



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad
Nacional
de Quilmes

Debia, Eliana María Lucrecia

El pensamiento sociológico de Michel Foucault : aproximaciones a los conceptos de episteme, dispositivo y práctica.



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Debia, E. M. L. (2020). *El pensamiento sociológico de Michel Foucault: aproximaciones a los conceptos de episteme, dispositivo y práctica. (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, Argentina. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes* <https://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/3153>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

El pensamiento sociológico de Michel Foucault: aproximaciones a los conceptos de *episteme*, dispositivo y práctica.

TESIS DE MAESTRÍA

Eliana María Lucrecia Debia

elianadebia@gmail.com

Resumen

Una de las discusiones académicas y políticas más importantes al interior de la sociología gira en torno a la definición de su objeto de estudio. Al menos hasta los años sesenta del siglo pasado una visión dicotómica respecto a ese objeto dominó en el interior de la teoría sociológica, oponiendo, entre sí y de manera excluyente, las categorías de individuo y sociedad.

En el presente trabajo se realiza un abordaje del pensamiento de Michel Foucault (1926-1984) desde una perspectiva sociológica. La intención del mismo es mostrar los aportes que las investigaciones de este pensador han brindado al pensamiento sociológico contemporáneo. En este sentido, sostenemos que los conceptos foucaultianos de *episteme*, dispositivo y práctica resultan de vital importancia para repensar la problemática relación individuo-sociedad. La apuesta que aquí se realiza respecto al análisis del pensamiento foucaultiano es encontrar renovadas interpretaciones de dicha relación y señalar a partir de allí sus aportes a la teoría sociológica.

Abstract

One of the most important academic and political discussions within sociology revolves around the definition of its object of study. At least until the 1960s, a dichotomous vision of this object dominated within sociological theory, opposing the categories of individual and society to each other in an exclusive manner.

In the present work, an approach is made to the thought of Michel Foucault (1926-1984) from a sociological perspective. The intention is to show the contributions that this thinker's research has made to contemporary sociological thought. In this sense, we maintain that the foucaultian concepts of *episteme*, device and practice are of vital importance to rethink the problematic relationship between the individual and society.

The challenge here is to find renewed interpretations of this relationship and to point out its contributions to sociological theory.



Maestría en Ciencias Sociales y Humanidades
Mención en Sociología

Tesis de Maestría

**El pensamiento sociológico de Michel Foucault: aproximaciones a los conceptos de
episteme, dispositivo y práctica.**

Autora: Eliana María Lucrecia Debia

Director: Dr. Fabián Ludueña Romandini

Co-director: Dr. Alberto Bonnet

Fecha de entrega

Mayo 2020

Fecha de Defensa

Octubre 2020

*A mi padre, Hugo Fabio Debia
y a mi amigo David Golonbek,
in memoriam*

Agradecimientos

A la Universidad Nacional de Quilmes por la calidad académica y libertad investigativa que hicieron posible mi formación de posgrado a pesar de la distancia geográfica.

A mis directores, Fabián Ludueña Romandini y Alberto Bonnet, por confiar y alentar esta investigación con una enorme generosidad, paciencia y humanidad.

A los jurados de la tesis, Sandra Borakievich, Hernán Borisonik y Fernando Beresñak, por sus enriquecedores comentarios e intercambios durante la defensa.

Al personal de la Secretaría de Posgrado por su contención y acompañamiento durante el recorrido final de entrega y defensa de tesis, pandemia mediante.

A les estudiantes de la carrera de Sociología que toleraron que Foucault irrumpiera todo el tiempo en nuestras clases.

A Andrea Ozamiz por batallar conmigo para que esta tesis vea la luz.

A Iván Briz, Myrian Álvarez, Maximiliano Tagliapietra, Camila Candino, Verónica Ledo, Paula Schapochnik, Eduardo Traversi y Mercedes Carrea, por su aliento y apoyo.

A Carolina Di Salvo, Mariángeles Fernández, Graciela Liciaga, Gerardo Hermida Pezzelatto, Mariela Santos, por su amistad y presencia constante y a Teresa Spinogatti por regalarme mi primer libro de Foucault.

A Claudia Martínez Robles y Joaquín Zajac por su amistad en horas oscuras y alegres.

A Rodrigo Ottonello por su atenta y generosa lectura del manuscrito, en tiempos de crisis intelectual y pandemia.

A David Golonbek por su amistad entrañable y escucha constante.

A Grace, mi hermana de la vida, por su amor y apoyo incondicional.

A mis hermanos, Cosme y Juan, por bancarme en todas sin vacilaciones. A mi abuela Francisca por su locura, amor y cuidado. A mi madre, a pesar de todo. A mis abuelos Toto, Pisco, Peti y Zule, donde sea que estén. Y a mi tío Darío por estar en el dolor.

A mi papá Hugo por romper el mandato y darme todo para que pueda estudiar y enseñar.

A Juan por su amor y por creer en mí incluso cuando yo misma no lo hacía y alentarme a seguir adelante; por sus lecturas y correcciones precisas. Y a mi amada hija Helena por soportar la cursada desde la panza y mis ausencias mientras escribía, sus dibujos lo iluminaban todo en medio del caos. Infinitas gracias a ambos por su amor y presencia incondicional, por alegrarse conmigo y por mí, sin ustedes hubiese sido imposible.

Índice

Dedicatoria	3
Agradecimientos	4
1. Introducción	6
<i>1.1. Problema, objetivos e hipótesis de trabajo</i>	6
<i>1.2. Antecedentes y marco conceptual – metodológico</i>	10
<i>1.3. Organización de la tesis</i>	14
2. El nacimiento de la sociología occidental	16
<i>2.1. Saberes, verdades e historias</i>	16
<i>2.2. Las condiciones de posibilidad del saber sociológico</i>	27
<i>2.2.1. El saber moderno y la aparición del hombre</i>	27
<i>2.2.2. Ciencias humanas y homo sociologicus</i>	38
<i>2.3. La invención de la sociedad</i>	42
3. La metamorfosis de la sociología	53
<i>3.1. La inquietud por la sociedad</i>	53
<i>3.2. Disciplinamiento del saber sociológico</i>	68
<i>3.3. De la sociología a las sociologías</i>	74
4. Una genealogía de la práctica	87
<i>4.1. Episteme y dispositivo</i>	88
<i>4.2. Práctica</i>	94
<i>4.2.1. Objetivación y Subjetivación</i>	94
<i>4.3. La práctica como objeto sociológico</i>	98
5. Consideraciones finales	103
Bibliografía	107

1. Introducción

1.1. Problema, objetivos e hipótesis

Los cuestionamientos que ha realizado la sociología en torno a su objeto de estudio han sido múltiples y un tópico constante desde sus inicios como ciencia. Ello ha traído, como consecuencia, diversos debates al interior de la disciplina respecto a la manera en que la sociología debe abordar el análisis de lo social así como del rol que el sociólogo debe asumir en el mismo. Tan lejos ha sido llevada esta controversia que la sociología ha llegado a preguntarse, reiteradamente, para qué sirve la sociología y para qué sirven los sociólogos (Lahire, 2006; Dubet, 2012; Bauman, 2014).

Esta reflexión, acerca de la finalidad y la utilidad de la producción de conocimiento sociológico, ha implicado que algunos autores cuestionen que éste sea puesto al servicio de las estructuras de poder y dominación. A razón de ello insisten en señalar el poder antifijador que posee la sociología respecto a estas estructuras, siendo ello el elemento esencial que define al pensamiento sociológico, en tanto contribuye a desnaturalizar el mundo social (Bauman y May, 2007). Todo ello ha llevado a algunos autores a sostener que la práctica sociológica debería tener un carácter eminentemente crítico y, por qué no subversivo, al afirmar que la sociología realiza preguntas que incomodan o molestan (Bourdieu, 2013).

La querella en torno a su objeto de estudio y a su forma de abordaje metodológico ha derivado en importantes discusiones respecto a pares conceptuales (*paired concepts*) que llevaron a las ciencias sociales, y a la sociología en particular, a ver el mundo social de manera dicotómica (Corcuff, 2013). Los pares conceptuales objeto/sujeto, individuo/sociedad, individual/colectivo estuvieron en la base de los análisis y abordajes desde la sociología clásica hasta, al menos, bien entrada la década del sesenta (Alexander, 1989). En cada una de los sistemas de pensamiento sociológico, primó un concepto por sobre el otro tanto en el plano teórico y epistemológico como metodológico.

En la definición y delimitación del objeto de estudio sociológico, pensadores como Karl Marx (1818-1883), Émile Durkheim (1858-1917) y Max Weber (1864-1920) fueron legitimados como los autores que establecieron las tradiciones fundacionales para el análisis de lo social, las cuales dejaron un legado ineludible en la conformación del pensamiento sociológico contemporáneo respecto de las discusiones señaladas. La

oposición objeto/sujeto se cristalizó, a partir de las interpretaciones que se realizaron sobre estos cuerpos teóricos en dos aspectos importantes. Por un lado, en cuál debía ser el punto de partida del análisis sociológico, es decir, si lo constituían las estructuras objetivas del mundo social –lo objetivo, lo externo, lo colectivo- como sostenían Marx (2004) y Durkheim (2001) o si, por el contrario, lo constituía la significación que los sujetos le otorgaban al mundo social –lo subjetivo, lo interno, lo individual- como proponía Weber (2008). Por el otro lado, de corte más epistemológico, la oposición giró en torno a la exterioridad o no del investigador respecto al objeto de estudio.

Luego de la Segunda Guerra Mundial, y a partir del legado de los pensadores del siglo anterior, la teoría sociológica ha oscilado entre dos posiciones en apariencia irreconciliables para el estudio de lo social, el objetivismo (teorías colectivistas) y el subjetivismo (teorías individualistas), las cuales ponen en evidencia la diferenciación operada entre individuo y sociedad (Alexander, 1989). Si, en el objetivismo, el conocimiento científico se obtenía mediante el análisis de estructuras objetivas que el propio investigador elaboraba eliminando las representaciones que los sujetos se hacen del mundo, en el subjetivismo sucedía todo lo contrario (Bourdieu, 2007).

Hacia la década del sesenta del siglo XX, a razón de la crisis que sufría la propuesta de una sociología única que imponía el modelo teórico y explicativo de Talcott Parsons (1902-1979), algunos autores de diversas corrientes y escuelas de pensamiento pusieron en evidencia la existencia de una falsa dicotomía entre objetivismo y subjetivismo. Al mismo tiempo, comenzaron a circular novedosas propuestas que se constituyeron en importantes intentos teóricos de superación de esta dicotomía. En este punto, pueden mencionarse abordajes como el relacionismo metodológico (Bourdieu, 2007) o como el constructivismo social con su harto conocida idea de la construcción social de la realidad (Berger y Luckmann, 2012), la teoría de la estructuración (Giddens, 2003) o la teoría de la figuración de la sociedad (Elias, 2011). En estas propuestas teóricas, el objeto de estudio ya no aparece como algo dado y externo sino como una construcción del investigador. Esta construcción se realiza a partir del ejercicio de la práctica de investigación que toma el carácter de un oficio sociológico (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 2004) o como si fuera un artesano intelectual que por medio de la imaginación sociológica (Wright Mills, 1977) se sirve de la teoría, la historia y el método como instrumentos en la construcción del objeto de estudio.

A partir de la década del ochenta aparecen nuevas corrientes que intentan forjar desde estas miradas otras formas de análisis sociológico que dejarán de lado la visión dicotómica de la realidad social (Corcuff, 2013). En consecuencia, el punto de análisis fue alejándose de la pregunta por cómo es lo social para interrogarse sobre cómo es posible lo social, es decir, cómo un fenómeno llegó a ser como es y bajo qué condiciones; percibiéndose como una ciencia multiparadigmática, que permite múltiples lecturas de lo social (Valencia García, 2009). Y, al mismo tiempo, la recurrente pregunta por la utilidad de la sociología fue relativizada por su conceptualización como una ciencia crítica (Bourdieu, 2013).

En el marco de estas discusiones y de la aparición de nuevas corrientes de pensamiento sociológico, entendemos, se inscribe la contribución de Michel Foucault a la problematización del objeto de estudio de la sociología y al análisis de lo social. Pese a la enorme influencia que Foucault ha tenido en la formación de las ideas desde la segunda mitad del siglo pasado, su pensamiento no ha sido abordado de manera consecuente por la sociología y, menos aún, por la teoría sociológica tal como lo ha señalado Robert Castel (2013).

Si bien el propio Foucault no se consideraba a sí mismo como un sociólogo es innegable el *espíritu sociológico* de sus investigaciones (Lahire, 2006b). Ineludibles resultan sus estudios sobre las tecnologías de poder, de los cuales se desprenden imprescindibles conceptualizaciones sobre instituciones de encierro como el hospital general, el psiquiátrico y la prisión. Sus agudos análisis demostraron que estas instituciones constituyeron verdaderas condiciones de posibilidad para la emergencia de sociedades de tipo disciplinario. Más aún, explicaron que el nacimiento de las mismas ha tenido relación directa con otros procesos históricos como el surgimiento del capitalismo y el eclipse de las sociedades de soberanía (Foucault, 2004c, 2006a, 2009).

En este sentido, y a partir de la reciente publicación de los Cursos en el *Collège de France*, dictados por Foucault, desde 1970 hasta su muerte en 1984, se ha producido una proliferación de estudios sociológicos basados en las categorías propuestas por el autor. Sin embargo, los análisis referidos a la contribución que su compleja teoría ha brindado a la teoría sociológica contemporánea no ha sido de igual magnitud.

Sea como fuere, el pensamiento del Foucault ha sido fundamental para la sociología contemporánea (Mills, 2003; Smart, 2002 [1985]; y Loyd y Tacker, 1997). Por tanto, en este trabajo, intentaremos recuperar su mirada sociológica, sus maneras de

pensar lo social y sus diálogos con la sociología; diálogos que, en algunos casos, son explícitos y en otros, como veremos, son más subrepticios.

Por tal motivo, es preciso conocer cuáles han sido las contribuciones de Foucault a la teoría sociológica, a partir de qué categorías y cómo su pensamiento contribuye a superar la falsa dicotomía planteada por la sociología entre los *paired concepts* de individuo/sociedad e individual/colectivo. En este sentido, cobra suma importancia establecer la manera en la cual el autor analiza lo social y dilucidar cómo podría definirse y delimitarse un objeto de estudio a nivel sociológico y bajo qué categorías de su pensamiento.

En consecuencia, el objetivo general que guía la presente investigación es la describir la concepción que tiene el autor respecto a la relación individuo-sociedad. Especialmente, analizar categorías como *episteme*, dispositivo y práctica, las cuales permiten dilucidar un objeto de estudio en términos sociológicos que rompa con una visión dicotómica del mismo. Por tanto, a través de la noción de práctica, esa suerte de principio ordenador de la conducta de los seres humanos, Foucault da cuenta de cómo se incorporan en el individuo unas relaciones de saber/poder, que le permiten actuar y, al mismo tiempo, desarrollar cierta posición ética (Foucault, 2005a [1984], 2006b [1984] y 2018). A través de la práctica puede observarse la imbricación constante entre lo individual y lo colectivo y, en definitiva, ver cómo es posible lo social. Por ello se abordan también las nociones de objetivación, subjetivación y problematización.

Al mismo tiempo, específicamente, se analizan y se establecen relaciones entre los conceptos de *episteme*, dispositivo y práctica, a fin de dar cuenta de su complementariedad para el análisis social. Por otro lado, se rastrea la relación entre individuo y sociedad, resaltando la superación de una visión dicotómica de estos *paired concepts* y, por tanto, del original análisis que aporta el autor a este debate dentro de la teoría sociológica contemporánea.

En consecuencia, la hipótesis principal que sostiene este trabajo es que Michel Foucault, a través de la categoría de *práctica* establece los límites de un objeto de estudio en términos sociológicos. A través de estos conceptos deja en evidencia cómo es posible pensar lo social, es decir, qué tipo de sociedades u órdenes y subjetividades son posibles y a partir de qué mecanismos.

De allí se deriva como hipótesis subsidiaria que sus aportaciones al pensamiento sociológico contemporáneo no presentarían una visión dicotómica del mundo social basada en los *paired concepts* individuo/sociedad. Todo lo contrario, la conjunción de

los conceptos *episteme*, dispositivo y práctica, condensan su concepción sobre la posibilidad de lo social. Más aún, sus ideas sobre la formación de la subjetividad social a partir de los efectos de relaciones de saber-poder serían una contribución central a la renovación teórica de la disciplina.

1.2. Antecedentes y marco conceptual – metodológico

La producción académica en relación al trabajo de Michel Foucault es vasta y heterogénea dentro del campo de las ciencias sociales y de las humanidades y, de hecho, en algunos casos las rebasan extendiéndose a otros campos de saber como la biología o la arquitectura. Por tanto, nos limitaremos a señalar aquellas producciones que estén mayormente relacionadas con el problema de investigación antes enunciado.

La producción académica sobre el pensamiento filosófico de Foucault es numerosa. Aquí podemos destacar la sistematizaciones de su cuerpo teórico y el análisis de su legado filosófico como las que realiza Gilles Deleuze (1987), Morey (1989), Frederick Gros (2007 [1996]), Judith Revel (2014 [2010]) y, a nivel local, Esther Díaz (2014a) y Edgardo Castro (2009 y 2011b). En ese sentido, son imprescindibles los cursos sobre Foucault dictados por Deleuze (2014a [1985], 2014b y 2015), inmediatamente después de su muerte; como, así también, las ponencias de reconocidos académicos leídas en el congreso organizado por el Centro Michel Foucault de París en 1988 (VV.AA., 1992). Los trabajos de Baudrillard (1977) y de Habermas (1989) retoman algunas críticas filosóficas al trabajo de nuestro pensador. Por otro lado, podemos destacar las producciones que versan sobre las prácticas de subjetivación (Díaz, 1993 y Potte-Bonneville 2007) y aquellas que reflexionan sobre los aspectos más epistemológicos (Dreyfus y Rabinow, 2017 [1982]; VV.AA, 1992; Díaz, 2000; Pagés y Rubí, 2011). Prolífera también ha sido la producción de conocimiento proveniente de la disciplina histórica, de la cual cabe mencionar aquella que reflexiona sobre las nociones de problematización, sujeto histórico y ontología histórica del presente (Chartier, 1996; Dean, 1994; Veyne, 1984 [1971] y 2014). A nivel local, se destaca el reciente estudio sobre los usos y la temprana recepción del pensamiento de Foucault en la Argentina (Canavese, 2015), inicialmente en el ámbito de la psicología y, luego, en la historia, la filosofía y con el retorno de la democracia en la sociología.

Desde la filosofía política y la teoría política, pueden mencionarse los recientes estudios de Giorgio Agamben (2009 a y b [1995]), Roberto Esposito (2006), Fabián Ludueña (2010), Edgardo Castro (2011a) y Sandro Chignola (2018), todos los cuales problematizan la noción de biopolítica. Entre los trabajos que analizan la racionalidad gubernamental y su relación con el liberalismo y, más específicamente, con el neoliberalismo se encuentran los de Niklas Rose (1997); Pablo de Marinis, 1999; Lemm y Vatter (2014); Gago (2014); Castro Gómez (2015); Dean y Villadsen (2016) y Bartlett y Chao (2019). Luego, podemos mencionar aquellos que sirviéndose del marco conceptual de la biopolítica o la gubernamentalidad abordan problemáticas diversas como el de Susana Murillo (2008a y b) sobre la reconfiguración del pacto social entre ciudadanía y Estado; o Paula Aguilar (2014) que realiza una excelente genealogía de las políticas sociales sobre la domesticidad en Argentina; y el de Marcela Zangaro (2015) quien analiza *management* en su relación con el trabajo y la subjetividad. Por su parte Acerbi (2018) traza una genealogía de la noción de república y su vinculación con las democracias contemporáneas.

