder que denomina *biopoder*.

El sexo es la relación del cuerpo con la forma de placer, de goce que construye el individuo en el proceso de subjetivación; en esa medida, no implica una experiencia de tabú o de prohibición sobre sus prácticas sexuales, siendo una relación consigo mismo, donde la verdad del sexo es extraída del propio goce del cuerpo en el acto sexual mismo. Las civilizaciones romana, china, japonesa, griega, árabe, africana e indígena en América, construyeron lo que Foucault denomina como *ars erotica*, una forma de estructurarse el po-

der que no implicaba una sujeción en la producción de verdad sobre el placer del cuerpo al poder en el acto sexual.

La sexualidad, todo lo contrario, implica la participación del conjunto de los efectos producidos por el poder en nuestros cuerpos, en sus comportamientos, actos y relaciones consigo mismo y con los otros; es un dispositivo que pertenece a una tecnología política compleja, en la que se construye un determinado *régimen discursivo* de producción de verdad alrededor del sexo y un proceso de represión generalizada sobre él, vinculados a toda la lógica global de mecanismos de dominación y explotación de la sociedad *moderna-burguesa-capitalista-(colonial)* a la que Foucault denominó como sociedad del biopoder en su forma histórica desarrollada a finales del siglo XVIII hasta nuestros días. Con palabras suyas:

La sexualidad es el nombre que se le puede dar a un dispositivo histórico: no a una realidad subyacente que se aprende con dificultad, siendo realmente una gran red de la superficie en que la estimulación de los cuerpos, la intensificación de los placeres, la incitación a los discursos, la formación de los conocimientos, la fuerza de los controles y de las resistencias, se encadenan unos a otros, según las grandes estrategias del saber y del poder. (Foucault, 2006: 116)

En esos términos, desde la perspectiva foucaultiana, la sexualidad humana, el sexo, no es algo que se explica a partir de unos atributos esenciales, como la *razón*, el *sentimiento* o la *voluntad* —como lo es para muchas de las antropologías filosóficas occidentales—,

o por determinaciones naturales biológicas, físicas, químicas, neuronales, entre otras; que son consideradas necesarias y universales adscritas al carácter de cuerpo material, propias de los científicos naturales. Todo lo contrario: para Foucault ha de ser entendida siempre la sexualidad humana —que implica a la especie— y el sexo —que implica al individuo— como el resultado del conjunto de las relaciones de poder, en el que la administración del sexo es una constante disputa entre el Estado y el individuo⁵.

No es por simple gusto o por mera vivencia personal que Foucault tomara al cuerpo como eje de muchas de sus investigaciones. Este hecho se debe a que en el cuerpo se ven expresados tanto los mecanismos de poder como los del saber. Aun contra su tradición y contra Descartes, Foucault entiende la producción de un sujeto moderno en correlación con la producción de

una corporalidad moderna; siendo el eje de miras, la relevancia que en el discurso se le dé al uno o al otro para efectos del ejercicio del poder. Queda al descubierto que nuestro cuerpo es condición de posibilidad del poder y del discurso, ya que es el espacio de su concretización, de su devenir material y existente en la discontinuidad del acontecer histórico. En consecuencia con lo anterior, es que se debe entender el concepto de sexualidad foucaultiano, analizando el cambio de las concepciones sobre la sexualidad y la sujeción a poderes del cuerpo y sus prácticas, centrándose en la historicidad del cuerpo, el sexo y la sexualidad humana. Lo que se trata es de definir las estrategias de poder inmanentes a la voluntad de producir un saber sobre un objeto específico y, como dice Foucault (2006), en el caso específico de la sexualidad, de construir una crítica histórico-política de la represión sexual. Siguiendo su argumentación, afirma:

Si la sexualidad se constituyó como dominio del conocer fue a partir de las relaciones de poder que lo instauran como objeto posible; y en intercambio, si el poder puede tomarlo como correlativo, fue porque se tornó posible intervenir sobre ella a través de técnicas del saber y las estrategias del poder [...] se articulan entre sí a partir de sus diferencias. (Foucault, 2006: 109-110)

Lo que hemos denominado *antropología del poder* en Foucault, manifiesta que el poder se presenta en diferentes esferas sociales, articulando diferentes tipos de relaciones; siendo el sexo aquella relación que organiza el poder en las diferentes dimensiones; por lo que:

5. Esta es una de las principales razones epistemológicas que hace que Foucault critique a Freud y al psicoanálisis; como dice al respecto de su vinculación como discursos propios de los dispositivos de normalización: “Lo que está en juego en las investigaciones venideras, y a la que estas nos van guiando, es una teoría de que para una analítica del poder: para una definición del dominio de la formación de las relaciones de poder y la determinación de los instrumentos para analizarlos. Me parece que esa analítica del poder solo puede ser constituida haciendo tabula rasa y liberándose de una cierta representación del poder, que yo llamaría [...] de jurídico-discursiva. Es esa concepción que comanda toda la temática de la represión como también la teoría de la ley, en cuanto constitutiva del deseo. En otros términos, lo que distingue un análisis de otro, la que es hecha en términos de la represión de los instintos y la que es hecha en términos de la ley del deseo, es ciertamente, la manera de considerar la naturaleza y la dinámica de las pulsiones, no la manera de considerar el poder”. (Foucault, 2006: 92-93).