Muy importante es la influencia foucaultiana en el campo de los estudios feministas, de género y de las sexualidades. Así, por ejemplo, destacan trabajos que van desde la utilización y/o crítica del cuerpo teórico de Foucault como los de De Laurentis (1996) con su concepto de tecnologías de género; el análisis biopolítico sobre la reproducción humana de Deutscher (2017); los estudios de Díaz (2014b) sobre la sexualidad; Dorlin (2009 y 2018) el cual traza una genealogía de las autodefensas; el trabajo de Farji Neer (2017) respecto al discurso estatal sobre personas *trans*; Fraser (1989); Haraway (1991); Macaya (2013) sobre el dispositivo jurídico en torno a la subjetividad femenina; y la genealogía de los sexos realizada por Rodríguez Madga (2014 [1999]); en los análisis de la historia de las mujeres (Scott, 1999 [1988]). En cuanto al ámbito de las teorías *queer* destacan Judith Butler (2016 [1990]) con la performatividad del género; Paul B. Preciado (2008) con su análisis de la sociedad farmacopornográfica; y, por último, Carlson y Rodríguez (2019) que abordan la relación entre género y educación desde la noción de ascesis.

En cuanto al campo de la sociología, y más específicamente de la teoría sociológica, son escasos los estudios específicos que versan sobre la obra de Foucault desde la perspectiva que aquí se pretende realizar. La mayoría de los estudios de corte sociológico más bien utilizan las categorías de Foucault para el abordaje de diversas problemáticas sociales. En este sentido, podemos mencionar los trabajos de Marin

(1987) en los cuales vincula la teoría marxista con la foucaultiana en sus abordajes sobre los conflictos armados y la violencia política. Por otro lado, encontramos los abordajes relacionados con el análisis de las instituciones de encierro como el hospital psiquiátrico o la prisión y su relación con el delito y el derecho (Zaffaroni, 1989; Pegoraro, 1995; Murillo, 1996; De Marinis, 2002; Galvani *et.al.* 2010; Mouzo; 2010; Benente, 2015); también puede mencionarse el trabajo de Carol Blencowe (2012) en el cual vincula, desde la sociología, el concepto de biopolítica con la noción de experiencia.

Sin embargo, escasos son los estudios que analizan la teoría foucaultiana dentro de la teoría sociológica. De todos modos pueden mencionarse los trabajos de sociólogos contemporáneos como Ritzer (1993) que han puesto en evidencia la contribución de Foucault a la teoría sociológica, ubicándolo dentro de la teoría social posestructuralista o posmoderna. Especial mención merecen los trabajos de Álvarez-Uría y Varela (1997), quienes además de circular la obra de nuestro pensador en idioma español, han sido de los primeros en realizar investigaciones sociológicas siguiendo el método genealógico y estableciendo vinculaciones entre Foucault y la sociología de Norbert Elias. Algunos autores como Power (2011) marcan la relación implícita con la sociología clásica o como Salmon (2016) que problematiza los vínculos de la teoría foucaultiana con la teoría de Durkheim. Por otra parte, algunos trabajos problematizan las ventajas y limitaciones del uso de la categoría de disciplina en la investigación sociológica (Fox, 1998). Asimismo, se encuentran aquellos abordajes que valoran la novedosa analítica del poder de Foucault como los de Giddens aunque cuestiona el método genealógico (1982, 1984 y 1995). Sobre los diálogos de Foucault con la sociología crítica de Pierre Bourdieu en cuanto a su mirada desde una antropología reflexiva en ambos autores se encuentran los trabajos de Vázquez García (1999), Leveratto (2004) y Bert (2006). En cuanto a los aportes a la sociología en general podemos mencionar el abordaje de Otero (2006) quien reconoce en el ejercicio del poder sobre los cuerpos una sociología materialista en la obra de Foucault. Por último podemos mencionar el abordaje de Martucelli (2006) que relaciona la ontología social con la sociología de la acción.

Tal como se ha dicho, la sociología se ha interrogado, en forma constante por su objeto de estudio y las formas de abordarlo, lo que ha derivado en arduas y complejas discusiones en torno al lugar que ocupaba el individuo y qué relación tenía con la sociedad. Cada una de las que son consideradas las tradiciones fundadoras de la

disciplina y sus corrientes de pensamiento herederas le han dado un tratamiento dicotómico a ambas nociones, al menos hasta bien entrada la década del sesenta.

Como hemos mencionado, es a partir de los años ochenta que surgen nuevas corrientes de pensamiento que tendieron a diluir la influencia de la visión dicotómica de los *paired concepts*. En este sentido, entendemos que la producción teórica de Michel Foucault se inscribe en este marco y nos permite clarificar cuál es el abordaje que se le podría dar, desde la teoría sociológica, a la compleja relación de los *paired concepts* individuo/sociedad o individual/colectivo. Algunos autores han hecho hincapié por un lado, en la ausencia de una visión que contraponga al individuo con la sociedad y, por el otro, resaltan el cruce que realiza el autor entre las normas sociales y los procesos de subjetivación (Castel, 2013; Corcuff, 2011; Lahire, 2006b; Potte-Boneville, 2007 [2004]) o lo que Deleuze (2015) llamaba el *pliegue de afuera*. De allí la importancia de su análisis desde una perspectiva sociológica y en diálogo con las discusiones que al interior de la misma han tenido lugar desde mediados del siglo XX.

La reciente publicación de los cursos del *Collège de France* han arrojado luz sobre cuáles fueron las últimas investigaciones del autor y sobre qué temáticas o, mejor dicho, sobre qué problematizaciones se encontraba trabajando hacia el final de su vida. La aparición de dichos aportes ha contribuido a nuevos análisis especialmente aquellos orientados a la biopolítica y la racionalidad gubernamental, tal como mencionábamos.

Algunos autores han realizado periodizaciones en relación al trabajo de Foucault. Así, por ejemplo, Chartier (1996) y Díaz (2014a), advierten sobre la existencia de tres etapas en el pensamiento del francés, a saber: un primer momento arqueológico, que abarcaría la producción de *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber*; un segundo momento de orden genealógico, coincidente con el inicio de los cursos en el *Collège de France*, en 1970 con su discurso inaugural, y con las obras *Vigilar y Castigar* e *Historia de la sexualidad, la voluntad del saber*; y un tercer momento ético en el que analiza las subjetividades, y se corresponde a los dos últimos tomos de *Historia de la sexualidad, el uso de los placeres y la inquietud sobre sí*. En un sentido similar e insistiendo en mantener la coherencia de la propuesta foucaultiana de discontinuidad, Revel (2014) advierte dos cesuras en el pensamiento discontinuo de Foucault: la primera pasa de un interés por el campo discursivo y arqueológico a uno interesado por las prácticas y estrategias de poder; y la segunda una que pasa de poder gubernamental a la relación consigo mismo. A lo largo de este trabajo no seguiremos un recorrido lineal y continuo de las periodizaciones. Sin embargo, queremos destacar que

su interés por lo social, como objeto históricamente situado, puede ser rastreado desde el inicio de su producción intelectual, más allá de las etapas mencionadas y se mantiene metamorfoseada a lo largo de todo su pensamiento.

El problema de investigación aquí planteado es, entonces, abordado desde una propuesta metodológica de tipo cualitativa. Para ello, tras la búsqueda y el rastreo de bibliografía, la misma fue sistematizada en un *corpus* de análisis integrado tanto por fuentes primarias como secundarias.

Las fuentes primarias abarcan la producción escrita y oral del autor. Se incluyen sus libros publicados, sus cursos dictados en el *Collège de France* así como también las entrevistas que, habiéndose publicado, resultarán sensibles para el objeto de la investigación, en especial, aquellas referidas a *Historia de la sexualidad* y al proyecto del *cuidado de sí*. Este mismo criterio de selección para las fuentes orales se siguió para las fuentes escritas. Asimismo, como fuentes secundarias se seleccionaron aquellas producciones escritas que han analizado aspectos sensibles del trabajo de Foucault, los cuales utilizamos tanto para dar cuenta de los antecedentes del problema de investigación como para profundizar el análisis del objetivo principal y de los objetivos específicos aquí planteados.

El análisis de la producción oral y escrita transcritas que forman parte del *corpus* se realizó siguiendo la metodología de trabajo que el propio autor utilizaba en sus análisis, esto es, el método arqueológico y genealógico (Foucault, 2004b [1971], 2006a [1976], 2008a [1966], 2008b [1970], 2013a [1969]), sobre ello véase el siguiente capítulo.

1.4. Organización de la Tesis

El presente trabajo de investigación está organizado y formulado en cinco capítulos. Al inicio del recorrido aquí propuesto se introduce y caracteriza el problema de investigación, sus principales objetivos e hipótesis. En este sentido, se presentan las principales discusiones que tienen lugar al interior de la teoría sociológica respecto a su objeto de estudio y la relación entre las categorías de individuo y sociedad. Asimismo, se presentan los principales antecedentes del problema planteado y se explicita el marco teórico y metodológico desplegado para la indagación y análisis del mismo.

El capítulo segundo está dedicado al nacimiento de la sociología. En primera instancia, se trabajan algunas de las principales características del método arqueológico-genealógico de análisis con el fin de abordar las condiciones de posibilidad del nacimiento de la sociología. Seguidamente, se describe cómo los límites de la representación como forma de saber en la *episteme* clásica posibilitaron la aparición del hombre como objeto de saber y, con ello, el surgimiento de las ciencias humanas. Asimismo, se aborda el nacimiento de una nueva categoría, la *sociedad* cuya invención es correlativa a la emergencia de la cuestión social.

El capítulo tercero, justamente, problematiza este origen de *social engineering* que tuvo la sociología y presenta cómo las ideas de pensadores como Mary Wollstonecraft, Saint Simon y Auguste Comte operaron de umbral entre la *episteme* clásica y la *episteme* moderna en relación a la aparición de la sociología y la delimitación de su primer objeto de estudio: la sociedad. Las discusiones fundamentales o “clásicas” en relación al objeto de la disciplina se perfilan en dichas páginas así como también sus limitaciones. Asimismo, son abordados los procesos de disciplinamiento del saber sociológico a partir de la eliminación de saberes críticos del canon disciplinar; canon que se forma a partir de una síntesis muy particular de los pensadores clásicos en una teoría social que se impone como única y universal. Los cuestionamientos al modelo parsoniano hacen de éste un nuevo umbral en la reconfiguración del(os) objeto(s) y métodos de la sociología contemporánea. Todo ello se verá complementado por el desplazamiento operado a partir de las renovadas discusiones en torno al objeto de estudio sociológico y la crítica a la visión dicotómica del mundo social que allí se exponen.

Hacia el cuarto capítulo, se traza una genealogía del concepto foucaultiano de *práctica*. Para ello, se hace un breve recorrido a través de otros dos conceptos que integran la noción de práctica, la *episteme* y el dispositivo. Estos tres conceptos resultan fundamentales en la teoría foucaultiana y se encuentran en relación con nociones como verdad, poder y sujeto. Por último, la presente investigación cierra su exposición con la formulación de algunas reflexiones finales y con el planteo de nuevos interrogantes que animarían futuras investigaciones.

“...entiendo por Occidente, esa suerte de pequeña porción de mundo cuyo extraño y violento destino fue imponer finalmente sus maneras de ver, pensar, decir y hacer al mundo entero.”
(Foucault, 2012: 31)

2. El nacimiento de la sociología occidental

2.1. *Saberes, verdades e historias*

La inquietud de Michel Foucault (1926-1984) por entender cómo es posible la formación de nuevos espacios de saber, de nuevos objetos y sujetos de conocimiento, se encuentra presente en el nacimiento mismo de sus investigaciones. Estos interrogantes lo llevaron a replantearse los marcos teóricos que se utilizaban, en aquel momento, para dar respuesta a esos planteos. Las rupturas operadas, de este manera, en sus modos de pensar le permitieron alejarse de formas de pensamiento de carácter trascendental, existencial y/o estructural que dominaban la escena académica e intelectual de la posguerra francesa, y a postular nuevas formulaciones sobre categorías como el saber, la verdad y la historia, así como la relación de estas con la categoría de sujeto.

Uno de esos nuevos espacios de saber por cuyo nacimiento se interroga Foucault, y que resulta de interés para nuestra investigación, es el de la *sociología*; el cual, junto a la psicología y la lingüística forma parte de las llamadas *ciencias humanas* y respecto de las cuales indaga las condiciones de posibilidad de su aparición en *Las palabras y las cosas* (1966). Si bien, a simple vista, el interés por el análisis de la sociología en sí no forma parte sustancial de sus investigaciones lo cierto es que sus análisis tienen un claro corte sociológico, tal como él mismo lo reconoce¹ en ocasión de su trabajo sobre la locura y las instituciones de encierro. Algunos autores como Lahire (2005) y Castel *et.al.* (2006) sostienen que Foucault practicaba lo que da en llamarse una sociología crítica² debido a su cuestionamiento al orden social establecido así como

¹ En una entrevista con T. Shimizu y M. Watanabe en 1970, *Locura, literatura y sociedad*, Foucault (1999a: 372) afirma que: “Los análisis que he querido llevar a cabo hasta ahora apuntan esencialmente, como usted acaba de decir, a análisis sociológicos de diferentes instituciones. En este sentido, lo que hago es totalmente diferente de la filosofía de la locura o de la de las enfermedades mentales que encontramos en Jaspers”.

² Nos referimos a aquella sociología que intenta comprender el orden social a partir del análisis y el cuestionamiento de las relaciones de poder y dominación que atraviesan dicho orden. Es decir, que se preocupa por comprender *cómo* funcionan esas relaciones de dominación y poder. Cf. Bourdieu (2000 y 2017), en especial su texto *Una ciencia que molesta*; y, en el mismo sentido, cf. Bauman y May (2007) quienes postulan que la sociología debería ser una ciencia subversiva del mundo social.

por su original forma de pensamiento y trabajo sobre materiales empíricos. Una tarea que Foucault mismo hubiera calificado como el papel propio del “intelectual específico”³ esto es, “ante todo, luchar contra las formas de poder allí donde éste es a la vez objeto e instrumento: en el orden del «saber», de la «verdad», de la «conciencia», del «discurso»” (1999b: 107).

Lo cierto es que el interés de Foucault por el orden social es innegable. Las referencias y usos de conceptos como sociedad de soberanía, sociedad disciplinaria, sociedad de encierro, de vigilancia, panóptica, del espectáculo u otras nociones como relaciones y prácticas sociales, aparecen de manera constante en sus análisis y conceptualizaciones. Sin ser exhaustivos podemos mencionar, especialmente, que dos de los *Cursos del Collège de France* llevan por nombre referencias a lo social: *La sociedad punitiva* (1972-1973) y *En defensa de la sociedad* (1975-1976).⁴ En otras palabras, se trata de conceptos nuevos que, como veremos, han tenido un gran impacto en el mundo de la sociología y de las ciencias sociales en general por su fuerza explicativa y por los nuevos campos de indagación que han abierto.

En el caso puntual de las prácticas sociales, éstas tienen un lugar central en la formación de saberes y su explícita enunciación nos habla del análisis sociológico e históricamente situado que conlleva el pensamiento de Foucault. En este pasaje de *La verdad y las formas jurídicas*, al explicar cuáles son los ejes de sus investigaciones, él describe cómo las prácticas sociales⁵ dan nacimiento no sólo a nuevos dominios de saber sino también, y esto es lo más importante, a nuevos sujetos de conocimiento:

Me propongo mostrar a ustedes cómo es que *las prácticas sociales* pueden llegar a engendrar dominios de saber que no sólo hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino que *hacen nacer además formas totalmente nuevas de sujetos y sujetos de conocimiento. El mismo sujeto de conocimiento posee una historia, la relación del sujeto con el objeto; o, más*

³ Foucault (1999b: 51) opone la idea de intelectual específico a la de intelectual universal. Mientras que el primero, por su posición específica en el orden del saber trabaja sobre problemas precisos, cotidianos y materiales, el segundo lo hace sobre problemas universales, para denunciar injusticias y ser la conciencia de todos. En la Segunda Guerra Mundial, con los físicos atómicos, se pasa del intelectual universal al específico: “Y por vez primera, el intelectual fue perseguido por el poder político no en función del discurso general que mantenía, sino a causa del saber que detentaba: por ese saber constituía un peligro político”.

⁴ Así, por ejemplo, pueden incluirse el *Curso del Collège de France Los Anormales* (1974-1975) donde trabaja el par normal-anormal, que es propio de la sociología clásica de Émile Durkheim (1893 y 1895) y *Vigilar y Castigar* (1975) en el cual analiza el nacimiento de la sociedad disciplinaria.

⁵ Volveremos sobre este punto en capítulo 4 del presente trabajo.

claramente, la verdad misma tiene una historia (Foucault, 2003 [1973]: 12, el subrayado es nuestro).

Aquí, como vemos, su interés radica en conocer cómo las prácticas sociales dan cuenta de la historia del sujeto de conocimiento y la historia que ese sujeto entabla con su objeto y con la verdad. Esta afirmación del carácter histórico de la categoría de *sujeto* le quita su carácter trascendental y universal; de ahí su separación respecto de sistemas de pensamiento como la fenomenología y el existencialismo al confirmar que:

Y bien, no soy precisamente kantiano, ni cartesiano, porque rechazo una identificación en el nivel trascendental entre sujeto y yo pensante. Estoy seguro de hay, si no estructuras propiamente dichas, sí *reglas de funcionamiento del conocimiento que aparecieron en el curso de la historia, y dentro de las cuales se sitúan los diferentes sujetos* (2013c: 294, el subrayado es nuestro).

Si bien en *Las palabras y las cosas* (1966) sostiene la posible desaparición del hombre,⁶ -lo cual le valió que este trabajo fuera inscripto como uno de los principales del estructuralismo-,⁷ en su texto *Post-scriptum El sujeto y el poder* (2017 [1982]: 353-4) señala que, durante veinte años, el objetivo de sus trabajos ha sido: “crear una historia de los diferentes modos a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se han convertido en sujetos. [...] Así que no es el poder, sino el sujeto, el tema general de mis investigaciones”. Lo cierto es que esta afirmación podemos encontrarla en sus trabajos iniciales en las cuales el sujeto aparece con marcado énfasis.

⁶ Lo anuncia en el prefacio: “El hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber, y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una nueva forma” (p. 17); y en el párrafo final del libro: “El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizás también su fin. Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron [...] entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena” (p. 398). Sobre la polémica que este anuncio generó en el mundo intelectual francés ver el cap. 1 de Gros (2007 [1996]). Según Veyne (2014) Foucault utiliza las categorías de hombre y de sujeto de forma indistinta.

⁷ El estructuralismo, junto con el existencialismo y el marxismo, dominaba la escena intelectual francesa de la década del sesenta, y estuvo asociado a pensadores como Claude Lévi-Strauss (1908-2009) y Louis Althusser (1918-1990), entre otros. Foucault siempre rechazó que lo etiquetaran como estructuralista y sostenía que el haber mencionado la palabra “estructura” en alguno de sus escritos no lo convertía en un estructuralista pues, había una diferencia entre “mención” y “uso” de un concepto (2013c: 295).

En su trabajo inaugural, *Enfermedad mental y personalidad* (1954),⁸ sostiene que la patología mental debe ser estudiada “en cierta relación, históricamente situada, del hombre con el “loco” y con el hombre verdadero” (Foucault, 2016a: 11). En esa relación histórica del hombre con la locura, identifica tres momentos: la locura representada, la locura silenciada y encerrada y la locura como enfermedad mental. Las cuales caracteriza *in extenso* en su tesis doctoral, *Locura y sinrazón. Historia de la locura en la época clásica* (1961)⁹ y sostiene que la sinrazón y la aparición del asilo posibilitaron el surgimiento de la locura como enfermedad mental y el nacimiento de un nuevo espacio de saber como la psicología. En Prólogo de la primera edición¹⁰ explica que:

Haber domesticado su locura, haberla captado, liberándola, en las cárceles de su mirada y su moral, haberla desarmado empujándola en un rincón de sí mismo, autorizaba finalmente *al hombre a establecer consigo mismo esta especie de relación que se llama «psicología»* [...] En la reconstrucción de esta experiencia de la locura, una historia de las condiciones de posibilidad de la psicología está escrita como por sí misma (Foucault, 1999a: 128, el subrayado es nuestro).

Pero también posibilitó una nueva relación del hombre con la verdad,¹¹ para constituirse él mismo como un objeto de saber. Por ello, Frédéric Gros nos señala que “si comenzó a edificarse una ciencia del hombre, fue desde una experiencia antropológica de la locura” (2007: 40).

Entonces, como vemos, estas prácticas sociales que menciona Foucault, están históricamente situadas, por eso su insistencia en mostrar cuáles son las posibilidades históricas de aparición de nuevos dominios, de nuevos objetos y de nuevos sujetos. De

⁸ Una versión revisada y modificada fue publicada, en 1962, bajo un nuevo título, *Enfermedad mental y psicología*. En ambas ediciones del libro cuestiona la idea de una metapatología que relacione la enfermedad mental con la enfermedad orgánica sino que su causa hay que buscarla en la relación, históricamente situada, del hombre con la locura.

⁹ Tesis principal informada por Georges Canguilhem y Daniel Lagache; defendida el 20 de mayo de 1961 en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de Clermont-Ferrand. La tesis complementaria consistió en la introducción, traducción y notas de *Antropología* de Immanuel Kant, informada por Jean Hippolyte y defendida ese mismo día, cf. Didier (1992: 160-162).

¹⁰ Este Prólogo sólo aparece en la edición original de 1961. Luego, a partir de la segunda edición de 1972, será reemplazado por uno en el cual Foucault (2009) cuestiona la soberanía del autor y la noción de obra.

¹¹ De allí que Foucault (2016a: 164) afirme que esta nueva relación con la verdad, en la cual la sustituye por sí mismo, le permitió al hombre convertirse en un *homo psychologicus*.

esta forma, por ejemplo, en *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada* (1963) se pregunta por la posibilidad de la experiencia médica moderna y explora el umbral de lo visible, lo invisible¹² y lo enunciable a partir de un cambio en el discurso médico sobre la enfermedad y de la mirada sobre el cuerpo humano. A partir del interior revelado del cadáver, del saber positivo que produce sobre lo patológico, la muerte aparece como el *a priori* histórico de la medicina moderna y constituye al hombre como objeto de saber (Foucault, 2004a).

Con todo, a partir de su inquietud por conocer aquello que hace posible el conocimiento, la constitución de las ciencias, la aparición de las ideas y de las teorías, elabora una nueva concepción que se separa, claramente, del enfoque tradicional de la historia de las ideas y de las ciencias. A este nuevo concepto Foucault lo denomina arqueológico al cual lo entenderá como “el análisis -con anterioridad a la aparición de las estructuras epistemológicas y por debajo de ellas- del modo en que se constituyen los objetos, se posicionan los sujetos y se forman los conceptos” (2013c: 273); y, como veremos enseguida, es un análisis que luego va a desplazarse hacia uno de tipo genealógico.

En este significativo pasaje del Prefacio de *Las palabras y las cosas*, Foucault nos explica a qué se refiere con la nueva concepción sobre la formación del conocimiento de las ciencias a la que denomina como *arqueología*:

es más bien un estudio que se esfuerza por reencontrar aquello a partir de lo cual han sido posibles conocimientos y teorías; según cuál espacio de orden el saber se ha constituido; sobre el fondo de qué *a priori* histórico y en qué elemento de positividad han podido aparecer las ideas, constituirse las ciencias, [...] lo que se intentará sacar a luz es el campo epistemológico, la *episteme* en la que los conocimientos, considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad; en este texto lo que debe aparecer son, dentro del espacio del saber, las configuraciones que han

¹² Estos juegos de visibilidad aparecen en forma constante a lo largo de sus trabajos. Por ejemplo, en *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión* (1975), con la figura del panóptico –problematiza la mirada del vigilante- y con el cambio en la forma general del castigo, el cual pasa de ser un espectáculo público a ser algo oculto -del suplico a la prisión-. También en el *Curso en el Collège de France* (1979-1980) *Del gobierno de los vivos* con el relato del cielo estrellado de Septimio Severo cuando se refiere a la cuestión de la *aleuturgia* del poder en el arte de gobernar.

dado lugar a las diversas formas del conocimiento empírico. Más que una historia, en el sentido tradicional de la palabra, se trata de una "arqueología". [...] la arqueología, al dirigirse al espacio general del saber, a sus configuraciones y al modo de ser de las cosas que allí aparecen, define los sistemas de simultaneidad, lo mismo que la serie de las mutaciones necesarias y suficientes para circunscribir el umbral de una nueva positividad (2008a: 15-16).

Aquí, Foucault menciona conceptos muy precisos para definir qué es la *arqueología*, tales como saber,¹³ *a priori* histórico,¹⁴ positividad,¹⁵ *episteme*¹⁶ y condiciones de posibilidad.¹⁷ Estas categorías son utilizadas a lo largo de sus análisis sobre las ciencias humanas. Sin embargo no las define con demasiado rigor lo cual realizará luego en *La arqueología del saber* (1969)¹⁸ –aquí también utiliza y adiciona conceptos como regularidades y formaciones discursivas, acontecimiento, enunciado, archivo, monumentos, entre otros-.

Sea como fuere, en este Prefacio, brinda los principales elementos para sintetizar el objetivo arqueológico que guía su posterior análisis. En efecto, la arqueología pretende conocer cuál es ese espacio del orden que articula las cosas con las palabras, haciendo posible el saber. Es decir, descubrir cuál es su “suelo positivo”, su dominio

¹³ Foucault entiende por *saber* “el conjunto de elementos (objetos, tipos de formulación, conceptos y elecciones teóricas) formados, a partir de una misma y única positividad, en el campo de una formación discursiva unitaria” (2013c: 255).

¹⁴ El *a priori* histórico designa la “condición de realidad de los enunciados”, es decir, las condiciones históricas reales de las cosas efectivamente dichas, de su propia historia específica (Foucault, 2009: 167). Este *a priori* es lo que, en una época dada, recorta un campo posible del saber dentro de la experiencia, define el modo de ser de los objetos que aparecen en él, otorga poder teórico a la mirada cotidiana y define las condiciones en las que puede sustentarse un discurso, reconocido como verdadero, sobre las cosas (2008a: 175).

¹⁵ La positividad muestra “con qué reglas una práctica discursiva puede formar grupo de objetos, conjuntos de enunciaciones, juego de conceptos, series de elecciones teóricas” (Foucault, 2009: 236). Tanto el *a priori* histórico como la positividad refieren al *archivo*, esto es: “no a la totalidad de los textos que una civilización ha conservado, ni al conjunto de las huellas que han podido salvarse de su desastre, sino al juego de las reglas que determinan en una cultura la aparición y desaparición de los enunciados, su persistencia y su borradura, su existencia paradójica de *acontecimientos* y *cosas*” (2013c: 238; 2009: 169).

¹⁶ La *episteme* es “el conjunto de las relaciones que se pueden descubrir, en una época dada, en las ciencias cuando se las analiza en el nivel de las regularidades discursivas” (Foucault, 2009: 249).

¹⁷ Cuando Foucault (2013c: 257) habla de condiciones de posibilidad de una ciencia lo hace en referencia a dos sistemas heteromorfos: el que define las condiciones de la ciencia como ciencia (dominios, reglas, lenguaje definidas dentro de una ciencia o impuestas por otra) y que son interiores al discurso; y, el otro, a la posibilidad de una ciencia en su existencia histórica y son exteriores a la ciencia y pueden ser discursos que no tienen el mismo recorte, estatuto, ni funcionamiento que las ciencias que dan lugar.

¹⁸ Cf. Foucault (2013c) *Para una política progresista no humanista. Respuesta a una pregunta* (1968); y *Sobre la arqueología de las ciencias. Respuesta al Círculo de Epistemología* (1968) en los cuales describe con detalle a que se refiere con estos conceptos.

fundamental, su orden mudo o silencioso, esa primera experiencia desnuda y siempre crítica del orden quiere analizar la *episteme* que aparece y rige en cada cultura, en cada época.¹⁹ Así, pues, sintetiza a la *episteme*:

En el fondo de este orden, considerado como suelo positivo, lucharán las teorías generales del ordenamiento de las cosas y las interpretaciones que sugiere. Así, entre la mirada ya codificada y el conocimiento reflexivo, existe una región media que entrega el orden en su ser mismo: es allí donde aparece, según las culturas y según las épocas, [...] en la medida en que manifiesta los modos de ser del orden, puede considerarse como la más fundamental: anterior a las palabras, a las percepciones y a los gestos [...] Así, existe en toda cultura, entre el uso de lo que pudiéramos llamar los códigos ordenadores y las reflexiones sobre orden, una experiencia desnuda del orden y de sus modos de ser (Foucault, 2008a: 14).

De tal modo, podemos afirmar que el objeto de la arqueología es el estudio de la *episteme*, es decir, de las condiciones históricas de posibilidad de los discursos de *saber* y, más aún, de sus configuraciones, de sus órdenes y de sus mutaciones.²⁰ En definitiva, y como lo sintetiza Gros (2007: 56), “la arqueología se propone, pues, determinar para los saberes de una época un elemento designado simultáneamente como condición de posibilidad, suelo primero, sistema de reglas de construcción y espacio de orden”.

El hecho de que la arqueología se proponga estudiar el saber a partir de lo que ha sido efectivamente dicho y en las condiciones mismas de su existencia, no hace más afirmar el elemento histórico y discursivo de su propuesta. Discursivo puesto que, “no existe saber sin práctica discursiva definida; y toda práctica discursiva puede definirse por el saber que forma” (Foucault, 2009: 237). E históricamente situado porque el saber “está libre de cualquier actividad constituyente, emancipado de cualquier referencia a un origen o una teleología histórico trascendental, apartado de cualquier apoyo en una

¹⁹ Podemos añadir que “En una cultura y en un momento dados, sólo hay siempre una *episteme*, que define las condiciones de posibilidad de todo saber, sea que se manifieste en una teoría o que quede silenciosamente investido en una práctica” (Foucault, 2008a: 183).

²⁰ Por eso mismo, Deleuze (2013 [1985]: 33) explicaba que “La arqueología es el estudio de las formaciones históricas. [...] porque trata de elevarse hasta las condiciones, lo visible y lo enunciable”. Foucault (2009) sostiene que otras arqueologías pueden hacerse y no solo la de las ciencias, por ejemplo, la de la pintura, la de la sexualidad y la del análisis político, véase el cap. VI de este trabajo.

subjetividad fundacional” (2013c: 265).²¹ Así, Foucault niega que el saber y la historia sean resultado tanto de un origen como del progreso continuo y acumulativo de la razón en su despliegue lineal y teleológico; o que surja de la actividad del sujeto racional y libre que le dé significados a los discursos del saber.²² Por el contrario, los saberes son producto de determinadas condiciones y reglas de formación según cada época, que son anónimas y un tanto arbitrarias.

Por tanto, la arqueología recurre a la historia efectiva y real. Se trata de una historia que utiliza conceptos como *umbral*, *ruptura*, *corte*, *mutación* y *transformación*²³ para evidenciar las discontinuidades que se dan al interior de los discursos de saber. Estos discursos son presentados por la historia tradicional como continuos, progresivos y totalizantes. A esta *historia global*, como la denomina Foucault (2009 y 2013c: 210), él opone la perspectiva de una *historia general*, *efectiva* y discontinua; una historia de las “cosas dichas”, que permite captar la singularidad de los procesos de formación y transformación de esas cosas dichas.

Esta novedosa forma de pensamiento fue totalmente disruptiva para la década del sesenta porque puso en cuestión la historia tradicional de las ciencias y de las ideas²⁴ a la vez que descartaba sus propias categorías de análisis como tradición, obra y el autor,²⁵ el espíritu o la mentalidad de una época porque tienden a describir lo sucesivo y lo continuo.

²¹ Al respecto Díaz sostiene que “En las “historias” de Foucault no se asiste al desarrollo de una razón progresiva sino a la constitución de materialidades, discursos y relaciones de fuerza interactuando. No existe una razón histórica deviniendo en su perfección. Se trata de una filosofía no dialéctica. Una filosofía de las tensiones” (2014a: 31).

²² Sobre las críticas a este tipo de análisis de la racionalidad moderna cf. Habermas (1989). Acerca de las posibilidades de un análisis hermenéutico véase Lulo (2018).

²³ Nociones que toma de pensadores como Gaston Bachelard, Georges Canguilhem, Martial Guérout, y de historiadores de la *Escuela de los Annales* como Fernand Braudel, entre otros.

²⁴ Sobre el impacto que tuvo en el campo disciplinar de la historia cf. *Foucault revoluciona la historia* de Veyne (1984). Ver también Murillo (1996).

²⁵ Sobre las críticas a esta categoría en pos de quitar al sujeto su carácter de fundamento originario del discurso ver el debate en la Sociedad Francesa de Filosofía en 1969 plasmada en *Qué es un autor* y su lapidaria sentencia “qué importa quién habla” (Foucault, 1999a: 329). En una entrevista con Claude Bonnefoy de 1968, Foucault dice respecto de él y su “obra” que la gente hará lo que quiera: “Poco importa de qué manera se lea esa relación y ese parentesco del libro conmigo y de mí mismo con el libro. De todos modos, sé que mis libros estarán comprometidos por lo que diga, y yo también. Ese es el bello peligro, el peligro divertido de estas entrevistas.” (Foucault, 2014c: 79). Véase, especialmente, *El orden del discurso*, lección inaugural de los cursos del *Collège de France* de 1970 para una crítica al sujeto originario y la función del autor y el comentario. A razón de ello y en el mismo sentido, cf. Bourdieu titulada *¿Qué es hacer hablar a un autor?* (2017 [1995]) en el cual recupera las nociones foucaultianas.

La historia efectiva que propone Foucault es una historia de las discontinuidades,²⁶ de los cortes que permiten pensar la historia desde otra perspectiva que trata de dar cuenta de la irrupción de los acontecimientos,²⁷ sin tratar de borrarlos en pos de preservar la continuidad o el progreso de la razón. Y, para ello, analiza el archivo de documentos devenidos en *monumentos*, a su descripción intrínseca:

la historia ha cambiado su posición respecto del documento: se atribuye como tarea primordial, no el interpretarlo, ni tampoco determinar si es veraz y cuál sea su valor expresivo, sino trabajarlo desde el interior y elaborarlo. La historia organiza, lo recorta, lo distribuye, lo ordena, lo reparte en niveles, establece series, define unidades, describe relaciones. El documento no es, pues, ya para la historia esa materia inerte a través de la cual trata ésta de reconstruir lo que los hombres han hecho o dicho, lo que ha pasado y de lo cual sólo resta el surco: trata de definir en el propio tejido documental unidades, conjuntos, series, relaciones. (Foucault, 2009: 16).

Este particular tratamiento de los documentos convertidos en monumentos, en su uso paródico por parte de la arqueología, así como el carácter discontinuo de la historia efectiva que él propone, nos permite afirmar la presencia de la *genealogía* en este momento arqueológico.²⁸ En efecto, Foucault (2004 [1971]), siguiendo a Friedrich Nietzsche (1844-1900), nos recuerda que la genealogía como historia efectiva, como saber histórico introduce la discontinuidad, muestra “la singularidad de los acontecimientos, fuera de toda finalidad monótona” (p.12). La genealogía “se opone, por el contrario, al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de las indefinidas teleologías. Se opone a la búsqueda del “origen” (p. 13).

²⁶ Para Revel (2014) el pensamiento mismo de Foucault tiene este movimiento discontinuo.

²⁷ Foucault (2013c: 203) lo define así: La pregunta que me planteo no es la de los códigos, sino la de los acontecimientos: la ley de existencia de los enunciados, lo que los ha hecho posibles, a ellos y a ningún otro en su lugar; las condiciones de su emergencia singular, y su correlación con otros acontecimientos anteriores o simultáneos, discursivos o no”.

²⁸ Para Revel (2014) desde el interior mismo de la arqueología nace el proyecto genealógico, está presente desde el inicio. Algunos autores como Dreyfus y Rabinow (2017 [1982]) sostienen que se produce un desplazamiento hacia la genealogía, entre *El orden del discurso*, clase inaugural de los cursos del *Collège de France* (1970) y *Nietzsche, la genealogía y la historia* (homenaje que escribe a Jean Hippolyte (1971). Más aún, ellos afirman que, en este desplazamiento, la arqueología se mantiene como una técnica de la genealogía. Sea como fuere, vale recordar que en *La arqueología del saber*, Foucault señala la importancia del descentramiento que opera la ruptura provocada por Nietzsche.

La tarea del genealogista es, justamente, “insistir en las meticulosidades y azares de los comienzos” (p. 23). Puesto que en el origen (*Ursprung*) no hay nada de solemne, de impoluto, el comienzo histórico es bajo. Más bien se trata de dar cuenta de la invención, de la fabricación de la historia de las cosas.

Más aún, preguntarse por el origen es también preguntarse por la *verdad*. La *verdad* asociada al origen busca la adecuación de los hechos, su esencia más pura, su identidad primera, en lugar, de buscar, el error, el disparate, el azar. La genealogía revela que la verdad tiene una historia en la cual también hay azares y errores, sus propias luchas, es decir, tiene su propia historia dentro de la historia:

La historia de la verdad será la historia de las relaciones de fuerza de poder y de saber que la han compuesto. Así, el método foucaulteano se servirá de una noción de verdad que la entiende como el producto de las condiciones históricas, aunque entendiendo a estas últimas como relaciones de poder-saber.... (Beresñak, 2014: 43).