[...] en las relaciones de poder la sexualidad no es el elemento más rígido, sino uno de los más dotados de instrumentalización: utilizable en el mayor número de manio- bras, y pudiendo servir de punto de apoyo de la articulación de las más variadas estra- tegias del poder. (Foucault, 2006: 114)

No se trata de considerar un *sexo-cuerpo* al mar- gen de las relaciones de poder; por el contra- rio, se trata considerarlo como el producto positivo de este entramado de relaciones. Podemos considerar, en ese mismo orden de ideas, que el sexo es uno de los soportes fundamentales de las relaciones de poder, sin la necesidad de la consideración de una uni- versalidad de su organización. En ese sentido, es que hay que entender a Foucault cuando advierte que si bien las relaciones de sexo han dado lugar, más o menos para toda or- ganización social, a un dispositivo de alianza que construye y organiza la estructura de pa- rentesco, el conjunto de prácticas, símbolos y significados adscritos a las relaciones entre hombre y mujer, padre-madre-hijos-abue- los, así como el intercambio de bienes y sistema hereditario, al mismo tiempo que institucionaliza las formas de obediencia a la autoridad con el objetivo de mantener un sistema de reglas que define lo permitido y lo prohibido, lo prescrito y lo ilícito, tratando de reproducir este sistema y la norma que los rige —esta no es una esencia universal abstracta (Foucault, 2006: 117).

Si consideramos, por ejemplo, los pue- blos de los territorios bajos de Latinoamérica de la familia lingüística *tupí-guaraní* —conside- rando un ejemplo cercano a nuestra propia cultura— en los territorios que abarcan lo que

hoy es Paraguay, Argentina y el sur de Brasil, donde el dispositivo de alianza posibilitaba la configuración de una sociedad patrilineal, porque no solo la autoridad máxima es la figu- ra del padre, sino también porque regulando la construcción de organizaciones familiares monógamas —con la eventualidad de que cuando escaseaban los recursos se permitía la poligamia para los varones— se establecía la completa prohibición al incesto y el adulterio.

En estas sociedades guaraníes la orga- nización política iba a ser correlato de esta organización social sustentada en la unidad familiar: 50 a 60 familias agrupadas en gran- des *chozas* comunales (el *ta'yi*), cuatro de estas construyen una localidad (*tava*), hasta que el conjunto de estas localidades configuraba las —mal— llamadas: naciones guaraníes, en las que la figura del chamán centraliza- ba la verdadera figura del poder (Moreira de López, 2017: 20). El *cuerpo-sexo* del suje- to guaraní es también producto de las re- laciones de poder; sin embargo, estructura formas específicas, propias de su pueblo y cultura, por lo menos hasta el establecimien- to de la invasión, conquista y colonización de los españoles y portugueses, manifiesta sobre todo en los procesos evangelizadores de las reducciones jesuíticas, cuando fueron expuestos al *dispositivo de la sexualidad* propio de la modernidad occidental⁶.

6. Para un estudio crítico y decolonial de este contacto entre la cultura guaraní y la cultura occidental y las formas de poder que se configuraron en las reducciones jesuíticas, ver los trabajos del Antropólogo e historiador español Bartomeu Meliá, véase: Meliá, B. (1986) *El Guaraní Conquistado y Reducido. Ensayos y Etnohistoria*. CEADUC. Universidad Católica de Asunción.

No es que no existieran las relaciones de poder, a la inversa, su existencia poseía una forma autónoma, que no pasa por los procesos de racionalización que inaugura la modernidad a finales del siglo XV y principios del XVI con el segundo gran proyecto de expansión de occidente, que, con la imposición de sus formas de poder, hace que se pierda tal autonomía a la vez que intenta la aniquilación de todo vestigio de esta.

Entonces reconociendo que existen dos grandes sistemas de reglas para concebir el *sexo-cuerpo*, la ley de alianzas y la organización del deseo, Foucault (2006: 47), reconoce en el dispositivo de la sexualidad un acontecimiento histórico concreto, en el que a través del proceso mayor de racionalización de las relaciones sociales de la sociedad occidental moderna, recae una forma específica de organización y control de la corporalidad, que se extenderá imponiéndose de manera violenta y genocida a los demás pueblos y civilizaciones con sus organizaciones propias del poder⁷ (con relación a esta dimensión específica, del placer que es el sexo).

Solamente en Occidente moderno es que se presenta una racionalización de tal dispositivo, como cálculo de los placeres del cuerpo en el acto sexual como

extensión del ejercicio del poder; solamente Occidente configura una sociedad del *biopoder* que hace de la sexualidad un dispositivo específico del ejercicio del poder y del surgimiento y la consolidación del aparato estatal (Foucault, 2006: 149-150). Este macroproceso socio histórico —identificado inicialmente por Max Weber— penetra cada una de las esferas “micro” sociales, articulándolas todas a una lógica común de cómputo de los medios y los fines, quedando todos estos ámbitos (económico, político, social, estético, religioso, entre otros) articulados en la producción de una forma de vida específica en la historia, pero que muta en sus procesos internos: la vida *burguesa-moderna-capitalista-(colonial)*:

Este bio-poder sin dudas, fue el elemento indispensable al desenvolvimiento del capitalismo, que solo puede ser garantizado a costa de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato productivo y por medio del ajustamiento de los fenómenos de la población a los procesos económicos [...] el desarrollo de los grandes aparatos de estado[sic], como institución de poder, garantizó la manutención de las relaciones de producción, los rudimentos anatómicos y de biopolítica, inventados en el siglo XVIII como técnicas de poder presentes en todos los niveles del cuerpo social y utilizados por las instituciones bien diversas (familia, ejército, escuela, la policía, la medicina individual o la administración de colectividades) actuarán en el nivel de los procesos económicos [...] como factores de segregación o jerarquización social. (Foucault, 2006: 149-150)

7. Este hecho hace que en el pensamiento de Foucault se articulen las consideraciones y sus lecturas sobre el *cuerpo-sexo* y sobre el *cuerpo-raza* en la experiencia de la modernidad-capitalista-burguesa-colonial. Dice: “Si el genocidio es de hecho, el sueño de los poderes modernos, no es por el regreso actualmente del viejo derecho a matar; si porque el poder se sitúa y ejerce al nivel de la vida, de la especie, de la raza y de los fenómenos macizos de la población” (Foucault, 2006).