Por ende, la genealogía no busca el origen sino que se propone localizar la procedencia (*Herkunft*) y el nacimiento o emergencia (*Entstehung*) de los acontecimientos en su propia dispersión. El análisis de la procedencia permite localizar los errores, los accidentes, “es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no hay ni el ser ni la verdad, sino la exterioridad del accidente” (p. 28).²⁹ En tanto, la emergencia marca el punto de aparición de los acontecimientos en el contexto de la lucha, el juego, el combate. Es decir, “la emergencia es, pues, la entrada en escena de las fuerzas; su irrupción” (p. 36). En suma, mientras la procedencia permite ver cómo se articulan cuerpo e historia, siendo el cuerpo la superficie en la cual se inscriben los acontecimientos; la emergencia señala el espacio, la escena del enfrentamiento. Por tanto, el análisis genealógico busca dar cuenta del nacimiento de los acontecimientos y no dedicarse a la búsqueda del origen. No pretende buscar la objetividad ni la exactitud de los hechos, sino que pretende señalar que el acontecimiento es resultado del azar de las luchas. Foucault (2008b [1970]) resume que la genealogía estudia la formación efectiva del discurso, la cual es a la vez dispersa, discontinua y regular.

²⁹ Véase, por ejemplo, el trabajo de Álvarez Huwiler y Bonnet (2018) sobre la importancia del mecanismo del ensayo y el *error*, como límite y como condición de posibilidad de adecuación de las políticas públicas a los requerimientos de la reproducción capitalista.

Justamente, por ello, Foucault (2006c: 21) explica que la genealogía es una anti-ciencia, es decir, una insurrección de los *saberes sometidos*. Entendiendo por tales “esos contenidos del conocimiento histórico meticuloso, erudito, exacto, técnico, y, además, esos saberes locales, singulares, esos saberes de la gente que son saberes sin sentido común y que en cierto modo se dejaron en suspenso”. En efecto, la genealogía es el “*acoplamiento que permite la constitución de un saber histórico de las luchas y la utilización de ese saber en las tácticas actuales*” (p. 22, el resaltado es nuestro). En otras palabras, la genealogía plantea la insurrección, el combate, la lucha contra los efectos totalizadores del poder. Intenta señalar aquellos saberes que fueron descalificados, deslegitimados, filtrados por los efectos de poder del discurso científico para dar cuenta de nuestro presente, de lo que somos.

Llegados a este punto se hace evidente la relación entre saberes y poderes³⁰ que atraviesa todas las investigaciones de Foucault. En *El orden del discurso* (2008b) él advierte que en toda sociedad la producción del discurso está atravesada por poderes que intentan dominar o enmascarar su carácter material y azaroso. Estos poderes implican determinados procesos de exclusión y control del discurso –uno de los cuales son las disciplinas científicas-.³¹ Si bien volveremos sobre esta cuestión, vale la pena recordar que la relación poder/saber y entre sujeto/objeto es, esencialmente, histórica:

Hay que admitir que el poder produce saber [...] que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder; [...] que el sujeto que conoce, los objetos que conoce y las modalidades de conocimiento son otros tantos efectos de esas implicaciones fundamentales del poder-saber y de sus transformaciones históricas (2004a: 34).

³⁰ Cf. *Historia de Sexualidad I, La voluntad de saber*, apartado El método.

³¹ Foucault (2008b: 39) identifica tres sistemas de exclusión del discurso que permiten su control, a saber: los externos son la palabra prohibida, la separación entre locura y razón y la voluntad de verdad; los internos son el autor, el comentario y las disciplinas; y un tercer grupo que intentan imponer reglas de utilización del discurso, “enrarecimiento, esta vez, de los sujetos que hablan; nadie entrará al orden del discurso sino satisface ciertas exigencias o si de entrada no está cualificado a hacerlo”, estos son el ritual, la sociedad de discurso, las doctrinas y la educación.

2.2. Las condiciones de posibilidad del saber sociológico

2.2.1. El saber moderno y la aparición del hombre

Como expusimos antes, para conocer cómo surgen nuevos dominios de saber es necesario analizar las condiciones de posibilidad. En efecto, Foucault explica que “la historia del saber no puede hacerse sino a partir de lo que le fue contemporáneo y, ciertamente, no en términos de influencia recíproca, sino en términos de condiciones y de *a priori* constituidos en el tiempo” (2008a: 225). Por este motivo, y para dar cuenta de esas condiciones, nos alejaremos de los relatos más tradicionales que nos propone la historia del pensamiento social que, como en los casos de Aron (1987 [1965]), Barnes y Becker (1945), Collins (1996), Giner (1967), Nisbet (2007 [1996]), Wallerstein (2007), Zeitlin (1997 [1968]), siguen un recorrido lineal y continuo de la historia.

El nacimiento de las ciencias humanas —entre ellas, la sociología— es el propósito manifiesto de *Las palabras y las cosas*. Para ello utiliza las herramientas de la arqueología para analizar la *episteme* occidental, señalar sus momentos de discontinuidad, los umbrales y mutaciones que han permitido otras configuraciones o reconfiguraciones del saber, con el fin de mostrar el *a priori* histórico que posibilitó la aparición del hombre como objeto de saber. De esta manera, Foucault identifica dos momentos de discontinuidad de la *episteme* occidental: por una parte, durante la transición que se produce del Renacimiento a la Época Clásica, entre los siglos XVI y mediados del XVII; y, por otra parte, con el inicio de la Modernidad a principios del siglo XIX. Así, el estudio de la configuración de la *episteme clásica* (siglo XVII y XVIII) como sus momentos de ruptura y reconfiguración hacia la que sería la nueva forma de saber en Occidente (la Modernidad), resultan sensibles para mostrar el umbral de posibilidad histórica de aparición del *hombre* y de la *analítica de su finitud* como nueva forma de saber.

En cuanto al primer momento de discontinuidad, encontramos que la *episteme* renacentista se caracterizó por establecer *la semejanza* como forma de saber. El conocimiento del mundo y de la relación del hombre y la naturaleza se establecía

mediante el descubrimiento de semejanzas infinitas entre las palabras y las cosas. Así, “conocer las cosas es revelar el sistema de semejanzas que las hace ser próximas y solidarias unas con otras” (Foucault, 2008a: 59). Este descubrimiento se realizaba por medio de cuatro formas de similitud, a saber la *convenientia*, la *aemulatio*, la analogía (adivinación y erudición) y el juego de las simpatías.³² A través de estas cuatro formas se hacían visibles las semejanzas del mundo que yacían ocultas en las cosas, de allí la necesidad de encontrar signos que las hagan visibles pues, “no hay semejanza sin signatura.”³³ El mundo de lo similar sólo puede ser un mundo marcado. [...] El conocer las similitudes se basa en el registro cuidadoso de estas signaturas y en su desciframiento” (p. 44). En este momento, la posibilidad del saber no pasa por ver ni por experimentar sino por interpretar. El mundo es como una suerte de gran libro o texto, cuyos signos hay que descifrar e interpretar.³⁴ En este sentido, afirma que el lenguaje es la escritura material de las cosas, es decir, la escritura del mundo. Por lo tanto, existe una primacía de la escritura por sobre otras formas como el habla, la vista o la escucha.

Sin embargo, a partir del siglo XVII, esta primacía de la escritura desaparece y las palabras y las cosas se separan. La infinitud de las semejanzas es reemplazada por la *representación*. La figura de Don Quijote,³⁵ indica Foucault, marca el punto de umbral, de discontinuidad entre las formas de saber de semejanza y de la representación, es decir, entre la *episteme* renacentista y la clásica.

Las aventuras de este hidalgo marcan el límite de los juegos de las semejanzas y la presencia de nuevos juegos de saber. En su errante viaje, y como buen “héroe de lo Mismo” (2008a: 63), se detiene en todas las marcas de la similitud en un mundo que ha perdido su prosa. Ahora las semejanzas engañan y llevan al delirio. Sin embargo, en la

³² Foucault señala que “un signo significa algo en la medida en que tiene semejanza con lo que indica (es decir: una similitud). No obstante, no señala una homología; pues su ser claro y distinto de signatura se borraría en el rostro cuyo signo es; es *otra* semejanza, una similitud vecina y de otro tipo que sirve para reconocer la primera, pero que es revelada, a su vez, por una tercera. Toda semejanza recibe una signatura; pero ésta no es sino una forma medianera de la misma semejanza” (2008a: 47). Por ello, afirma que la hermenéutica y la semiología son técnicas para descubrir las semejanzas y los signos, respectivamente, e interpretarlas. Y sostiene que ambas técnicas se superponen en el siglo XVI pero lejos de coincidir, se forma entre ellas un espacio que posibilita el saber infinito de las semejanzas.

³³ Una signatura es “la marca visible que corresponde a las analogías invisibles” (Díaz, 2014a: 49). Agamben (2009c) utiliza la teoría de las signaturas para el análisis del sacramento, cf. cap. 2.

³⁴ Foucault sostiene que, si el Renacimiento se había preguntado “cómo reconocer que un signo designa lo que significa; a partir del siglo XVII se preguntará cómo un signo puede estar ligado a lo que significa. Pregunta a la que la época clásica dará respuesta por medio del análisis de la representación y a la que el pensamiento moderno responderá por el análisis del sentido y de la significación” (2008a: 60).

³⁵ En alusión al personaje central de la obra literaria *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, escrita por Miguel de Cervantes Saavedra (1547-1616).

segunda parte del libro, se produce una duplicación, el hidalgo se convierte él mismo en el personaje de los libros de caballería, en su verdad, y se convierte en su representación.

Puesto que, las palabras se separaron de las cosas, las palabras se encierran en la naturaleza de los signos. Tomando como eje la *Lógica de Port Royal* de 1662, según la cual un signo encierra dos ideas: la idea de una cosa y la idea de otra, a lo que Foucault agrega que la representación implica una concepción binaria del lenguaje, en contraposición con la concepción tripartita de la época renacentista (lo marcado, lo que marcaba y lo que permitía ver la marca). Pero el signo ya no es la palabra sino la representación gráfica o espacial, es decir, el dibujo ya sea un mapa o un cuadro:

el cuadro no tiene otro contenido que lo que representa y, sin embargo, este contenido sólo aparece representado por una representación. La disposición binaria del signo [...] supone que el signo es una representación desdoblada y duplicada sobre sí misma. [...] A partir de la época clásica, el signo es la representatividad de la representación en la medida en que ésta es representable (2008a: 81).

El cuadro es, entonces, el espacio de las representaciones, allí deben ser ordenadas; es el centro del saber de la época clásica; “todo saber es *de y por* representaciones” (Gros, 2007: 61). El lenguaje es ahora “el régimen material de los signos representados” por ello, el lenguaje no remite a las cosas sino que su función es representar a la representación de las cosas (Díaz, 2014a: 54); ya no será el reino de lo Mismo, de los signos y las semejanzas sino el juego de las identidades y las diferencias.

Bajo el pensamiento clásico, conocer significa discernir, es decir, someter a comparación la naturaleza y sus seres para establecer identidades y diferencias.³⁶ Se abandonan las creencias mágicas para hacer ingresar la naturaleza en el orden científico. La historia y la ciencia se separan, señala Foucault, la erudición y el comentario son solo indicativos pero no forman parte de la verdad, la cual solo se percibe como evidente y definida a partir de juicios seguros basados en intuiciones y encadenamientos. La *mathesis*, definida como “la ciencia universal de la medida y el orden” (2008a: 73) es la condición de posibilidad para la aparición de ciertos dominios

³⁶ En este punto, Foucault (2008a: 69), alude al pensamiento de René Descartes (1596-1650) y a eso que puede llamarse “racionalismo”.

empíricos, a saber: *la gramática general, la historia natural y el análisis de las riquezas*.³⁷

Esta matematización del mundo, aclara el pensador, no implica una absorción del saber por la matemática sino la posibilidad de establecer un orden de las cosas. A partir de esta relación del saber con la *mathesis*, se abre la posibilidad de pensar las relaciones entre los seres bajo la forma del orden y la medida. Así, sostiene que “lo que hace posible el conjunto de la *episteme* clásica es, desde luego, la relación con un conocimiento del orden” (p. 88); con un sistema de saber articulado entre una *mathesis*, una taxinomia y un análisis genético. La *mathesis* como ciencia del “orden” empírico, la taxinomia como el análisis de los seres en sus identidades y diferencias, y la génesis su cronología; siendo que “el centro de saber, en los siglos XVII y XVIII, es el cuadro” (p. 91).³⁸

De esta forma, así como la figura de Don Quijote evidencia el umbral entre la semejanza y la representación, el cuadro *Las meninas* de Velázquez³⁹ es el que mejor refleja a la *episteme* clásica. Foucault señala que con esta obra estamos en presencia de la *representación* como nueva forma de saber occidental. En esta pintura se intenta representar todos sus elementos (el pintor, el modelo -espejo- y el espectador que está por entrar) pues la función del saber es representar todo lo que pueda ser representado. Sin embargo, hay algo que no está representado, hay un vacío esencial: “la desaparición necesaria de lo que la fundamenta —de aquel a quien se asemeja y de aquel a cuyos ojos no es sino semejanza. Este sujeto mismo —que es el mismo— ha sido suprimido. Y libre al fin de esta relación que la encadenaba, la representación puede darse como pura representación” (2008a: 34). En otras palabras, Dreyfus y Rabinow (2017: 69) aclaran que lo que se representa en *Las Meninas* son las funciones de la representación, al tiempo de señalar “*la imposibilidad de representar el acto de representar*”.

³⁷ Siguiendo a Foucault, Esther Díaz (2014a) señala que los dominios de saber propios del Renacimiento - la *legere* (arte de leer), la magia y el libre juego de los mercaderes- son reconstituidos en la época clásica, por nuevos dominios empíricos, respectivamente, la gramática general, la historia natural y el análisis de las riquezas. La gramática general considera a la palabra como representación de la realidad, de las cosas; la historia general se ocupa de representar el cuadro taxonómico que de cuenta del carácter de los seres vivos; y el análisis de las riquezas hace lo propio respecto a la moneda -a su circulación y cambio- como representación de la riqueza. En otras palabras: “el *nombre*, el *carácter* y la *moneda* (lo nombrable, lo caracterizable y lo amonedable) fueron, pues, las representaciones rectoras, a partir de las se había organizado la posibilidad de ordenar signos, seres y riquezas” (2014a: 51).

³⁸ Por eso Foucault (2008a) insiste en que la historia de las ideas o de las ciencias quiere reconstruir el siglo XVII y XVIII como la época de “ciencias de la vida” de la “naturaleza” o del “hombre”, cuando estos dominios no eran tales en ese momento.

³⁹ Refiere a la pintura de 1656, realizada por el pintor Diego Velázquez (1599-1660), a cuyo análisis, Foucault le dedica el cap. 1 de *Las palabras y las cosas*.

Es hacia fines del siglo XVIII donde, para Foucault, se evidencia, el segundo momento de ruptura de la *episteme* occidental. Es allí donde se produce un verdadero acontecimiento en el orden del saber, el cual no se funda en el progreso de la racionalidad ni en el descubrimiento de un tema cultural nuevo. Lo que sucede es que la representación pierde su poder de unir a sus diversos elementos; el cuadro ya no puede unir las representaciones entre sí, pues, ahora las cosas escapan al cuadro y quedan en el exterior de su representación:

El espacio del orden que servía de *lugar común* a la representación y a las cosas, a la visibilidad empírica y a las reglas esenciales, que unía las regularidades de la naturaleza y las semejanzas de la imaginación en el cuadriculado de las identidades y de las diferencias, que exponía la sucesión empírica de las representaciones en un cuadro simultáneo y permitía recorrer, paso a paso, de acuerdo con una sucesión lógica, el conjunto de los elementos de la naturaleza hechos contemporáneos de sí mismos...este espacio del orden va a quedar roto desde ahora: estarían las cosas -con su organización propia, sus nervaduras secretas, el espacio que las articula, el tiempo que las produce- y, luego, la representación, pura sucesión temporal, en la que ellas se anuncian siempre parcialmente a una subjetividad [...] El ser mismo de lo que va a ser representado va a caer ahora fuera de la representación misma (2008a: 254).

En consecuencia, las cosas se separan de su representación puesto que rebasan sus límites de posibilidad y caen por fuera de ella, en la imposibilidad de ser representadas.

Esta situación de ruptura en el orden del saber es señalada, nuevamente, a través de la literatura.⁴⁰ Justamente, así como el Don Quijote de Cervantes operaba de umbral entre la semejanza y la representación, Foucault sostiene que las hermanas Justine y Juliette⁴¹ operan de umbral entre la representación como forma de saber fundamental y la aparición de *la finitud*, es decir, el umbral entre la época clásica y la Modernidad.

⁴⁰ Considera que “toda literatura se encuentra en una relación con el lenguaje que, en el fondo, es la que el pensamiento mantiene con el saber. El lenguaje dice el saber no sabido de la literatura” (Foucault, 2013c: 190). Ver también el ensayo *El pensamiento del afuera* de 1966 en Foucault (1999a).

⁴¹ Protagonistas femeninas de las novelas *Justine o los infortunios de la virtud* de 1787 y *Juliette o las prosperidades del vicio* de 1796, ambas escritas por el Marqués de Sade (1740-1814). El propio Foucault (2013c: 297) ha señalado la importancia de Sade en sus análisis: “me intereso en él con cierta constancia

La figura de Justine se corresponde con el ocaso de la representación, con la violencia que implican los límites de la representación, ella misma es objeto de representación de deseo, del mismo modo en que Don Quijote representaba al caballero novelesco, en la segunda parte del relato. Por tanto, Justine permanece por fuera del deseo “tal es su desgracia: su inocencia permanece siempre como tercero entre el deseo y la representación” (2008a: 227). Mientras que su hermana, Juliette, en tanto sujeto de deseo, de todos los deseos posibles, abre paso a la sexualidad y ya no al libertinaje.⁴² Al respecto Díaz precisa que “en ese mar infinito de deseo se marcan los límites de la *finitud* del sujeto deseante” puesto que, mientras Justine representa (escenifica) el deseo quedando por fuera de este, Juliette es sujeto de deseo, sujeto siempre finito frente a un deseo nunca satisfecho y siempre infinito. Y agrega que en el siglo XIX “el sujeto está delimitado por los objetos. Las positividades marcan la finitud del sujeto. La temporalidad le recuerda su devenir. Tal es el destino de Juliette: emisión del discurso de deseo” (2014: 55).

De igual modo y en el mismo momento en el cual Juliette operaba literariamente de umbral entre la época clásica y la Moderna, Foucault sostiene que la crítica kantiana⁴³ hizo lo propio en la filosofía pues señala “la retracción del saber y del pensamiento fuera del espacio de la representación” (2008a: 257). Y puntualiza, además, que Kant lejos de interrogarse por la representación misma, se plantea qué es lo que hace posible que pueda darse una representación del mundo más allá de la experiencia, es decir, cuál es el *a priori* que las hace posible.⁴⁴ Por lo tanto, disuelto “el campo homogéneo de las representaciones ordenables” de la época clásica, aparecen dos formas nuevas de pensamiento correlativas: un campo trascendental (se pregunta por las condiciones de posibilidad de una representación en general y que pone de relieve a un sujeto trascendental y finito en relación al objeto de conocimiento) y un campo real (se interroga por las condiciones de posibilidad de la representación a través

justamente en razón de la posición histórica que ocupa, en tanto intermediario entre dos formas de pensamiento”.

⁴² Para Foucault (2013c: 296) “la gran tentativa de Sade [...] reside en el hecho de tratar de introducir el desorden del deseo en un mundo dominado por el orden y la clasificación. Ese es el significado exacto de lo que él llama “libertinaje”. Y, agrega: “para mí, Sade es el síntoma de un curioso movimiento que se produce dentro de nuestra cultura en el momento en que un pensamiento que esta fundamentalmente dominado por la representación, el cálculo, el orden, la clasificación, cede su lugar, durante la Revolución Francesa, a un elemento que hasta entonces nunca se había pensado de esa manera, es decir, al deseo, a la voluptuosidad...” (p. 297). Cf. 1ª sesión de las Conferencias sobre Sade en *La gran extranjera* (2015b).

⁴³ Refiere a la obra filosófica de Immanuel Kant (1724-1804).

⁴⁴ Sobre el régimen del deseo moderno a partir de los postulados de Sade y de Kant y sus implicancias para la filosofía y el destino de la especie humana ver Ludueña Romandini (2013; y 2018, cap. v).

de los objetos que representa y de su existencia; la vida, el trabajo y el lenguaje⁴⁵ permiten el conocimiento objetivo). Por tal motivo, “la nueva positividad de las ciencias de la vida, del lenguaje y de la economía está en correspondencia con la instauración de una filosofía trascendental” (p.258).⁴⁶

Todo ello produce dos características de la *episteme* moderna: la primera es la separación de las ciencias, en ciencias *a priori*: ciencias formales y puras, deductivas y que dependen de la lógica y la matemática y, en ciencias *a posteriori* empíricas. La segunda es la ruptura de la *mathesis* como forma unificadora y universal del conocimiento. Las consecuencias de ello pueden sintetizarse de la siguiente manera:

negativamente, el dominio de las formas puras del conocimiento se aísla, tomando a la vez autonomía y soberanía con respecto a todo saber empírico, haciendo nacer y renacer indefinidamente el proyecto de formalizar lo concreto y de constituir, a despecho de todo, ciencias puras; *positivamente, los dominios empíricos se ligan a reflexiones sobre la subjetividad, el ser humano y la finitud*, tomando el valor y la función de la filosofía, lo mismo que de reducción de la filosofía o de antifilosofía (p. 263, el subrayado es nuestro).

Con el eclipse de la representación clásica y de su cuadro como forma de ordenamiento general del saber, “lo que ha cambiado a fines del siglo [XVIII] y ha sufrido una alteración irreparable es el saber mismo como modo de ser previo e indiviso entre el sujeto que conoce y el objeto del conocimiento” (p. 267). Ese lugar común entre el sujeto que conoce y el objeto de conocimiento que, en la época clásica reposaba en la representación, se divide. El orden de las cosas se separa de las representaciones que se hacen de las cosas. De un lado, las cosas se perciben como objetos a conocer en sí mismas y, del otro, el sujeto que conoce aparece como un ser de existencia finita: *el hombre*⁴⁷

⁴⁵ Ludueña Romandini (2019) afirma que la génesis de los cuasi-trascendentales de la Vida, el Trabajo y el Lenguaje puede encontrarse en el pensamiento económico franciscano medieval.

⁴⁶ Justamente, Foucault (2008a: 257) sostiene que frente a los límites de la representación, la crítica kantiana intenta preservar cierta dimensión metafísica para la filosofía que se vislumbran en los trascendentales de la Vida, la Voluntad y la Palabra.

⁴⁷ Sobre las críticas feministas que se hacen del hombre como el sujeto universal de conocimiento y las consecuencias filosóficas que tuvo la pregunta ontológica por el sujeto mujer ver Femenías (2001).

con su posición ambigua de objeto de un saber y de sujeto que conoce: soberano sumiso, espectador contemplado, surge allí, en este lugar del Rey, que le señalaba de antemano *Las meninas*, pero del cual quedó excluida durante mucho tiempo su presencia real (2008a: 326).

Este acontecimiento complejo marca el nacimiento de la *episteme moderna* del saber pues, “antes del fin del siglo XVIII, el *hombre* no existía. Como tampoco el poder de la vida, la fecundidad del trabajo o el espesor histórico del lenguaje [...] no había una conciencia epistemológica del hombre como tal” (p. 322).⁴⁸ Por tanto, podemos decir que tanto *el hombre* como la *episteme* moderna nacen en el mismo momento, estableciendo una nueva relación entre las palabras, las cosas y su orden. Y, tal como sostiene Foucault, la representación de las cosas ya no está en el espacio de un cuadro ordenado sino en ese nuevo ser, en ese hombre empírico que también forma parte de las cosas y su orden.

El carácter finito del ser que conoce —el hombre— es, justamente, lo que determina la nueva forma del saber occidental a partir del siglo XIX. Más aún, “la cultura moderna puede pensar al hombre porque piensa lo finito a partir de él mismo” (2008a: 331). La finitud del hombre está positivamente determinada por la *vida*, el *trabajo*⁴⁹ y el *lenguaje*. Estas positividades ocurren, según Foucault, en la espacialidad y en la temporalidad del cuerpo del hombre, de su propio cuerpo surge la experiencia de la finitud. Pero los límites que delimitan esta finitud surgen también afuera de este cuerpo y lo preceden, lo definen y lo atraviesan como un objeto más. Entonces, los saberes positivos que surgen de este ser que vive, trabaja y habla son siempre limitados, puesto que,

“[...] *no es posible tener acceso a él sino a través de sus palabras, de su organismo, de los objetos que fabrica —como si primero ellos (y quizá sólo ellos) detentaran la verdad—; y él mismo, puesto que piensa, no se revela a*

⁴⁸ “El “humanismo” del Renacimiento, el “racionalismo” de los clásicos han podido dar muy bien un lugar de privilegio a los humanos en el orden del mundo, pero no han podido pensar al hombre” (Foucault, 2008a: 331).

⁴⁹ Así, por ejemplo, Foucault (2008a: 272) visualiza en el trabajo y en la economía la cuestión de la finitud del ser: “[...] en el trabajo, y en la duración misma de este trabajo, el único medio de negar la carencia fundamental y de triunfar por un instante sobre la muerte. *La positividad de la economía se aloja en este hueco antropológico. El homo oeconomicus no es aquel que se representa sus propias necesidades y los objetos capaces de satisfacerlas; es el que pasa, usa y pierde su vida tratando de escapar a la inminencia de la muerte. Es un ser finito* [...] (el subrayado es nuestro).

sus propios ojos sino bajo la forma de un ser que es ya, en un espesor necesariamente subyacente, en una irreductible anterioridad, un ser vivo, un instrumento de producción, un vehículo para palabras que existen previamente a él. *Todos estos contenidos que su saber le revela como exteriores a él y más viejos que su nacimiento* lo anticipan, lo denominan con toda solidez y lo atraviesan como si no fuera más que un objeto natural o un rostro que ha de borrarse en la historia. *La finitud del hombre se anuncia —y de manera imperiosa— en la positividad del saber*; se sabe que el hombre es finito, del mismo modo que se conoce la anatomía del cerebro, el mecanismo de los costos de producción o el sistema de conjugación indoeuropeo [...]" (Foucault, 2008a: 327, el subrayado es nuestro).⁵⁰

Todo ello es posible a partir de la inminencia de la muerte del ser que conoce. Aquí conviene recordar que, no casualmente, la *clínica médica* constituyó el primer discurso científico y positivo sobre el hombre. Y ello es así, justamente, porque esta ciencia obtiene su saber positivo de su relación directa con la muerte. El nacimiento de una medicina positiva, sostiene Foucault (2004a), fue posible gracias a la observación médica y el método anatomoclínico pues, tanto la mirada médica que se posa sobre el individuo y el lenguaje técnico que utilizan refiere a la muerte. Esta relación entre enfermedad y muerte es lo que hace que la muerte sea algo visible y legible en el cuerpo del individuo. Así señala que:

Cuando la muerte se ha convertido en el *a priori* concreto de la experiencia médica, es cuando la enfermedad ha podido desprenderse de la contranatura y *tomar cuerpo* en el *cuerpo vivo* de los individuos. Será sin duda decisivo para nuestra cultura que el primer discurso científico, tenido por ella sobre el individuo, haya debido pasar por este momento de la muerte. (Foucault, 2004a: 276).

⁵⁰ Por tal razón, Díaz afirma que "Foucault, como un nuevo Velázquez, dibujó el cuadro de la finitud. Pero en la medida en que el filósofo atraviesa los límites del pensamiento neoclásico, puede colocar en su cuadro al objeto y al sujeto de la muerte. Y puede, como perteneciente a la episteme de la modernidad, salirse del cuadro para seguir conociendo archivos anteriores. El objeto es la muerte misma (la muerte simbólica, manifestada en la lepra y en la locura; la muerte biológica, en la enfermedad). El sujeto es el hombre mismo descubriendo sus límites. No en tanto sujeto de la muerte sino sujeto a la muerte. La muerte, objeto infinito, deslinda la finitud de los sujetos, de los hombres, del *hombre*. Ese ser que vive, trabaja y habla" (2014a: 55).

Precisamente, este momento de la muerte es lo que Foucault resalta para poner de relieve la importancia ontológica que tiene la medicina en la formación de las ciencias del hombre porque “la posibilidad para el individuo, de ser a la vez sujeto y objeto de su propio conocimiento, implica una inversión en la estructura de la finitud” (2004a: 277). Si en la época clásica regía un pensamiento que negaba lo infinito, la medicina moderna no hace más que mostrar la finitud del hombre y de hacerlo mediante todo un lenguaje que se expresa en términos técnicos, científicos y positivos.

El *hombre* y la *analítica de su finitud* implicaron que el saber y la experiencia moderna tengan un carácter finito y limitado que se refieren a sí mismas. Foucault sostiene que la finitud es pensada en una interminable relación consigo misma pues, si la modernidad puede pensar al hombre es porque piensa lo finito a partir de sí mismo. Esta experiencia que abre un espacio minúsculo e inmenso, donde lo positivo se repite en lo fundamental de esta relación. De ahí que Foucault refiera que el umbral de la modernidad se dio “el día que se constituyó un duplicado empírico-trascendental al que se dio el nombre de *hombre*” (2008a: 332).⁵¹ Este duplicado empírico-trascendental implica dos tipos de análisis: el estético-trascendental que se da en el cuerpo y supone que el conocimiento tiene condiciones anatomofisiológicas a partir de los contenidos empíricos; y el dialéctico-trascendental que implica que el conocimiento tiene condiciones históricas, sociales o económicas. Estas reflexiones sobre el ser que vive, trabaja y habla no dejan lugar ya para una reflexión metafísica.

Esta duplicidad impone repensar el *cogito* (que dista mucho del pienso-soy cartesiano) pero también la pregunta kantiana por la existencia trascendental de una ciencia de la naturaleza. Se trata, en cambio, de la pregunta por la existencia muda “de ese no-conocido a partir del cual el hombre es llamado sin cesar al conocimiento de sí [...] cómo hacer que el hombre piense lo que no piensa” (p. 336), es decir, de *lo impensado*. Esta pregunta implica, según Foucault (2008a), un desplazamiento cuádruple en el pensamiento moderno:

Ya que se trata no de la verdad sino del ser, no de la naturaleza sino del hombre, no de la posibilidad de un conocimiento sino de un primer desconocimiento, no del carácter fundado de las teorías filosóficas frente a la ciencia sino de la reaprehensión de una conciencia filosófica [...] (p. 336).

⁵¹ Cf. cap. 2 del trabajo de Dreyfus y Rabinow (2017).

Entonces, sostiene Foucault, el *cogito* moderno, supone una relación gemelar entre el hombre y lo impensado, una relación con lo Otro, una relación que le es exterior y necesaria pero no del todo extraña. Todo el pensamiento moderno “está atravesado por la ley de pensar lo impensado –de reflexionar en la forma del Para sí los contenidos del En sí” (p. 340) y de esta forma se trata de analizar ese espacio que une lo pensado con lo no-pensado.

A estos dobles se le suma la relación del hombre con el origen y, por lo tanto, con el tiempo. En la modernidad el hombre está ligado, articulado a una historicidad ya hecha, nunca se descubre a sí mismo ligado a ese origen que se teje a través del tiempo y de las cosas porque, simplemente, ese origen no es le es contemporáneo a él. Así, de manera paradójica, el origen “no anuncia el tiempo de su nacimiento, ni el núcleo más antiguo de su experiencia: lo liga a aquello que no tiene el mismo tiempo que él, y libera en él todo aquello que no le es contemporáneo” (2008a: 344). De ello se desprende que el origen de las cosas retrocede siempre porque se remonta a una época en el que el hombre no existía y, al mismo tiempo, el hombre es un ser sin origen. Por tanto, el origen es el retorno de aquello que ya ha comenzado. Es lo que Foucault define como una “relación insuperable del ser del hombre con el tiempo” (p. 348).

En consecuencia, el hombre finito y sus dobles -el hombre como duplicado-trascendental, el hombre y lo impensado y, finalmente, el hombre y el origen- son contemporáneos a una misma mutación arqueológica. Vemos, así, cómo queda configurada la *episteme* moderna desde finales del siglo XVIII:

el enlace de las positividades con la finitud, la duplicación de lo empírico en lo trascendental, la relación perpetua entre el cogito y lo impensado, el retiro y el retorno del origen definieron para nosotros el modo de ser del hombre. Desde el siglo XIX, la reflexión intenta fundamentar filosóficamente la posibilidad del saber sobre el análisis de este modo de ser y no sobre el de la representación. (p. 348).

Por tanto a las preguntas kantianas sobre qué puedo saber, qué debo hacer, qué me es permitido esperar, se le suma la pregunta qué es el hombre. De esta manera la analítica

del hombre, que Foucault denomina como *antropología*,⁵² ocupa el espacio que deja la representación como forma general de saber.

2.2.2. Ciencias humanas y *homo sociologicus*

Hasta aquí nos hemos detenido en la cuestión de la finitud del hombre dado que nos permite explicar por qué las ciencias humanas, y en particular la sociología, han nacido con la modernidad y no en otro momento de nuestra cultura occidental. En efecto, como hemos mencionado, los cambios en la *episteme* clásica comenzaron en las últimas décadas del siglo XVIII cuando la representación como forma de saber empezó a mostrar sus límites. Los espacios clásicos del conocimiento como la gramática general, la historia natural y el análisis de las riquezas se reestructuran, a inicios del siglo XIX, en nuevas empiricidades como la *vida, el trabajo y el lenguaje*. Esta reestructuración del saber dio lugar a la conformación de nuevos espacios como *la biología, la economía política y la filología* que responden al análisis del ser que vive, trabaja y habla. Como consecuencia de dicha conformación Foucault (2008a: 358) señalará que “al dejar el espacio de la representación, los seres vivos se alojaron en la profundidad específica de la vida, las riquezas en la presión progresiva de las formas de la producción, las palabras en el devenir de los lenguajes”.

Sin embargo, de los intersticios de estos nuevos dominios surgen las *ciencias humanas: la psicología, la sociología y la lingüística*. No heredaron un dominio de saber delimitado debido a que no fueron pensadas previamente por ninguna filosofía, ninguna moral, política o ciencia. Lo cierto es que las ciencias del hombre, simplemente, “aparecieron el día en que el hombre se constituyó en la cultura occidental a la vez como aquello que hay que pensar y aquello que hay que saber” (p. 358), es decir, cuando los seres humanos se convirtieron en objetos científicos. Más aún, las ciencias humanas piensan al hombre a partir de aquello que las ciencias empíricas no pueden pensar:

Vemos que las ciencias humanas no son un análisis de lo que el hombre es por naturaleza; sino más bien un análisis que se extiende entre aquello que el hombre es en su positividad (ser vivo, trabajador, parlante) y aquello que

⁵² Cuando Foucault (2013: 40) habla de antropología no se refiere “...a la ciencia específica a la que damos ese nombre, y que es el estudio de las culturas exteriores a la nuestra; por antropología entiendo la estructura propiamente filosófica en virtud de la cual todos los problemas de la filosofía se sitúan ahora dentro de un dominio que podemos llamar el de la finitud humana”.

permite a este mismo ser saber (o tratar de saber) lo que es la vida, en qué consisten la esencia del trabajo y sus leyes y de qué manera puede hablar. Las ciencias humanas ocupan, pues, esta distancia que separa (no sin unir las) la biología, la economía, la filología de aquello que les da posibilidad en el ser mismo del hombre (p. 366).

A diferencia de la época clásica, en la cual el campo de saber era homogéneo y ordenado por la *mathesis*, a partir del siglo XIX, el campo epistemológico se divide en un espacio de tres dimensiones: las matemáticas y físicas, las ciencias (biología, economía y filología) y la reflexión filosófica. Pero Foucault (2008a) advierte que las ciencias humanas no forman parte de este triedro epistemológico porque no están propiamente en ninguna de las dimensiones sino en sus intersticios, su relación con éstas es lo que les da su espacio:

Lo que explica la dificultad de las "ciencias humanas", su precariedad, su incertidumbre como ciencias, su peligrosa familiaridad con la filosofía, su mal definido apoyo en otros dominios del saber, su carácter siempre secundario y derivado, pero también su pretensión a lo universal, no es, como se dice con frecuencia, la extrema densidad de su objeto; no es el estatuto metafísico o la imborrable trascendencia del hombre del que hablan, sino más bien *la complejidad de la configuración epistemológica en la que se encuentran colocadas, su relación constante a las tres dimensiones, que les da su espacio* (p. 361, el subrayado es nuestro).

Justamente, por su ubicación epistemológica, las ciencias del hombre mantienen una relación clara con las matemáticas ya que a veces formaliza sus saberes bajo sus instrumentos. Fue, precisamente, el retiro de la *mathesis* lo que posibilitó la aparición del hombre y de las ciencias humanas. Sin embargo, la relación que mantienen con las ciencias empíricas es más problemática pues se alojan en un espacio fronterizo respecto de estas. Para las ciencias humanas el hombre es algo más que un ser vivo que trabaja y habla. Les interesa analizar las representaciones que ese ser vivo que trabaja y habla se hace sobre su vida, su trabajo y su lenguaje desde el vértice exterior del conocimiento.

Por consiguiente, este espacio fronterizo con las ciencias empíricas es lo que hace que las ciencias humanas estén formadas por tres dominios o regiones

epistemológicas: la región psicológica, la región sociológica y a la región lingüística. Foucault (2008a: 378) afirma que, justamente, estas regiones se forman a partir de su “vecindad” con la biología, la economía y la filología porque “no existen sino en la medida en que se alojan al lado de éstas –o más bien debajo, en su espacio de proyección”. Debido a su ubicación respecto de estos dominios es que se transfieren modelos y conceptos entre las mismas. De manera general la psicología estudia al hombre en términos de funciones y normas; la sociología en términos de reglas y conflictos; y la lingüística según las significaciones y los sistemas. Estas categorías, más allá de la superficie en la que se proyectan, pueden aplicarse en cualquiera de las ciencias humanas puesto que, se cruzan entre sí, a través de sus objetos, métodos y categorías. Más aún, las categorías de función, conflicto y significación organizan todo el campo de las ciencias humanas y permiten dar cuenta de cómo las empiricidades pueden representarse como algo consciente/inconsciente. La representación no es solo “un objeto para las ciencias humanas; es, como acabamos de ver, el campo mismo de las ciencias humanas y en toda su extensión; es la base general de esta forma de saber, aquello a partir de lo cual es posible” (p. 375).