La inteligibilidad de la respuesta de **(a)**, pasa por la inteligibilidad del circuito: que va del sexo al poder y del poder al *sexo-cuerpo*; es decir, significa entenderlos a ambos como manifestaciones históricas concretas de este hilo de relatos sobre la historia que es la racionalización de la sociedad burguesa, a través de su propio tránsito por la: *sociedad soberana*, *sociedad disciplinar* y *sociedad del biopoder*, tomando al *cuerpo-sexo* como material de análisis arqueológico y genealógico.

La anterior consideración es lo que Foucault denomina como *regla de doble condicionamiento* (Foucault, 2006: 110) que nos dice que el esquema de transformación funciona a través de una serie de encadenamientos sucesivos entre las estrategias globales y estrategias locales del poder; junto con la “regla de la polivalencia táctica de los discursos” (Foucault, 2006: 111) que advierte sobre el carácter de discontinuidad de los discursos, siendo este, al mismo tiempo, instrumento y efecto del poder. La articulación entre un determinado carácter constante de enunciación de un discurso y una determinada puesta en marcha de lo que este viene a significar —práctica discursiva— (Foucault, 2012: 52), determina la relación entre la *scientia sexualis* y el *dispositivo de la sexualidad* haciendo del contenido de su relación una síntesis histórica que cataliza el proceso global de racionalización, al hacer que entren en co-condicionamiento, en mutua dependencia y autonomía, aquellas prácticas y las técnicas de disciplina corporal, propias de la *sociedad disciplinar*, y la organización de los grupos y colectividades humanas como poblaciones, propias de la *sociedad del*

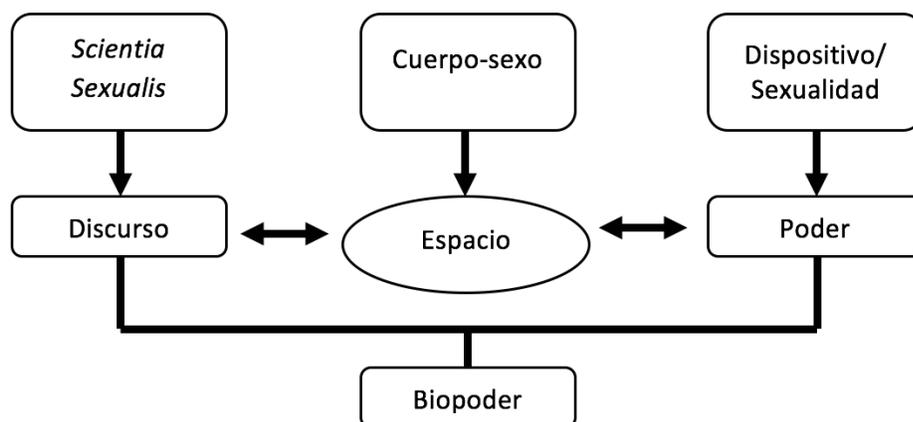
biopoder. Por un lado, se producen toda una serie de mecanismos de extensión permanente de los dominios y las formas de control a través de toda una gama de prácticas individuales y colectivas, que implican tanto actos privados, como públicos, en relación con las sensaciones, cantidad de placeres, naturaleza de las impresiones del *cuerpo-sexo*, sin importar lo minúsculas o grotescas que pueda parecer. Por esta razón es que Foucault afirma que el sexo es al mismo tiempo acceso a la vida del cuerpo y acceso a la vida de la especie, vehículo que transporta la disciplina del cuerpo y el control de la población⁸.

El análisis de la sexualidad como dispositivo político, se refiere a desentrañar en la historia del cuerpo y sus prácticas, las relaciones que guardan con sus procesos fisiológicos de sensaciones y placeres, como una arqueología y genealogía del elemento material y más vivo que tenemos —nuestro propio cuerpo— al que le es aplicado toda una vasta red de tecnologías de poder y del discurso que buscan el control y producción de un espacio que es el propio cuerpo, (ver gráfico 1).

Nuestra pregunta **(a)**, si se quiere, es una pregunta capciosa; en su propia formulación están contenidos los elementos que responden a lo que se propone como búsqueda e interrogación. La subjetivación es indisoluble del proceso de conocimiento que hace de la obligación de buscar y

8. “[...] de un modo general en la conjunción entre cuerpo y la población, el sexo se tornó el foco central de un poder que se organiza en torno de la gestión de la vida” (Foucault, 2006: 160).

Gráfico 1. Trivium Discurso, Espacio y Poder



Fuente: elaboración propia.

de decir la verdad de uno mismo una condición indispensable y permanente de la ética; la subjetivación bajo forma de búsqueda de la verdad de uno mismo se lleva a cabo a través de complejas relaciones con los otros y se trata de desentrañar de uno mismo la fuerza del otro, del enemigo, que se oculta bajo las variadas formas que posibilitan la subjetividad, como proceso de significación de la verdad de uno mismo. Siendo así que el significado fundamental del dispositivo de la sexualidad para el conjunto de estrategias del poder que Foucault denomina biopolítica, radica en el hecho de que este condiciona, produce y mantiene un determinado sujeto, un determinado modo de subjetivación históricamente producido por el poder.