Sin bien Foucault no realiza una indagación específica respecto al nacimiento de la sociología, al analizar las ciencias del hombre brinda importantes elementos para nuestro cometido. En este sentido, caben destacar tres cuestiones que plantea al describir la *región sociológica*, esto es su vínculo con una de las ciencias empíricas, la economía (que estudia al ser que trabaja); la representación que los individuos que trabajan se hacen sobre la sociedad; y, finalmente, su interés por el binomio regla-conflicto. En definitiva,

la “región sociológica” habría encontrado su lugar allí donde el individuo que trabaja, produce y consume, se da la representación de la sociedad en la que ejerce esta actividad, de los grupos y de los individuos entre los cuales se reparte, de los imperativos, de las sanciones, de los ritos, de las fiestas y de las creencias que la sostienen o escanden (2008a: 368).

Foucault afirma que la sociología se dedica al “estudio del hombre en términos de reglas y conflictos” (p. 370). Y esto es así porque nace de los intersticios de otro campo de saber, la economía, es decir, esa ciencia empírica que se dedica a estudiar al ser que trabaja. Por lo tanto, sobre la superficie de proyección de la economía, el

hombre aparece como un ser que tiene deseos y necesidades; pero que, al intentar satisfacerlos entra en conflicto con otros hombres, conflictos que intenta resolver mediante reglas, que limitan y que vuelven a generar conflictos. Justamente, allí, donde aparecen los conflictos, aparece la sociología.

El hecho mismo de que la sociología haya surgido producto de su vecindad con la economía se evidencia a partir del lugar que tendrán para la sociología los conflictos surgidos de las desigualdades que producía, y produce el sistema capitalista. Desigualdades que, como veremos, deben ser gestionadas para hacer viable el gobierno de la nueva sociedad industrial. Las representaciones que, por ejemplo, ese ser que trabaja se hace sobre esas desigualdades (y que escapan al estudio de la economía), son las que dan lugar a una ciencia sociológica del hombre:

sólo habrá una ciencia del hombre si nos dirigimos a la manera en que los individuos o los grupos se representan a sus compañeros, en la producción o en el cambio, el modo en que se aclaran, ignoran o disfrazan este funcionamiento y la posición que ocupan en él, la forma en que se representan a la sociedad en que se lleva a cabo, la manera en que se sienten integrados en ella o aislados, dependientes, sometidos o libres; el objeto de las ciencias humanas *no es este hombre que [...] estaba consagrado al trabajo; es ese ser que, desde el interior de las formas de producción que dirigen toda su existencia, forma la representación de esas necesidades, de la sociedad por la cual, con la cual o contra la cual las satisface* (Foucault, 2008a: 365).

Llegados a este punto cabe preguntarnos cuál es el *a priori* histórico de la sociología, es decir, qué es lo que la hace posible como campo de saber. Ciertamente, esas representaciones que el hombre se hace de la sociedad en la cual realiza su propio trabajo le permite tomarse a sí mismo como objeto de saber. Entonces, y al igual que sucedía con la psicología respecto de la locura, es en esta nueva relación del ser que trabaja con la verdad, con ese saber que le devuelve la experiencia del trabajo en una sociedad determinada, lo que le permite constituirse en un *homo sociologicus*. De esta manera, ahora nos encontramos con un ser cuya existencia no se limita únicamente a trabajar para escapar de la inminencia de la muerte como lo estudiaría la economía. El *homo sociologicus* es aquel que se representa a la sociedad en la cual vive y debe cubrir

sus propias necesidades. Es a partir de allí, con la constitución del hombre movilizado por satisfacer sus propias necesidades interrogado sobre su posición en la sociedad, sobre su relación con los otros, sobre los ritos y las sanciones que regulan su vida y la de los demás, que surge la posibilidad de una ciencia sociológica.

Y la sociología permitió, a su vez, la aparición de la *sociedad* no sólo como categoría de conocimiento (Álvarez-Uría y Varela, 2004) sino también como objeto de saber/poder. Con la sociedad se inventa lo social y con ella también se intenta resolver la llamada *cuestión social* (Donzelot, 2007). Puesto que, como veremos, habrá quienes no puedan cubrir sus propias necesidades a pesar de poder representárselas.

2.3. La invención de la sociedad

Desde la Antigüedad grecolatina hasta el siglo XIX, solo por mencionar Occidente,⁵³ se registraron diversas formaciones y elaboraciones teóricas y filosóficas respecto a cómo debía estar organizada una sociedad y quiénes debían gobernarla.⁵⁴ Sin embargo, a partir del siglo XIX, con el nacimiento de la sociología, lo que se reconfigura es aquella pregunta. A partir de allí, ya no será la inquietud por cómo *debe ser* una sociedad sino que la pregunta *qué es* la sociedad y, más aún, qué es *realmente* la sociedad y cómo gobernarla. Por supuesto, esto no significa que antes de la sociología no existiera la sociedad,⁵⁵ lo que se quiere señalar es el momento en el cual la sociedad emerge como un objeto de saber. Sin embargo, la sociedad no es solo una invención del saber sino también del poder y, más aún, de la relación particular que estableció la sociología con el poder.

En este sentido, cabe recordar que en el ocaso de la época clásica, una serie de acontecimientos como el proceso de Revolución Industrial,⁵⁶ la independencia de los

⁵³ Respecto a la formación del pensamiento sociológico de Medio Oriente, consúltese Jaldún (1997).

⁵⁴ Si bien excede el propósito de este trabajo realizar una genealogía de aquellas formaciones teóricas sobre la sociedad, previas al siglo XIX, podemos recordar, por ejemplo, el ordenamiento que, con aires aristocráticos, le daban Platón y Aristóteles a sus respectivas *polis*, o la monarquía ideada por Santo Tomás de Aquino en plena Edad Media, o el republicanismo renacentista propio de los discursos de Maquiavelo, entre tantos otros. Una síntesis interesante puede consultarse en Wolin (2001).

⁵⁵ No desconocemos que el concepto de sociedad encuentra su origen en la *societas* romana, que, con sus particularidades, se diferencia de su antecesora, la *polis* griega. De todas formas, nos referimos aquí al concepto de sociedad en el sentido dado por la Modernidad.

⁵⁶ En relación con el proceso histórico que se produce, en Gran Bretaña entre mediados del siglo XIV y el XVIII, de separación del productor respecto de sus medios de producción y de la expropiación de esos medios, esto es, del proceso de “acumulación originaria” cf. cap. 24 de Marx (2004); y véase Federici (2010) sobre la expropiación del cuerpo de las mujeres durante este proceso (control de natalidad,

Estados Unidos (1776) y la Revolución Francesa (1789) hicieron posible el surgimiento de una nueva organización social. A pesar de la importancia que cada uno de estos acontecimientos significó en materia política y social, no hay dudas que fue la Revolución Francesa la que tuvo una mayor implicancia en la aparición de la sociedad como objeto de saber/poder.

Desde su nacimiento, la sociología se ocupó de una sociedad que emerge luego de la caída de las comunidades estamentales del *Ancien Régime*. Una sociedad que estaba atravesada por los ideales de la voluntad popular, la soberanía y la nación del proyecto revolucionario francés. Por tal motivo, se puede afirmar que “sociología y democracia surgieron y se desarrollaron en un proceso de relación recíproca, de tal modo que se puede decir que la sociología no fue posible ni pensable sin la existencia de la democracia en tanto que marco social y político” (Álvarez-Uría y Varela, 2004: 41). En otras palabras, con el objetivo de reconfigurar el vacío que dejó el derrumbe de las comunidades locales del *Ancien Régime*, luego de la Revolución Francesa, se abre un proyecto de Estado-nación con el cual la sociedad se identifica y, por ende, también la sociología (Bauman, 2002).

Pero la sociología no solo se encargará de cubrir parte de ese vacío, de ese intersticio, sino también de reflexionar sobre los problemas que esa reconfiguración del orden social trajo consigo. Muy probablemente, como reconoce Foucault, “también fueron necesarias sin duda las amenazas que después de la Revolución han pesado sobre los equilibrios sociales y sobre aquello mismo que había instaurado la burguesía, para que apareciera una reflexión de tipo sociológico” (2008a: 358).

En este sentido, como bien explica Donzelot (2007: 26), la preocupación por *lo social* aparece luego de que el ideal republicano, forjado por la Ilustración, coalicione con la forma democrática que adopta, por primera vez, la II República Francesa (1848-1852). La idea de soberanía, de igualdad y libertad entran en contradicción con el efectivo acceso al trabajo y a la propiedad para todos.⁵⁷ Lo social muestra el fracaso de

devaluación del trabajo femenino, división sexual del trabajo y caza y exterminio de brujas). Cf. Sombart (2009) acerca del lugar central que ocupó la figura de la cortesana en la formación de una industria de productos de lujo durante este periodo. Véase Weber (2001) acerca de la afinidad electiva entre la ética calvinista con la organización del trabajo formalmente libre durante el proceso de formación del capitalismo.

⁵⁷ Recuérdese aquí la letra de la *Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano* de 1789 y adviértase que esos derechos tampoco en la letra de la ley fueron para todos. Por ejemplo, Olympe de Gouges (1791) denuncia, a través de su *Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana*, la exclusión de las mujeres de la participación política universal que proponía el ideal republicano. Mary Wollstonecraft (1792) hizo lo propio. En una incisiva crítica que realiza al *Emilio* de Rousseau, evidencia el papel absolutamente subordinado en el cual éste colocaba a las mujeres. Allí, la *virtud* de Sofía reside

una sociedad basada en el modelo del contrato social y la voluntad general que había propuesto Jean Jacques Rousseau (1712-1778) dejando entrever que el contrato social suponía una sociedad ficticia.⁵⁸ Efectivamente, la *cuestión social* “aparece, pues, ante todo como la comprobación de un déficit de la realidad social en relación con el imaginario político de la República”.

Lo social aflora, entonces, como aquello que pone en riesgo a la República como una enfermedad que la recorre. Por lo tanto, ocuparse de lo social implicará salvar la República lo cual no significará otra cosa que resolver la cuestión social. Por este motivo, Donzelot sostiene que lo social es un conjunto de nociones, técnicas y procedimientos necesarios para gobernar la sociedad en el marco de la democracia. En otras palabras, lo que se quiere significar es que lo social se inscribirá en una zona intermedia entre el registro de lo político y de lo civil.

En consecuencia, la cuestión social es “la *brecha entre los principios proclamados por el ideario liberal y la realidad efectiva*” (Murillo, 2012: 114) es decir, las desigualdades sociales, producto de las consecuencias del nuevo orden económico industrial y el conflicto que estas producen en el interior del orden social como consecuencia de la inexistencia efectiva de libertad, igualdad y propiedad para todos los individuos.⁵⁹ En otras palabras, la sociología vino a cubrir la necesidad de un nuevo saber que brinda elementos para controlar la desigualdad y el conflicto social que provocaba el nuevo orden social. En suma, sociología, sociedad y cuestión social nacen en un mismo momento.

En este punto, puede decirse que la sociología surgió como una ciencia que analiza la sociedad para conservar su *status quo* antes que para su cambio o revolución (Portantiero, 1991). Es por ello que Murillo (2012) define lo social como esa trama o

en ser débil y pasiva, en agradar y complacer a Emilio. Y afirma que la educación diferenciada entre mujeres y varones es, justamente, lo que excluye a las mujeres de la vida política y debilita sus mentes; quienes, desde su más tierna infancia, en lugar de recibir instrucción, reciben cumplidos. Cf. cap. 3 de Scott (2012) sobre el rol que las mujeres feministas, como Jeanne Derooin (1805-1894), tuvieron en la Revolución de 1848 en reclamo del derecho al trabajo, al voto político y a la participación en la tribuna pública.

⁵⁸ Marx (2004) señala la ficción que supone el derecho contractual en términos de igualdad y libertad al momento del proceso de intercambio de la fuerza de trabajo. Esa ficción jurídica esconde la desigualdad real del intercambio. Cf. Cap. 2 de *El Capital*.

⁵⁹ Al respecto, Álvarez-Uría y Varela (2004: 46) sostienen que “La nascente sociología se nutrió en buena medida de esta separación entre Estado, Mercado y Sociedad Civil. [...] Nació en parte de esa escisión para cubrir un cierto vacío social [...] nació como un saber centrado en estudiar y proteger los vínculos sociales con los que se teje la Sociedad”. Por ello, Donzelot (2007) sostiene que Émile Durkheim (1848-1917) elabora la noción de solidaridad para conciliar esa fractura que operaba el derecho declarando derechos que no eran efectivos y el vacío social que producía la desigualdad material en la cual vivía la mayoría de los ciudadanos.

red de reparaciones –reflejadas en políticas sociales– de las desigualdades que, al tiempo de contenerlas o repararlas, las mantiene. De ello se desprende que el Estado moderno haya comprendido a la cuestión social como una enfermedad social, a la vez, física y moral que debía ser diagnosticada y curada.⁶⁰ Como veremos en seguida, la población y el individuo se convierten en objetivos del saber/poder. Resulta, entonces, necesario conocer la población: índices de nacimientos, de mortalidad, de matrimonios, de enfermedades, de delitos, de prostitución, de violencia urbana, entre otros para saber si estos grupos representaban un riesgo o un peligro para el resto de la sociedad.

En consonancia con ello Castel (1997) afirma que, por primera vez, en el siglo XIX la brecha entre la organización política y el sistema económico permitió conjurar lo social. Y lo social se traducía en regulaciones y dispositivos⁶¹ tendientes a promover la integración que aquellas franjas desocializadas de trabajadores en la sociedad industrial. Sin embargo, lo social existió antes de ese momento, por ejemplo, en la etapa preindustrial con la figura del vagabundo, figura que coincide con el gran encierro de la época clásica. Esto permite afirmar, sin lugar a dudas, que la práctica de la internación fue una de las grandes regulaciones de la etapa preindustrial.

Recordemos que Foucault (2009) explicaba que la práctica de la internación⁶² aparece en 1656 con el Hospital General de París y pronto extiende su red sobre toda Francia y luego sobre Europa. Así, nos advierte que el Hospital General no es un establecimiento médico sino una estructura semijurídica, administrativa del orden monárquico y burgués, un extraño poder de represión que establece el Rey entre la

⁶⁰ Para profundizar sobre la medicina como práctica social y los procesos de medicalización de la vida y de profesionalización por parte del Estado ver “El nacimiento de la medicina social” en Foucault (1999b) y “La política de la salud en el siglo XVIII” en Foucault (2012b). Asimismo, en relación a las técnicas de gobierno basadas en el discurso médico alienista, la higiene social y la eugenesia como forma de gestionar la cuestión social, construir solidaridad y evitar el conflicto político, véase el cap. 3 de Murillo (2012). Respecto a la aplicación de dichas técnicas en Argentina durante los gobiernos de la llamada ‘Generación del ‘80’, véase cap. 2 de Campione y Mazzeo (1999) y Armus (2000).

⁶¹ Uno de esos dispositivos fue la tutela patronal a través de la libreta obrera –que se tramitaba en la comisaría– y permitía controlar la movilidad obrera. Dicho de otra manera, sujetaba a los obreros a la fábrica del patrón. Véase, especialmente, Castel (1997) cap. 5.

⁶² Foucault (2009) advierte que, en Inglaterra, la internación de vagabundos y pobres se dio de manera más temprana que en Francia. En 1575 las leyes isabelinas impusieron la construcción de *houses of correction*. Luego, en 1670 aparecen las exitosas *workhouses*, en las cuales se trabaja a cambio de comida y alojamiento. Para hondar sobre ello véase el análisis de Marx (2004), cap. 24. Cf. Polanyi (1992) sobre la ley de socorros a los pobres de Speenhamland, 1795 (“el derecho a existir”) y su abolición en 1834 que permitió la formación de un mercado concurrencial de trabajo. Polanyi sostiene que en los debates en torno a la pobreza y el pauperismo, la economía política advierte la existencia de la sociedad. Y, claro está, la sociedad está asociada a la pobreza. Sin embargo, Castel (1997) advierte que en Francia, a diferencia de Inglaterra, nunca se dieron esos debates y las políticas sociales no fueron estatales antes de 1848 sino privadas a través del patronato patronal, el cual imponía obligaciones morales sobre los trabajadores.

policía y el juez. El poder absoluto monárquico hace uso de las *lettres de cachet*⁶³ para detener arbitrariamente y encerrar allí a una población bastante diversa: pobres, vagabundos,⁶⁴ locos, insensatos, mendigos, prostitutas, delincuentes, inválidos, ancianos, viudas entre otros.

El internamiento es tarea de la policía porque es un problema propio del orden de la ciudad. Todo aquel que perturbe el orden del espacio social es susceptible de ser internado en el hospital general y quienes lo turban son los locos, los mendigos, los vagabundos, los inválidos y todos aquellos que no están ocupados o integrados a la comunidad del trabajo. El hospital general nace para impedir, dice Foucault (2009), la mendicidad y la ociosidad y fue la respuesta inicial del orden político a las consecuencias sociales de pobreza y miseria que trajo consigo la crisis económica del siglo XVII. Por tanto, a través del hospital general, los Estados y las ciudades reemplazan a la Iglesia en materia de asistencia a los pobres e incapaces, es decir, se produce una laicización de la caridad y un castigo moral a la miseria –pero de la cual la propia Iglesia acepta y también hace suya-. Todo ello genera una nueva sensibilidad hacia la miseria: la caridad ya no denota la salvación del alma sino que señala a los *miserables* como fruto del desorden y como un escollo al orden. Como explica Foucault, ya no se trata de una sensibilidad religiosa hacia la pobreza sino que se trata de una sensibilidad *social* a la miseria.

El internado, antes que nada, es tratado como un *sujeto moral* (2009: 99)⁶⁵. Lo novedoso de la práctica del encierro reside en su carácter ético y moral: “la moral es administrada como el comercio y la economía” (p. 119), justamente, en estos hospicios. Y lo que en verdad se castiga, lo que se encierra, es la *ociosidad*. Si algo tienen en común los locos, los pobres, los vagabundos, los inválidos es su inutilidad social, su ociosidad respecto al trabajo. Se condena el hecho de que no estén moralmente integrados a la disciplina y la costumbre del trabajo. La obligación de trabajar se impone como un ejercicio ético, como una *ascesis*. Sea como fuere, el gran encierro⁶⁶

⁶³ Véase Foucault (2003) la Cuarta conferencia de *La verdad y las formas jurídicas* para profundizar en el uso de las *lettres de cachet* en Francia en la época clásica.

⁶⁴ Sobre el lugar que tuvieron los vagabundos en la época clásica ver Castel (1997) cap. 2 y 3.

⁶⁵ Resulta necesario destacar la mirada sociológica que despliega Foucault en su análisis de la locura. No solo señala el carácter social de la práctica de la internación sino también sus fundamentos sociales, en cuanto a su relación con el trabajo y la moral: “en la época clásica están en juego no las relaciones de la locura con la enfermedad, sino las relaciones de la sociedad consigo misma, con lo que reconoce y con lo que no reconoce en la conducta de los individuos” (2016a: 132).

⁶⁶ Foucault (2009) traza una genealogía del encierro y su relación con la pobreza: 1) en la época renacentista, se castiga y expulsa de la ciudad de los pobres, mendigos, enfermos, inválidos, locos; luego, en la época clásica 2) se interna a los desocupados y demás ociosos en hospitales generales a cambio de

de los *ociosos*, los desocupados, los inmorales, los pobres malos, los inútiles constituyó la antesala, en la época clásica, de las instituciones de encierro que alumbró el siglo XIX. Foucault lo resume de la siguiente manera:

Él [el hombre clásico] organiza en una unidad compleja una nueva sensibilidad ante la miseria y los deberes de asistencia, nuevas formas de reacción frente a los problemas económicos del desempleo y de la ociosidad, una nueva ética del trabajo, y también el sueño de una ciudad donde la obligación moral se confundiría con la ley civil, merced a las formas autoritarias del constreñimiento. [...] La práctica del internamiento designa una reacción a la miseria...(p. 90).

Sin embargo, la novedad de pauperismo viene de la mano de los *miserables* del siglo XIX quienes, como dice Castel (1997), son los desafiados sociales quienes no están ni integrados a la sociedad ni insertos en la actividad productiva.⁶⁷ Esos a quienes ya no se interna en los hospitales generales sino que se los gobierna y gestiona a través de otras instituciones de encierro, como la prisión⁶⁸ y la fábrica, o a través de dispositivos de seguridad⁶⁹. La formación de instituciones de encierro como la prisión y la fábrica son coetáneas al pasaje de la *sociedad de soberanía* a la *sociedad disciplinaria*, en otras palabras, a la sociedad capitalista.

La sociedad de soberanía se caracteriza por la existencia de mecanismos legales que establecen un sistema binario de lo prohibido y lo permitido. El poder de soberanía, es decir, el derecho de vida y muerte que tenía un soberano sobre sus súbditos, solo

los beneficios de la comida y el alojamiento; y, finalmente, 3) se le da trabajo a los internados, para sacar de ellos alguna utilidad social.

⁶⁷ Castel (1997) sostiene que pauperismo es una categoría históricamente inédita, no solo por la miseria material sino por la degradación moral profunda que conlleva y el estado de desocialización propio de la vida urbana. En el mismo sentido véase los crudos relatos de Flora Tristán (1840) y de Engels (1845) respecto a la miseria, el grado de degradación física y moral de las mujeres públicas que ejercían la prostitución en las calles de Londres y de quienes habitaban los barrios obreros de las grandes ciudades industriales inglesas.

⁶⁸ Sobre la prisión a fines del siglo xx, véase Wacquant (2010). Allí él analiza el proceso de hiperinflación carcelaria que ocurre en Estados Unidos durante las décadas de 1980 y 1990; y explica cómo el Estado utiliza el encarcelamiento de jóvenes varones desocupados que viven en barrios empobrecidos para gestionar la miseria producida por el impacto de las políticas neoliberales sobre el Estado Social.

⁶⁹ Véase *Curso del Collège de France Seguridad, territorio, población (1977-1978)*. El dispositivo seguridad: “va a insertar el fenómeno en cuestión, a saber, el robo, dentro de una serie de acontecimientos probables. Segundo, las reacciones del poder frente a ese fenómeno se incorporarán a un cálculo que es un cálculo de costos. Y tercero y último, en lugar de establecer una división binaria entre lo permitido y lo vedado, se fijarán por una parte una media considerada como óptima...” Foucault (2006d: 102). La soberanía se ejerce sobre un territorio, la disciplina sobre el cuerpo individual y la seguridad sobre la población, en materia de gobierno responden al modelo de la lepra, la peste y la viruela, respectivamente.

aparece para dar muerte a los súbditos cuando han atentado contra el cuerpo del soberano. Este derecho se traducía en el poder que tenía el soberano de *hacer* morir y *dejar* vivir a un súbdito y, en ello, reside gran parte de la discusión de los juristas y filósofos de los siglos XVII y parte del XVIII.⁷⁰ Este derecho de vida y de muerte se ejercía de manera desequilibrada, es decir, siempre del lado de la muerte, por lo que el derecho a la vida resultaba una consecuencia del acto de no matar lo cual se correspondía con el así llamado derecho de espada (Foucault, 2006a). En efecto, el suplicio era el castigo corporal propio de las sociedades de soberanía. Sin embargo, rápidamente, hacia mediados del siglo XIX, el suplicio es desplazado de la escena punitiva y nace, como forma general de castigo, la prisión. Ello coincide, a su vez, con las grandes reformas de los códigos de justicia penal europeos.

Justamente, esta nueva forma de penalidad significa el fin del suplicio pero también del procedimiento de la indagación jurídica medieval⁷¹ impuesto por la Inquisición. Ello implicó la aparición de un nuevo régimen de verdad a través de la observación y el examen. Como el propio Foucault (2004a: 30) declara, el análisis la penalidad le permite mostrar que el castigo no solo reprime delitos sino que también tiene efectos positivos. El castigo cumple una “función social compleja” que puede dar cuenta del nacimiento del hombre y de las ciencias humanas.

A partir de este cambio en el arte de castigar Foucault advierte la invención de las *disciplinas* y con ellas la emergencia del *examen*. La *sociedad disciplinaria*⁷² está signada por el *examen* y el *panoptismo social*⁷³. Esto es, por técnicas de vigilancia (observación y registro de lo desviado), corrección y sanción (ortopedia social y *normalización*) que controlan a cada individuo a través de la mirada, que los distribuye en el espacio y le imponen una serie de ejercicios, rutinas y hábitos que debe incorporar para sí. La disciplina implica procedimientos o “métodos que permiten el control

⁷⁰ Foucault se refiere a la ficción política denominada contrato social, del cual Thomas Hobbes (1588-1679) es uno de sus principales exponentes. La inquietud de Foucault entorno a dicha ficción se centra en la paradoja de que los hombres devienen en súbditos del soberano en pos de su seguridad, a la vez, que el soberano puede darles muerte cuando así lo requiera.

⁷¹ La *inquisitio* o indagación es una forma de saber-poder que busca la verdad de los hechos: si hubo crimen, cuál fue y quién lo cometió. En el Renacimiento las pruebas de los hechos desaparecen y se establece la tortura y confesión como prueba. Véase Foucault (2003) Tercera Conferencia de *La verdad y la formas jurídicas*.

⁷² “Se puede, pues, hablar en total de la formación de una sociedad disciplinaria en este movimiento que va de las disciplinas cerradas, especie de “cuarentena” social, hasta el mecanismo indefinidamente generalizable del “panoptismo” (Foucault, 2004c: 219).

⁷³ Hace referencia a la figura arquitectónica llamada panóptico elaborada por Jeremy Bentham (1748-1832), véase Foucault (1979) El ojo del poder y (2004c) cap. 3 El panoptismo. El panóptico supone un ejercicio del poder omnipresente y omnisciente. La disciplina es el correlato médico y político del desorden de la peste.

minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad” (2004c: 141). La finalidad es obtener cuerpos dóciles y útiles para su utilización económica –la necesidad, dice Foucault, es un instrumento político muy bien administrado-. El poder disciplinario se ejerce sobre el cuerpo individual a través de instituciones de encierro como la prisión, la fábrica, la escuela y el hospital las cuales se multiplicarán a través de todo el cuerpo social y lo hará a partir de operaciones muy precisas: compara, diferencia, jerarquiza, homogeneiza, excluye, es decir, *normaliza*. Es decir, el cuerpo individual es un cuerpo político que en su materialidad está sumergido en relaciones de poder que también lo tiene como objeto de saber. Es una *microfísica del poder* y supone el poder como una estrategia con sus maniobras, técnicas, tácticas, disposiciones que se ejercen entre las instituciones y el cuerpo en su materialidad. Es decir, se trata de una verdadera tecnología política del cuerpo: la *anatomopolítica* del cuerpo humano.

Las instituciones de encierro⁷⁴ instituyen juegos de saber-poder pues están destinadas a controlar el tiempo y el cuerpo de las personas para transformarlos en fuerza productiva pero además lo hacen desde un nuevo tipo de poder que es polimorfo y polivalente: el *micropoder* (2003 [1973]: 142).⁷⁵ Este micropoder supone un poder económico, político, judicial y epistemológico en donde este último supone un poder de saber de y sobre los individuos sometidos a la observación y controlados por los diferentes poderes; ello se da de dos maneras: el saber que el propio individuo realiza de su trabajo y el saber que se obtiene de él al observarlo y registrar lo que hace.

Por todo ello, Foucault (2004a: 189) afirma que a partir de estos juegos de saber-poder, en el siglo XIX, se establecieron unas formas de análisis que él denomina *examen*:

El examen combina las técnicas de la jerarquía que vigila y las de la sanción que normaliza. Es una mirada normalizadora, una vigilancia que permite calificar, clasificar y castigar. Establece sobre los individuos una visibilidad

⁷⁴ Foucault (2003: 135) explica que el encierro del siglo XIX, a diferencia del siglo XVIII, tiene por finalidad incluir y fijar a los hombres a aparatos de normalización y no simplemente excluirllos. Es una inclusión por exclusión.

⁷⁵ Recuérdese que si bien, previamente, el poder aparece en *Historia de la Locura*, en 1975 en el cap. 1 de *Vigilar y Castigar* lo conceptualiza, y en 1976 en *Historia de la sexualidad I* y del Curso del 14 de enero de ese año de *Defender la sociedad*, despliega su nueva analítica del poder. De todas maneras en la quinta conferencia de Río de Janeiro de 1973, él adelanta qué entiende por este nuevo poder, micropoder o subpoder que nace con las instituciones de encierro del siglo XIX, esto es, un poder polivalente, polimorfo y epistemológico: “Cuando hablo de subpoder, me refiero a ese poder que se ha descrito y no al que tradicionalmente se conoce como poder político: no se trata de un aparato del Estado ni de la clase en el poder, sino un conjunto de pequeños poderes e instituciones situadas en niveles más bajos” (p. 147).

a través de la cual se los diferencia y se los sanciona. A esto se debe que, en todos los dispositivos de disciplina, el examen se halle altamente ritualizado.

El examen dio lugar al nacimiento de las ciencias humanas y, entre ellas, a la sociología. Estas formas de examen “nacieron en conexión directa con las formación de un cierto número de controles políticos y sociales, en los inicios de la sociedad capitalista, al final del siglo XIX” (2003: 17).

Llegados a este punto debemos señalar, como bien explica Foucault, que la *sociedad moderna* nace, precisamente, junto a la sociología y la cuestión social. Es por ello que, como veremos a continuación, la sociedad moderna es de tipo *disciplinaria*⁷⁶ pero también *biopolítica*.

En la segunda mitad del siglo XVIII aparece otra tecnología de poder, la *biopolítica* de la especie humana, que se dirige al hombre como ser viviente, al hombre-especie. Mientras que las disciplinas tienen como objeto principal del poder el cuerpo de los individuos, la biopolítica, en cambio, tiene como objeto la *población*.⁷⁷ Esta deja de ser concebida como la mera sumatoria de individuos jurídicos o súbditos⁷⁸ para pasar a centrarse en una serie de elementos vivos de la especie humana; por lo tanto, “la población como conjunto de fenómenos naturales toma el relevo de la población como agrupamiento de súbditos” (Foucault, 2006d: 403).

Esta nueva definición de población, en referencia a la especie humana, guarda relación con lo que mencionábamos antes respecto al nacimiento de las ciencias humanas ya que: “La temática del hombre, a través de las ciencias humanas que lo analizan como ser viviente, individuo que trabaja, sujeto hablante, debe comprenderse a partir del surgimiento de la población como correlato de poder y objeto de saber” (2006d: 108).⁷⁹ Por tanto, de estos procesos de la vida biológica extrae su saber y ejerce su poder. En efecto, la biopolítica pone en funcionamiento toda una serie de

⁷⁶ A la formación de las instituciones de encierro y de la sociedad disciplinaria, Foucault le dedica el *Curso del Collège de France (1972-1973) La sociedad punitiva*. Temática que desarrolla luego en *Vigilar y Castigar*. Deleuze (1999) describe el desplazamiento que está operando en nuestras sociedades contemporáneas de la sociedad disciplinaria hacia la *sociedad de control*, en la cual el control continuo reemplaza al examen.

⁷⁷ La idea de población es la de “un cuerpo múltiple, un cuerpo de muchas cabezas, si no infinito, al menos necesariamente innumerable” (Foucault, 2006c: 222).

⁷⁸ Nótese, aquí, la similitud entre esta definición de ‘población’ y la de ‘sociedad’ que aparece en el pensamiento de Saint Simon, Comte y los clásicos.

⁷⁹ Foucault (1990: 48) dice: “analizar estas ciencias como «juegos de verdad» específicos, relacionados con técnicas específicas que los hombres utilizan para entenderse a sí mismos”.

procedimientos para la medición estadística del conjunto de procesos que son propios de la vida: los nacimientos, la mortalidad, la vejez, la enfermedad, etc.⁸⁰ Estos procesos constituyen su campo de intervención sobre la vida. Al tratarse de procesos que son aleatorios e imprevisibles, la medición permite establecer un equilibrio y una regularidad de esos procesos. Es un poder sobre la vida, un poder de *hacer* vivir o dejar morir,⁸¹ de optimizar un estado de vida. Su objetivo es controlar los riesgos que pueden producirse en una población, es decir, regular poblaciones (2006c).

Por tanto, junto con la población surge el problema de su gobierno. Ahora bien, el gobierno no está basado en decisiones administrativas o ejecutivas sino más bien en “mecanismos y procedimientos destinados a conducir a los hombres, dirigir la conducta de los hombres, conducir la conducta de los hombres” (2014a: 31). En este sentido, la población se presenta como una técnica, una técnica de gobierno. Justamente, cuando Foucault alude al término ‘sociedad’ lo hace en referencia a la población y a la aparición de una naturalidad que se opondrá a la:

(...) artificialidad de la política, de la razón de Estado, de la policía. [...] es una naturalidad específica de las relaciones de los hombres entre sí, de lo que sucede de manera espontánea cuando cohabitan, cuando están juntos, cuando hacen intercambios, cuando trabajan, cuando producen [...]: la naturalidad de la sociedad [...] como dominio, como campo de objetos, como ámbito posible de análisis, como dominio de saber e intervención. La sociedad como campo específico de naturalidad propio del hombre pondrá de relieve como contracara del Estado lo que se denominará sociedad civil. [...] El Estado tiene a su cargo una sociedad, una sociedad civil, y debe garantizar su gestión (2006d: 400-401).

⁸⁰ También surge como un problema de la población el problema de la ciudad, dado que es un medio no natural que ha sido creado por la población y tiene efectos sobre ella. Los efectos del medio también son un problema de la biopolítica (Foucault, 2006c y d).

⁸¹ Según Foucault (2014d) la yuxtaposición de ambas tecnologías de poder: anatomopolítica y biopolítica forman el *biopoder*, un ejemplo es el dispositivo de sexualidad. El biopoder lejos de sustituir el poder soberano lo complementa, a través del racismo de Estado. Sobre la población y su regulación por parte del biopoder, véase Foucault (2006c) clase del 17 de marzo de 1976 de *Defender...*, y cap. V de *Historia de la sexualidad I* (2006a: 165): “Pero ese formidable poder de muerte –y esto quizá sea lo que le da una parte de su fuerza y del cinismo con que ha llevado tan lejos sus propios límites– parece ahora como el complemento de un poder que se ejerce positivamente sobre la vida, que procura administrarla, aumentarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales”. El biopoder es un poder individualizante y totalizante a la vez, en su encrucijada se encuentra la sexualidad. Por su parte, Castro (2011a: 56) sostiene que el concepto de biopoder puede rastrearse en *La arqueología del poder*, aunque Foucault no utiliza el término, lo hace cuando habla de la posibilidad de hacer una arqueología de la política.

En consecuencia, es posible asegurar que para gobernar la sociedad/población será necesario conocerla. La utilización del saber científico se vuelve indispensable para un buen gobierno. De esta manera, el nuevo arte de gobernar se apoya en los conocimientos de la economía política, la sociedad, la demografía, entre otras.⁸² La nueva razón de Estado necesita conocer a la población para poder regularla, para prever los acontecimientos aleatorios que en ella se suceden y, de esta forma, poder gobernarla. En otras palabras, la sociedad es una técnica de gobierno, un campo de saber/poder:

Es la sociedad la que sería objeto de saber, es la sociedad la que sería el ámbito de procesos espontáneos, sujeto de revueltas, objeto-sujeto de la fascinación del terror. [...] en función de un saber que tendría siempre la forma del conocimiento más o menos objetivo de los fenómenos (2014a: 37).

⁸² En relación con ello, y al referirse al surgimiento de las ciencias sociales, Weber (2012a: 45) señala que: “Formular juicios de valor sobre determinadas medidas del Estado en materia de economía política constituyó su fin más inmediato y, en un comienzo, el inicio. Fue una «técnica», en el sentido en que también lo son las disciplinas clínicas de las ciencias médicas”.

*Una sociedad sin «relaciones de poder»
no puede ser más que una abstracción
(Foucault, 2015: 336).*

3. La metamorfosis de la sociología

3.1. La inquietud por la sociedad

Hemos visto cómo hacia fines del siglo XVIII se produce una ruptura en la *episteme* occidental que desplaza a la representación como forma de saber hacia la analítica de la finitud del hombre. Vimos cómo la sociología nace de esta mutación del saber, de los intersticios de una ciencia empírica como la economía y se presenta como el estudio del hombre en términos de reglas y conflictos. Asimismo, señalamos cómo una serie de acontecimientos, como la emergencia de la cuestión social -producto de la desafiliación social respecto al trabajo industrial- y la transformación de la forma de castigo, posibilitaron la aparición de un ejercicio de poder de tipo disciplinario, a través de instituciones de secuestro.⁸³

En este punto, Foucault (2016d: 275-6) nos recuerda que hasta el siglo XIX, la sociedad adoptaba una forma de poder visible, solemne y ritual de la soberanía que se efectuaba a través de una operatoria de marcas y ceremonias –pensemos, por ejemplo, en el suplicio -. Sin embargo, a partir de ese momento, el poder:

va a adoptar la forma insidiosa, cotidiana y habitual de la norma, para ocultarse de ese modo como poder y darse como sociedad. [...] Hay que releer lo que dice [Durkheim] en El suicidio acerca de la anomia: lo que caracteriza lo social como tal, [...] no es otra cosa que el sistema de las disciplinas, de las coacciones. El poder se ejerce a través de ese sistema de las disciplinas como medio que le es propio, pero de manera tal que pueda ocultarse y presentarse como la realidad que ahora debe describirse, saberse, y que llamamos sociedad, objeto de la sociología (el destacado es nuestro).

⁸³ Foucault (2016d: 274) afirma que: “el secuestro moderno fabrica la *norma* y su función es producir normales. Tenemos pues una serie que caracteriza la sociedad moderna; constitución de la fuerza de trabajo-aparato de secuestro-función permanente de normalización”. Como veremos, esta afirmación tendrá consecuencias muy importantes para la sociología.

En este significativo pasaje de *La sociedad punitiva* –curso extraviado por muchos años y recién publicado en 2013–, Foucault es contundente y se refiere directamente a la sociología, concretamente a la propuesta sociológica de Émile Durkheim.⁸⁴ En este fragmento podemos ver cómo el ejercicio de poder disciplinario, al contrario del soberano, no es visible, es cotidiano/habitual y se presenta como la *realidad*⁸⁵ que hay que describir y conocer, esa realidad que se llama *sociedad* y que es el objeto de la sociología. El poder se presenta, entonces, como la sociedad.