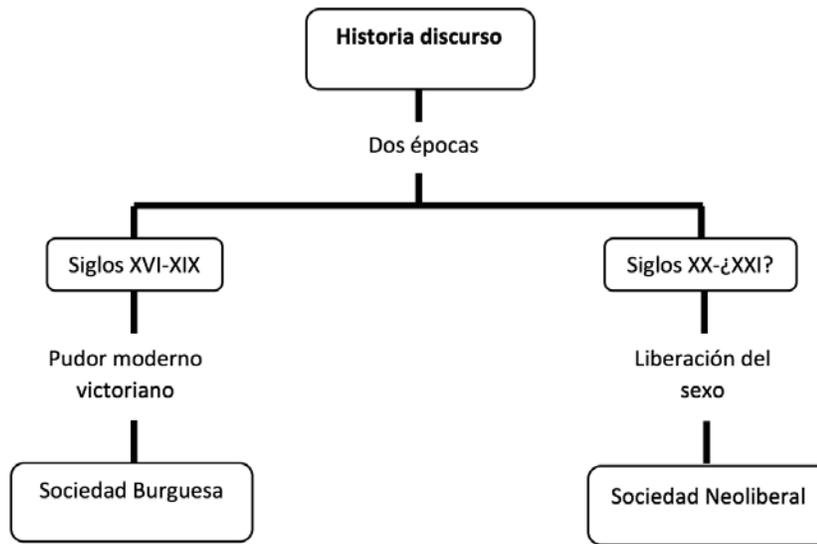
Pero con ello se han desechado los rodeos. Todavía resta salvar el ejercicio de la interrogación, no solo como ejercicio propio de todo filosofar, sino porque es por medio de ella que le damos contenido concreto a los postulados de Foucault alrededor de la concepción del sujeto humano propio de la modernidad, al describir los

hechos históricos concretos que permiten el surgimiento de la *scientia sexualis* y con ella el desenvolvimiento paulatino hacia la sociedad del *biopoder*.

Tal arqueología y genealogía implica desentrañar aquello que solidifica los discursos por medio de las prácticas de poder inherentes a él; es decir, a través de la captación del surgimiento de una determinada modalidad de enunciación (Foucault, 2012: 66). La historia y el saber como discursos que atraviesan el *cuerpo-sexo* son discontinuidades y dispersiones en el plano del habla y de las prácticas discursivas que, sin embargo, construyen regularidades en las diversas posiciones subjetivas que los vehiculan (Foucault, 2012: 66), ver gráfico 2.

La periodización que realiza Foucault alrededor de la configuración del *cuerpo-sexo* como objeto del discurso sobre el cual se quiere producir una verdad, manifiesta que se producen rupturas que dividen el contenido del discurso del pudor victoriano, propio del periodo que comprende desde el siglo XVI hasta principios del siglo XIX y, el contenido del discurso de crítica a la represión

Gráfico 2. Desarrollo histórico del discurso sobre el sexo



Fuente: elaboración propia.

propio de principios del siglo XX hasta nuestros días⁹. El primer discurso postula al cuerpo como el origen de las pasiones, mientras que el segundo ve en él el punto de anclaje de sus propias libertades individuales frente a las intervenciones del Estado. De cualquier forma, más allá de sus discontinuidades y rupturas, el cuerpo debía ser algo vigilado, sobre todo si a sus actos y actividades sexuales se refiere. La unidad de la dispersión del discurso histórico sobre la sexualidad es la formulación de la interrogación, por lo que se hacen necesarios dispositivos que permi-

9. Foucault va a considerar que desde el siglo XVII se comienza a producir un discurso sobre el sexo en el mismo ámbito del poder, quedando interrelacionados el surgimiento de tales discursos y el surgimiento y consolidación del Estado moderno en Europa moderna. “[...] a través de la pedagogía, de la medicina y de la economía, se hacía del sexo no solamente una cuestión legal, un negocio de Estado [...] una cuestión en que todo el cuerpo social y casi cada uno de sus individuos eran convocados a ponerse en vigilancia” (Foucault, 2006: 127).

tan controlar y extraer la respuesta solicitada. La proliferación de los discursos alrededor del sexo obedece a la necesidad de producir una determinada verdad sobre él.

La *scientia sexualis*, como modalidad enunciativa de un discurso, que toma como objeto al cuerpo-sexo, se construye por medio de un ojo cuestionador que produce verdad sobre las modalidades de goce y de placer, en el que quedan comprendidos un sujeto de enunciación, que se concretiza en los más diversificados personajes como son el médico, el psiquiatra, el fisiculturista, el biólogo o el esteta; un espacio de enunciación, sea este el hospital, la escuela, los auspicios psiquiátricos o la propio cuarto matrimonial; así como las variadas situaciones ocupadas por los sujetos en las estructuras de jerarquización del poder social.

Al remitirnos a la *scientia sexualis* como clave para entender cómo la sexualidad ayuda a moldar la subjetividad moderna, nos posicionamos sobre el hecho de que

la sexualidad adquiere en Occidente fundamentalmente una existencia discursiva, en la que se construyen como unidad la prohibición sobre el sexo, así como la incitación a hablar de él, en un procedimiento que calcula los usos y efectos de la articulación entre la mecánica de la reproducción y una complacencia de la psique-espíritu (Foucault, 2006: 19). Su matriz fundamental es el método de la interrogación, el examen de la verdad del placer del sexo por medio de la *confesión*¹⁰. Esta interrogación fue el punto donde se podía construir la subjetividad, producir su propia verdad a partir del auscultar la oscuridad del sexo, conjugación del placer y el saber sobre él:

[...] la confesión es un ritual discursivo en el que el sujeto que habla, coincide con el sujeto del enunciado; es también, un ritual que se desarrolla en una relación de poder, ya que no se confiesa sin la presencia al menos virtual de otro, que no es simplemente un interlocutor, pero si la instancia que requiere la confesión, imponiéndola, la válida para juzgar, punir, perdonar, consolar, reconciliar; un ritual donde la verdad es autenticada por los obstáculos y las resistencias que tuvo que suprimir para poder manifestarse, un ritual en el que la enunciación en sí [...] produce en quien la articula, modificaciones intrínsecas. (Foucault, 2006: 70-72)

Coincidencia entre la enunciación y el propio sujeto del enunciado; así como es descrito en *Vigilar y castigar con el dispositivo*

10. “La confesión fue, y permanece todavía hoy, la matriz general que rige la producción del discurso verdadero sobre el sexo” (Foucault, 2006: 72).

disciplinar del Panóptico, en la *Historia de la sexualidad 1*, el *dispositivo de la sexualidad* representa una racionalidad del poder que relacionará la moral teológica del cristianismo y el ascetismo metódico del discurso jurídico, ligados al proceso de consolidación de un gran aparato del ejercicio del poder: el Estado. Los tres códigos que rigen la vida política en Occidente, el derecho canónico, la ley civil y la moral de la pastoral cristiana, penetran también en el cuerpo por medio de su sexualidad y a través de la construcción de un discurso sobre la verdad de la vida, la construcción paulatina de un régimen de *biopoder* en el proceso de racionalización que construye el Estado burocrático moderno y la forma de sociabilidad capitalista, junto al estilo de subjetividad propio de esta.

La creciente voluntad de saber relativa al sexo articula la antigua técnica de la confesión propia de la Edad Media consolidada después del Concilio de Trento en 1215 al moderno discurso científico propio de la sociedad burguesa de la modernidad¹¹. La *scientia sexualis* produce, como efecto e instrumento del poder, la subjetivación del cuerpo y el sexo, articulando estos al ejercicio de administración de la vida por medio del Estado burocrático moderno. Una ruptura y una instrumentalización del *ars erotic* en la construcción de una *scientia sexualis* como reflejo de una

11. “Interferencia entre dos modalidades de producción de verdad: el procedimiento de la confesión y la discursividad científica [...] Esa voluntad de saber relativa al sexo, que caracteriza a occidente moderno, hace funcionar los rituales de la confesión en los esquemas de la regularidad científica” (Foucault, 2006: 66-73).

sociedad normalizadora, efecto histórico de una tecnología del poder centrada en la vida: *dispositivo de la sexualidad* instrumento tecnológico de la biopolítica del régimen de la sociedad del biopoder.

En la integración de la confesión en el trabajo científico como integración entre la disciplina y la biopolítica, en la higienización controlada de los cuerpos en el aparato burocrático y productivo, Foucault identifica cinco formas que permiten esta articulación:

1. *Codificación clínica del hacer hablar*: combinación del examen científico con la confesión.
2. *Sexo como causalidad general difusa*: llevar la etiología científica a la dimensión sexual polimorfa.
3. *Latencia intrínseca de la sexualidad*: considerar la obscuridad del sexo como la manifestación de su presencia en todas las dimensiones de la vida.
4. *Método de interpretación*: La obscuridad y latencia del sexo en la vida, implica que este se debe *desvelar* por medio de un método interpretativo, en el que habrá siempre un sujeto supuesto de-tentor y productor de verdad.
5. *Medicalización de los efectos de la confesión*: Considerar que la verdad rebelada en la interpretación del examen-confesional posee operaciones terapéuticas, dictando lo que es debido y lo que no puede ser practicado, deseado, sentido, pensado y, sobre todo, expresado —normaliza— (Foucault, 2006: 114-116).

Hay un desarrollo creativo de la racionalización del poder que recae al cuerpo a través de las prácticas discursivas que lo atraviesan. La *scientia sexualis* no solo fundamenta el dispositivo de la sexualidad, sino que lo hace por medio de cuatro técnicas precisas:

- **Histerización de la mujer**: Es un triple proceso por medio del cual la mujer es saturada de sexualidad a la vez que ella misma y su cuerpo es convertida en tabú y origen de los males. Ella sería la portadora de una *patología intrínseca* a su propia constitución como cuerpo. Del mismo modo, este hecho, la llevaría reducirse a un espacio social particular como la familia, por medio de la fecundidad regulada y por una legislación biológico-moral al confinarse a la educación de los niños.
- **Pedagogía de lo infantil**: La consideración de la sexualidad infantil, como la puesta em marcha de un mecanismo educativo para prevenir los males físicos, morales, colectivos y psíquicos, manifiesta sobre todo en la guerra contra el onanismo.
- **Socialización de las conductas de la procreación**: Es un efecto de la economía que pretende controlar el cuerpo reproductor de la especie por medio de una serie de prohibiciones e interdicciones, medidas de planificación social, por el valor de salubridad que trajo la utiliza-

ción de las prácticas demográficas en el ejercicio de la administración del Estado.

- **Psiquiatrización del placer perverso:** Al ser aislado la pulsión sexual del instinto biológico, se realizó un análisis clínico de todas las anomalías y desviaciones del objeto y fin que pueden afectarlo (Foucault, 2006: 114- 116).

Esta preocupación por el sexo, propia de la *scientia sexualis* en el siglo XIX, construye cuatro figuras de subjetividad que toma como objeto concreto de aplicación: al niño masturbador, a los conyugues malthusianos, a la mujer histérica de Charcot y Freud y al adulto perverso. Así, para que los individuos de las sociedades occidentales se configurasen como sujetos modernos, debían sujetarse a toda una serie de dispositivos y técnicas del ejercicio del poder, en el que la sexualidad es uno de los más fundamentales. La vida es intervenida por el poder, el sujeto es influenciado en su comportamiento y constitución interna gracias a su propia infraestructura material-biológica: su cuerpo. La práctica de la biopolítica por medio del dispositivo de la sexualidad instaura el régimen del biopoder al controlar la subjetivación de los sujetos por medio de la administración del acto sexual.

Antropología del cuerpo instrumento de trabajo

El poder es algo que tiene presencia en todos los lugares, no porque lo englobe todo; sino porque proviene de todos los espacios; siendo al mismo tiempo, intencional como no subjetivo, no habiendo por ello un principio general de relaciones de poder como matriz binaria entre los dominadores y los dominados (Foucault, 2006: 101-106). Una antropología del poder implica revelar las diversas formas que toma el poder al articular espacios y discursos en la producción de subjetividades. La racionalidad del poder implica entender que el cuerpo, espacio predilecto donde recaen, se producen y se reflejan las relaciones entre saber-poder, atraviesa varias esferas y varios dispositivos en la producción de sus procesos de subjetivación.

En el periodo que comprende entre 1978 y 1979, las clases y seminarios de Foucault en el *College de France*, estuvieron orientadas a describir el nacimiento de la biopolítica que hemos tratado de interpretar desde la relación de la perspectiva de la sexualidad y tratando de responder a **(a)**, como el análisis de las formas de gobierno que condicionan la conducta y subjetividad de la sociedad neoliberal. En sus clases de 14 y 24 de marzo de 1979, se enfoca hacia el análisis de los discursos que atraviesan el cuerpo-trabajo en la producción de la subjetividad del *homo oeconomicus*, técnica que utiliza el poder para incorporar los valores del mercado en diferentes esferas de la vida (Hamann, 2012: 101). Comprender la definición que da Foucault de *homo oeconomicus* —responder a **(b)**—,

significa atravesar los procesos por los cuales el *cuerpo-trabajo* interfiere y ayuda a moldar los sujetos por medio de la biopolítica en la sociedad neoliberal.

La producción de las condiciones socio-históricas que permitieron el surgimiento de la sociedad burguesa de la propiedad privada, se produce gracias a la producción de un *estilo de vida*, de una forma de sociabilidad a la que se articulan un estilo de gobierno, un estilo estético, un estilo de sexualidad —como vimos— y un estilo económico; todos articulados a un estilo de poder que los organiza a la vez que es organizado por estos; en otros términos, el *espíritu del capitalismo* [*Gaist-kapitulism*]¹², se sustenta gracias a la producción de un *Ethos* [*ἦθος*]¹³, hábito, costumbre, uso, carácter,

12. Similar al trabajo de M. Weber, Foucault se enfoca no en considerar que hay una esencia en la historia, sino que existen “condiciones esenciales” para la aparición de un fenómeno histórico. Puede que se diferencien en los caminos finales que van a tomar, relación entre el estilo metódico religioso del ascetismo protestante y ética de economía monetaria, en el caso del alemán y la estructuración de la sociedad del biopoder y el ejercicio de los dispositivos biopolíticos en el francés, sus senderos se cruzan innumerables veces, en lo relacionado al ejercicio del poder y, en este caso, con lo relacionado a la aparición de una subjetividad capitalista (Weber, 2011).

13. Existen dos vocablos en la lengua griega para la palabra *ethos*: “ἦθος”, que posee un campo semántico que abarca desde lo que entendemos por morada, lugar habitual, habitación y residencia, como también patria, así como la significación de uso, manera de ser y estar, como moral y temperamento, evocando la raíz de ‘ἔθος’ que también refiere a costumbre y hábito teniendo eco en el verbo ‘ἔθω’, que se puede traducir al español como *acostumbrar*. Son utilizados por Foucault, así como por Weber, a partir de esa riqueza semántica, para mostrar el hecho de estar-siendo en el habitar del morar el mundo con los otros.

sentimiento, manera de ser y pensar en cuanto temperamento y práctica de un sujeto. Al igual que Max Weber, Foucault pretende mostrar la génesis de una psicología individual que se dio en denominar como *homo oeconomicus* para los economistas clásicos y que es la base de la organización del trabajo social que ejerce un control sobre el *cuerpo-trabajo* del individuo.

Ahora, lo que nos dice el francés en su seminario, es que el neoliberalismo es una forma histórica de gobernabilidad biopolítica, una manera singular de racionalidad del gobierno poblacional y la creación del *homo oeconomicus* (Hamann, 2012: 98). Va a articular un determinado discurso que pretende el saber que produce verdad sobre el *cuerpo-trabajo*, el cual debe actuar en el mercado como su espacio económico por antonomasia.

La necesidad de revisión de los factores históricos que posibilitan tal articulación —*regla de doble condicionamiento* aplicada a otro ámbito— implica la diferenciación entre el neoliberalismo del siglo XX y el liberalismo del siglo XVII y XVIII, así como la distinción entre el neoliberalismo norteamericano y el neoliberalismo europeo, esto para establecer las especificidades del discurso neoliberal en la aplicación del biopoder por medio de la construcción del *homo oeconomicus* (Foucault, 2007a: 251) como estilo de vida y forma de subjetividad en la organización del *cuerpo-trabajo*, unificando así la producción, la distribución, el cambio y el consumo, al trazar un conjunto de relaciones de poder que articulan saber y subjetividad en los actos económicos.

El liberalismo clásico se fundamentaba en una consideración dicotómica entre el Estado y el mercado, en el que la equivalencia de los intereses en el intercambio libre entre dos sujetos no debe ser interferido y mucho menos controlado por una autoridad externa a ellos; todo lo contrario, la autoridad del Estado se fundamenta exclusivamente en el cuidado de la propiedad privada; mientras que el neoliberalismo se trata de un desplazamiento de la cuestión que no es un simple resurgimiento, sino una verdadera inversión (Foucault, 2007a: 147). El Estado y el mercado en el neoliberalismo no se presentan como dicotómicos, sino uno como efecto recíproco del otro: la libertad del mercado como principio regulador del Estado, así como el mercado como efecto de la acción gubernamental (Foucault, 2007a: 153).

Se presenta en este discurso un desplazamiento del foco del intercambio hacia el de la competencia como principio de explicación del mercado, ya que esta permite un modelo formalizador, en el que quedan inscritas, en una lógica interna, el juego de las desigualdades (Foucault, 2007a: 153). El *laissez-faire* neoliberal construye más gobierno por medio de menos Estado.

Es este orden, este carácter prevalece más en el neoliberalismo europeo, es decir, este fundamenta su forma en la unidad de la nación y el Estado de derecho como centro de la enunciación discursiva. Así, el liberalismo se convierte en una opción política porque la relación adquiere el rasgo del problema por los servicios privados y

públicos (Foucault, 2007a: 253). Foucault distingue el neoliberalismo norteamericano, porque este es en esencia: un estilo de vida particular que estructura la relación entre gobernantes y gobernados (individuo y Estado), en el centro del discurso, tomando forma y gracias a que esta relación, adquiere su manifestación en el problema político de las libertades individuales. Este hecho porque en Estados Unidos desde su independencia, el Estado se ha organizado desde las relaciones de poder político de tipo liberales, por lo que el liberalismo legitimó el Estado (Foucault, 2007a: 253).

La distinción anterior apunta al hecho de que el *homo oeconomicus* como subjetividad y el neoliberalismo como contexto, son producidos tanto por relaciones de poder como por una forma de conocimiento —un discurso— (Hamann, 2012). La especificidad epistemológica del neoliberalismo radica en que cambia el objeto, el campo de investigación, el dominio de referencia de la ciencia económica produciéndose una abstracción sobre el trabajo, como supuesta crítica a la abstracción que sobre el trabajo habían realizado los teóricos clásicos —sobre todo Marx—.

Para los clásicos el trabajo es abordado desde el punto de vista cuantitativo, para ver como este se convierte finalmente en mercancía y entra en un proceso de *subsunición* al capital. Marx, Smith, Ricardo, Malthus y —hasta cierto punto— Mills, padre e hijo, y Bentham, comparten el considerar el objeto de estudio de la economía política como un estudio de la producción, el mercado y el consumo articulados a las estructuras sociales concretas en cada una de las sociedades.

Por ello, las problemáticas todavía se quedaban enraizadas en los procesos sociales reales, mientras que para la teoría neoclásica, el problema radica en el mal abordaje que la tradición anterior dio al problema del trabajo (Foucault, 2007a: 251).

El punto de partida del discurso neoliberal del *homo oeconomicus* como un discurso de la ciencia económica, fue entonces una crítica a los clásicos, en eso coinciden tanto la escuela austriaca de economía como los *Chicago boys*, inclusive algunos keynesianos e institucionalistas. El olvido del trabajo, unifica como ideólogos de una misma clase a Theodor Schultz, Gary Becker, Jacob Mincer, Fischer y Schumpeter, entre otros, que se articulan por el núcleo básico que da unidad a su modalidad de enunciación discursiva, por lo que reproducen, de forma discontinua y por saltos y rupturas, una misma modalidad de enunciación discursiva.

Para ellos, el objeto de la economía debía ser más bien las consecuencias de las decisiones sustituibles, el estilo y análisis y modo de asignación de los recursos escasos para finalidades muchas veces antagónicas —coste de oportunidad—, es decir, su objeto de discurso es la relación fines —medios escasos— (Foucault, 2007a: 264). Su pretensión es introducir el trabajo en el análisis económico, y la estrategia es la producción discursiva del *homo economicus*. ¿Cómo utiliza el trabajador los recursos que dispone? pregunta Foucault, como hilo conductor para revelar el discurso neoliberal como un discurso que produce al *homo economicus*.

El pretendido retorno al *homo economicus* de la teoría neoclásica, como crítica

de la tradición marxista en su esencia, establece el análisis del comportamiento humano individual en términos de su racionalidad interna: construcción del proceso de deliberación autónoma del costo-beneficio en una determinada situación en la que se desarrolle la acción. El trabajo es, desde este mirar, la conducta económica de quien trabaja, por lo que las decisiones que determinan su acción —su trabajo— están relacionadas con el proceso de racionalización de esta acción (Foucault, 2007a: 266). Él —trabajador, trabajadora— es responsable de su renta y capital, el *empresario de sí*, que pone su propio cuerpo en funcionamiento por esa consideración. Por ello el *homo oeconomicus* es el discurso que postula las características de ese cálculo en el comportamiento económico: para producir una subjetividad neoliberal.

La realidad sobre la que opera el discurso atiende a la configuración de *sistema de decisiones* en el que el trabajo no solo es una maquina sino también un flujo de ingresos y renta-capital (Foucault, 2007a: 266). Si bien esta definición conserva el problema de las necesidades y la utilidad del cuerpo-trabajo del individuo en el proceso de trabajo social, el *homo oeconomicus* del neoliberalismo no es ya el socio del intercambio, sino un *empresario de sí*, alguien que concibe su *cuerpo-trabajo* como su propio capital humano, la puesta en marcha de una modalidad discursiva que produce un tipo de subjetividad que ve en sí mismo un capital a ser invertido y administrado, por lo que se ve inmerso en su representación como unidades de capacidades innatas y adquiridas (Foucault, 2007a: 270).

El objeto del discurso económico es así una existencia, una forma de subjetivación, que se produce por el ejercicio del poder-saber. El concepto de *homo oeconomicus* es descrito por Foucault para realizar una crítica a las estrategias del dispositivo de la biopolítica en la sociedad neoliberal, entendida a partir de los mecanismos que dan surgimiento a dicho dispositivo en relación al surgimiento de esta sociedad como un nuevo régimen de poder: el biopoder que ya se venía desarrollando, como vimos con nuestro análisis sobre la *scientia sexualis*.

Conclusión

Foucault utiliza dos términos latinos: *scientia sexualis* y *homo oeconomicus*, como realidades de la articulación de las estrategias de poder en el cuerpo y a partir de la producción de discursos con una misma modalidad discursiva. La capacidad de producir subjetividades por medio del control del cuerpo del individuo y el sometimiento de este a las más específicas actividades y prácticas en diferentes esferas de las relaciones sociales, permite la construcción de los dispositivos de la biopolítica, efectos e instrumentos de la sociedad neoliberal que se construye sobre la base del biopoder.

El biopoder es entendido como un conjunto de mecanismos y dispositivos por los cuales aquello que en la especie humana configura su característica biológica entra en el campo del poder político como estrategia general (Foucault, 2008: 3). Desde el siglo XVI-II aparece un regreso a la variable biológica como una clave fundamental, es decir, surgen un conjunto de proposiciones que indican

una opción: el tránsito de un *arte de gobierno* para una ciencia política, de un régimen de soberanía para uno de *técnicas de gobierno* (Foucault, 2015: 426). La *scientia sexualis* y *homo oeconomicus* son dos conceptos que permiten entender ese proceso de racionalidad del poder.

La antropología filosófica de Foucault es una arqueología del saber y una genealogía del poder, que busca leer las diversas formas en que se producen subjetividades muy concretas. De ningún modo se construye una teoría general sobre el poder considerado como una *substancia*, sino todo lo contrario, una mirada sobre el *cómo vino a ser*, concibiendo al poder como un conjunto de mecanismos que tienen razón de ser en su pretensión de mantener, transformar o establecer un sujeción; por lo que el conjunto de relaciones sociales es entendido también como un conjunto de mecanismos y dispositivos que no pueden de ningún modo ser auto-subsistentes, abriendo el paso a todo análisis de las relaciones de poder como un análisis general de las relaciones sociales (Foucault, 2008: 5-6). La reflexión no se reduce a una ciencia, tendiendo a ver más con la filosofía e ir más allá de ella, es una *política de la verdad* que se pregunta por cuáles son los efectos del saber en las luchas y choques en el interior de la sociedad describiendo sus tácticas y estrategias (Foucault, 2008)¹⁴.

14. Es interesante considerar en este punto, el estudio realizado por el profesor Nildo Avelino sobre la relación de la epistemología de Foucault, sus giros metodológicos por la arqueología y la genealogía, con el anarquismo de P. J. Proudhon, véase: (Avelino, N. (s.f.) Governamentalidade e Anarqueologia em Michel Foucault. *Revista Brasileira De Ciências Sociais*. Vol. 25. N° 74.

Cuerpo-espacio, saber-verdad y poder, son, en lo fundamental, un solo problema. El poder es entendido por Foucault —a la manera weberiana— como la posibilidad de la propia voluntad dentro de una relación social; por ello se configura como un concepto amorfo, ya que dentro de su definición quedan incluidas todas las situaciones y capacidades del sujeto humano, que le posibilitarían estar en situación de poder imponer su voluntad frente a otro. El discurso sería entonces la condición de posibilidad del surgimiento de una dominación legítima en la que se hiciese patente la obediencia a un mandato específico de manera voluntaria por los sujetos.

El tercer término, la *verdad*, es el correlato entre ambas instancias y la puesta en marcha, al mismo tiempo, de un régimen discursivo, de una economía del poder y la construcción material de un régimen espacial; o en otros términos, el *poder* y el *lenguaje* son la condición de posibilidad de lo humano, la *verdad* es el establecimiento de una práctica y ejercicio de tal articulación en un espacio concreto: el cuerpo¹⁵.

Referencias

- Foucault, M. (2012). *Arqueología do Saber*. Rio de Janeiro. Ed. Sindicato Nacional de Editores.
- Foucault, M. (2007a). *El Nacimiento de la Biopolítica*. Curso en el College de France (1978-1979). México. Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007b). *História da Sexualidade 2. O Uso Dos Prazeres*. São Paulo. Ed. Gallimard.
- Foucault, M. (2006). *História da Sexualidade. A Vontade de Saber*. São Paulo. Ed. Gallimard.
- Foucault, M. (2015). *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro. Editorial Paz y Terra.
- Foucault, M. (2008). *Segurança, Território, População*. Curso en el College de France (1977-1978). Sao Paulo. Ed. Martins Fontes.
- Hamann, H. (2012). Neoliberalismo-Gobernabilidad y Ética. *Revista Eco-Política*. No. 3. pp. 99-133.
- Moreira de López, M. (2017). *História del Paraguay*. Asunción. Editora ServiLibro.
- Weber, M. (2011). *La Ética protestante y el Espíritu del Capitalismo*. México, Fondo de Cultura Económica.

15. Ya en otro trabajo de mi autoría en el curso de Ética y Ciencia con el profesor Joao Barros en la Universidad Federal de Integración Latinoamericana (Unila), “El Panóptico: Espacio y poder en el Pensamiento Crítico de M. Foucault”, no publicado, intento sostener esta misma relación, este *Tridium* fundamental en la obra de Foucault, a través de entender su abordaje del espacio por medio de su análisis del la sociedad disciplinar.

AINKAA 