Justamente, en este punto, vale recordar lo que decíamos antes respecto a la emergencia de la sociedad como objeto de saber y, a la vez, como técnica de gobierno. Efectivamente, a todo poder le acompaña un saber. Y Foucault prosigue su exposición advirtiendo que el discurso que acompaña al poder disciplinario ya no es el relato mítico o heroico del poder sino que es un discurso que describe, analiza, prescribe normas, juzga y decide sobre quien es normal y quien no, es decir, un discurso que normaliza. La sociología, entonces, nace y se desarrolla –al menos hasta mediados del siglo xx– como uno de los discursos del poder disciplinario. Y, como tal, tiende a producir un saber normalizante:

Es un discurso que va a describir, analizar, fundar la norma y hacerla prescriptible, persuasiva. [...] el discurso de quien vigila, dice la norma, separa al normal del anormal, aprecia, juzga, decide [...] Ligado al ejercicio del poder, vemos aparecer entonces un discurso que toma el relevo del discurso mítico sobre los orígenes del poder y que *es el discurso normalizante, el de las ciencias humanas* (el énfasis es nuestro).

A razón de ello, recordemos cómo se produce esta relación entre poder disciplinario, sociedad y sociología. Vimos cómo hacia fines del siglo XVIII se produce una ruptura respecto a la inquietud por la sociedad. De la cuestión por saber cómo *debe ser* una sociedad y *quiénes* debían gobernarla se pasa a la pregunta *qué es* la sociedad y, más aún, *qué es realmente* la sociedad y *cómo* gobernarla.

⁸⁴ Recordemos que, posteriormente, en *Vigilar y Castigar* Foucault realiza un análisis diferente al de Durkheim en relación al crimen y la pena, como función social compleja (efectos positivos del poder). Nótese que mientras Durkheim se preocupa por la cohesión social entre los individuos, Foucault señala la *exclusión social*. Véase también la *Entrevista al cárcel de Attica* en Foucault (2012b: 183-4).

⁸⁵ Al respecto Bauman (2013: 60) dice que “La sociedad pasó buena parte de su vida oculta tras el disfraz de la *realidad*”; de esa realidad humana, que para Durkheim era un *hecho empírico*.

En este pasaje de una inquietud a otra se inscribe el pensamiento de Mary Wollstonecraft (1759-1797) y de Claude Henri de Saint Simon (1760-1825) como umbral que opera entre cómo debe ser una sociedad y cómo es una sociedad. El pensamiento de ambos muestra los límites de la representación del poder soberano pero también los del movimiento revolucionario en su intento de representar la sociedad imaginada por Rousseau. Efectivamente, en ambos aparece la imposibilidad de representar el “todos” que planteaba el contrato social y el ideario republicano que, como vimos, inventa “lo social” para gestionar las desigualdades sociales que el nuevo orden industrial trae consigo. Tanto Wollstonecraft como Saint Simon discuten con el orden social y político que surge luego de la Revolución aunque cada uno por diferentes motivos.

En su libro *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792),⁸⁶ Mary Wollstonecraft, cuestiona el movimiento ilustrado y revolucionario que ella misma apoyó fervientemente. Allí denuncia sin tapujos cómo las mujeres son excluidas de la participación civil y política: no tienen derecho al voto ni a la educación –todos derechos universales según el ideario republicano–, generando desigualdad entre hombres y mujeres. Por ello dirige esta defensa de las mujeres al legislador Obispo Charles M. de Talleyrand-Périgord (1754-1838) quien redactó, en 1791, un proyecto de educación pública para la Asamblea, el cual contemplaba la educación para las niñas sólo hasta los ocho años de edad quienes, luego, debían permanecer en sus casas. Frente a este hecho de exclusión deliberada y en el marco de la discusión sobre el sistema educativo revolucionario, Wollstonecraft, interpela directamente al legislador:

¿en qué descansa vuestra Constitución? [...] ¿No se comporta usted de forma similar [a un tirano] cuando fuerza a todas las mujeres, al negarles los derechos políticos y civiles, a continuar enclaustradas en sus familias, caminando a tientas en la oscuridad? [...] Pero, si las mujeres deben ser excluidas sin tener voz ni participación en los derechos naturales de la

⁸⁶ Un año antes, y desde el otro lado del Canal de la Mancha, Olympe de Gouges redacta Declaraciones de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana, en el cual las mujeres aparecen como sujetos políticos y propone a la Asamblea su inclusión en la Constitución de aquel año. Para profundizar sobre el papel de Olympe en la Revolución Francesa cf. el cap. 2 del excelente trabajo de Joan Scott (2012 [1996]).

humanidad, demuestre primero, [...] que están desprovistas de razón (p. 42-3).⁸⁷

A partir de los propios principios de la ilustración, como base de su defensa, y de una crítica aguda al rol de las mujeres que Rousseau les asigna en su libro *El Emilio* (1775), Wollstonecraft rechaza la inferioridad social de las mujeres y sostiene que están provistas de razón al igual que los hombres. Ella afirma que la diferencia entre ambos sexos es resultado de un sistema educativo diferencial: “en Francia los niños y las niñas, y en particular las últimas, son educados sólo para complacer, para ocuparse de sus personas y regular su conducta exterior” (2005 [1792]: 152).⁸⁸

Ella sostiene que el propio sistema de educación hace que las mujeres sean débiles y desgraciadas porque tiene como ideal a la Sofía de Emilio. Al respecto Rousseau afirma que las mujeres son débiles y por ello deben complacer/agradar y someterse a los hombres, deben ser controladas en su decoro. La autora afirma que tal como está planteado el sistema de educación dirigido a las mujeres se les alimenta su sensibilidad a expensas de su entendimiento; se les enseña a depender de sus maridos y a no ejercer la razón. Wollstonecraft dice, crudamente, que si fueran educadas de otra manera las mujeres no se casarían por un sustento, no caerían en la prostitución común y legal (el matrimonio). Así, denuncia el acceso sexual de los hombres al cuerpo de las mujeres, a través de esta lógica educativa diferencial entre los sexos.⁸⁹

De esta forma, al tiempo de denunciar la exclusión política de las mujeres, Wollstonecraft identifica, tempranamente, la función que tiene en ese momento la educación como poder disciplinario sobre los cuerpos femeninos. En este caso percibe que una educación doméstica y dedicada a la coquetería, mediante un control de su decoro y la moderación de su conducta exterior, está destinada a agradar a los hombres

⁸⁷ La Constitución Francesa de 1791 dejaba afuera de la ciudadanía activa a los varones sin propiedad y a todas las mujeres.

⁸⁸ En Argentina, a través de la Ley N° 1420 de Educación Común del año 1884, se establecía la educación pública y gratuita de los 6 a los 14 años para ambos sexos. Sin embargo, el art. 6 *in fine* establecía que, además de los contenidos comunes: “Para las niñas será obligatorio además el conocimiento de labores de manos y nociones de economía domestica.--Para los varones el conocimiento de los ejercicios y evoluciones militares mas sencillos, y en la campaña, nociones de agricultura y ganadería”.

⁸⁹ Cabe recordar que, Carol Pateman (1995 [1988]), sostiene que las mujeres no firman el contrato; y no lo firman por no son *sujeto* de contrato (no tienen ni la capacidad civil ni legal de contratar) sino que constituyen *el objeto* del contrato entre varones; pues, de lo que se trata es de un verdadero contrato sexual. Al respecto, Gayle Rubin (1975), en su indispensable texto *Tráfico de mujeres*, nos advierte que precisamente, en el intercambio de mujeres –siguiendo la descripción que de éste hace Lévi-Strauss en su libro *Estructuras fundamentales del parentesco* (1949)- las mujeres somos el objeto del intercambio, somos los “regalos” en un intercambio que, en realidad, se da entre hombres. Las mujeres no son sujeto de intercambio, son el objeto.

antes que a desarrollar el propio entendimiento de las mujeres. Ello constituye mujeres débiles y sometidas al placer de los varones arrojándolas al matrimonio como única forma de sustento.⁹⁰ Por ese motivo ella sostenía que “las mujeres no pueden ser confinadas por la fuerza a las tareas domésticas” (p. 43).⁹¹

Como vemos, el pensamiento de Mary Wollstonecraft opera de umbral entre la *episteme* clásica y la moderna. Al describir y explicar por qué las mujeres se encuentran en un estado de sometimiento, ella brinda elementos importantes sobre cómo deberían ser las relaciones entre hombres y mujeres, qué tipo de roles deberían ocupar, qué tipo de educación deberían tener. Su filosofía se encuentra alojada entre una propuesta de lo que debe ser la sociedad y lo que es realmente, más aún a la luz de los hechos revolucionarios. Sin embargo, ella propone que la sociedad imaginada entre iguales sea efectiva y real y, por ello, utiliza los ideales ilustrados de la razón y la virtud para establecer un nuevo rol entre los sexos:

si no se la prepara con la educación para que se convierta en la compañera del hombre, detendrá el progreso del conocimiento y la virtud. Pues la verdad debe ser común a todos o se volverá ineficaz a la hora de influir en la práctica general (2005: 41).

Mientras que Claude Henri de Saint Simon, en su *Carta de un ciudadano de Ginebra a sus contemporáneos (1802)* cuestiona a la Revolución francesa a causa de la gran crisis –caos y anarquía– que esta había generado. Esto lo lleva a plantear una reorganización social alejada del principio de soberanía popular. Por tanto, propone una sociedad de tipo jerárquica, basada en el grado de conocimiento que cada uno posee porque “la dominación debe ser distribuida en proporción a los conocimientos” (2005: 106). De esta forma, plantea una sociedad dividida en tres clases, en el siguiente orden de

⁹⁰ Al respecto, recordemos lo que explica Foucault (2006a: 127-8 y 130) respecto a la familia como lugar que posibilitó la aparición del dispositivo de sexualidad hacia fines del siglo xviii y durante el siglo xix. Sobre el eje marido-mujer, el cuerpo de las mujeres se inscribe en el dispositivo de sexualidad por un lado, a través de “la histerización del cuerpo de la mujer” (la mujer nerviosa como imagen negativa de la Madre), su cuerpo analizado y descalificado por estar saturado de sexualidad; y, por el otro por medio de la “socialización de las conductas procreadoras” (el control económico de la fecundidad de las parejas y el control médico de los nacimientos).

⁹¹ Frente a la desigualdad material y legal que Wollstonecraft describe, podemos afirmar que la exclusión política de las mujeres y su educación diferencial permitió que sean encerradas en sus hogares. Sin exagerar, podríamos pensar el hogar familiar como una institución de secuestro. Así, por ejemplo, Federici (2015) afirma que “eso que llaman amor es trabajo doméstico no remunerado”, trabajo que las mujeres realizan en sus hogares y que permite el sostenimiento del sistema de producción capitalista.

prelación: 1) los sabios o genios; 2) los propietarios y/o industriales; y 3) el resto de la humanidad –aquellos que no poseían ni conocimiento ni propiedad–. Luego, le asigna tareas concretas a cada clase. Los sabios son las antorchas que iluminan a la humanidad, trabajan para su progreso, “un sabio, es un hombre que prevé; es a través de la razón como la ciencia proporciona los medios de predecir lo que es útil, y por ello los sabios son superiores a todos los hombres” (p. 103) –tienen el poder temporal–. Los propietarios están llamados a proveer de los medios pecuniarios para que los sabios puedan crear, pensar y establecer sus previsiones –tienen el poder material– y el resto de la humanidad que está llamada a obedecer.

Dentro de los sabios, Saint Simon destaca el valor del *fisiólogo* porque “se ocupa de los fenómenos de los cuerpos organizados” (p. 104). Él sostiene que las sociedades son cuerpos organizados y, por tal motivo, las relaciones sociales deben ser examinadas como fenómenos fisiológicos. El fisiólogo puede predecir fenómenos pero lo que hace de este un sabio es que puede verificar sus afirmaciones. Sin embargo él considera que, para aquella época, la fisiología aún no ha sido desarrollada del todo y, por ello, “es necesario que los fisiólogos expulsen de su sociedad a los *filósofos*, los *moralistas* y *metafísicos*, como los astrónomos expulsaron a los astrólogos como los químicos expulsaron a los alquimistas” (p. 105). Tal como se ve, Saint Simon mantiene un rechazo explícito hacia todo pensamiento especulativo, -algo que no ocurría en Wollstonecraft- porque considera que ello atenta contra el progreso de la humanidad. La filosofía, a su manera de ver y a la luz de la experiencia revolucionaria, ha llevado a la humanidad al caos y la anarquía.

Años más tarde, en su escrito *La industria* (1817), Saint Simon afirma que “*la sociedad es el conjunto y la unión de los hombres que ejercen trabajos útiles*” (2005: 133, el énfasis es nuestro). En su caso, el propósito explícito y concreto de esa organización social era la industria y, por ello, proponía una alianza entre sabios e industriales para que la reorganización social girará en torno a la producción, es decir, a la industria. Por tal motivo, la industria necesitaba ser gobernada lo menos posible, esto es, del modo menos costoso; el gobierno debe preservarla del desorden y la anarquía, de allí la necesidad de evitar las guerras y conflictos. Esta asociación entre ciencia e industria, para el gobierno de los hombres, es lo que Foucault va a denominar como el *principio de Saint Simon*:

la idea de que si el arte de gobernar está fundamentalmente ligado al descubrimiento de una verdad y al conocimiento objetivo de esa verdad, esto implica la constitución de un saber especializado, la formulación de una categoría de individuos también especializados en el conocimiento de dicha verdad, y esa especialización constituye un dominio que no es exactamente lo propio de la política, sino que define más bien un conjunto de cosas y relaciones que, en todo caso, deben imponerse a la política (2014a: 34).

Entonces, Saint Simon considera que la sociedad de su época es la sociedad de los hombres útiles; la sociedad es la industria. Entiende que todos aquellos que no hacen algo útil son ociosos y una amenaza, un peligro para la industria, para la sociedad. Pero, al mismo, tiempo propone que la sociedad se reorganice en torno a un criterio jerárquico, donde cada uno ocupa un lugar y un papel en el ordenamiento del cuadro. Como vemos, en Saint Simon también aparece la crítica al ideario republicano y su diagnóstico de los problemas que éste ha provocado a nivel social. Su pensamiento oscila entre lo clásico y lo moderno. Mientras que su crítica es moderna, su propuesta social jerárquica -en la cual reemplaza cada uno de los viejos estamentos del *Ancien Régime* por las tres clases seculares- mantiene una mirada clásica, que escapa a toda posibilidad de ser representada en un mundo que empieza a regirse por la finitud.

Tal vez en el pensamiento del francés Auguste Comte (1798-1857) la sociología encuentre sus primeras teorizaciones en un sentido moderno, tanto en su crítica social como en su propuesta teórica. De acuerdo con Norbert Elias (2011), Comte recupera algunos postulados de Saint Simon y los sistematiza en un cuerpo teórico coherente y científico.

En su *Curso de Filosofía Positiva* (1830), Comte (2011) sostiene que las especulaciones del pensamiento humano son progresivas y acumulativas; y que, inevitablemente, pasan de forma sucesiva por tres estados: teológico o ficticio, metafísico o abstracto y positivo o real, siendo este último el estadio superior y de madurez del pensamiento.⁹² En efecto, su analítica está atravesada desde el inicio por un

⁹² Elias (2011: 38) nos aclara que el término ‘positivo’ para Comte significa ‘científico’. Justamente, porque la metafísica o el pensamiento abstracto se situaba en el estadio anterior al positivo, consideraba que se trataba de una filosofía en sentido negativo. Al respecto Adorno (2008: 78), en sus cursos de sociología en Frankfurt del año 1968, sostiene que Comte y Saint Simon han tenido una actitud antifilosófica que se basaba en su concepción de la actividad intelectual, a la cual aplicaban un criterio de

pensamiento de tintes científicos o positivos. La tarea fundamental de la ciencia positiva que él plantea consiste en *observar cómo es* la sociedad y cuáles son las leyes generales que rigen su movimiento, dejando de lado las especulaciones de lo que ésta debe ser – como lo hacía la filosofía, a la cual había que expulsar del pensamiento positivo como forma de análisis-. Él entiende que si la ciencia puede observar y explicar los fenómenos naturales, resulta posible y necesario observar y explicar las leyes que rigen los fenómenos sociales. Por tanto, propone la utilización del método de observación⁹³ de las ciencias naturales para el análisis de los fenómenos sociales.

Efectivamente, Comte (1981) formaliza el término de *sociología* para definir esta nueva ciencia positiva. Pero sin antes pasar por una elaboración previa de esta que denomina *física social* –retomando y profundizando la fisiología de Saint Simon-. Por física social entiende el estudio de la sociedad como un cuerpo u organismo vivo, remitiendo con ello a la imagen de un ser biológico.⁹⁴ Es que la *sociedad* resulta ser algo más que la mera sumatoria de individualidades, más bien, es su unión en un cuerpo orgánico y armónico, en base a una organización y un propósito:

Un sistema cualquiera de sociedad, esté hecho por un puñado de hombres o por varios millones, tiene por objeto definitivo el dirigir hacia un fin general de actividad todas las fuerzas particulares. Porque no hay *sociedad* más que allí donde se ejerce una acción general y combinada. En otro supuesto cualquiera, hay solamente una aglomeración de un cierto número de individuos sobre un mismo suelo. Es esto lo que distingue a la sociedad humana de las de otros animales que viven en manadas (1977: 90).

utilidad social, de trabajo productivo; despreciaban todo lo que hiciera algo inútil como la filosofía y apreciaban las cuestiones prácticas. Sin embargo, el mismo Adorno (2015) reconoce que la ley de los tres estados Comte es un intento por preservar cierto diálogo de la sociología con la filosofía. Podemos recordar también lo que antes decíamos respecto de la compleja relación de las ciencias humanas con la filosofía, el peligro de contaminación que ésta implicaba para ellas (Foucault, 2008a).

⁹³ Al respecto, Comte (1981: 39) advierte que: “si bien toda teoría positiva tiene que estar basada tiene que estar basada necesariamente en la observación, también es necesaria una teoría cualquiera que coordine esta observación. Si al observar los fenómenos no los relacionáramos de inmediato con algunos principios, no solamente nos sería imposible combinar estas observaciones aisladas, y por tanto sacar provecho alguno de ellas, sino que seríamos incluso enteramente incapaces de retenerlas, y a buen seguro que los hechos permanecerían desapercibidos ante nuestros ojos”.

⁹⁴ Vemos aquí aquello que Foucault (2008a) nos advertía respecto de la particular ubicación epistemológica de la sociología en la *episteme* moderna. Recuérdese que por su condición de ciencia fronteriza tiene una relación de transferencia con otras de las ciencias empíricas, en este caso, la biología, respecto a su objeto y a su método.

En consecuencia, la sociología como ciencia positiva –la última en formarse para Comte- debe conocer las leyes que rigen los fenómenos que tiene lugar en la sociedad humana. Debe dar cuenta tanto de su orden –estática social– como las leyes que rigen sus cambios, esto es, su progreso –dinámica social–. Al conocer y analizar el orden y el progreso⁹⁵ que se da en una sociedad dada, se puede prever el comportamiento de la misma. En suma, hay que observar para prever, “así, el verdadero espíritu positivo consiste, ante todo, en *ver para prever*, en estudiar lo que es, a fin de concluir de ello lo que será, según el dogma general de la invariabilidad de las leyes naturales” (Comte, 2011: 32). De esta forma él propone una ciencia científica para el análisis de la sociedad, utilizando la observación como método de análisis para descubrir las leyes que rigen el movimiento social. Esta propuesta le impone una impronta muy importante a la sociología y tendrá un importante impacto en la mirada de los pensadores que reflexionen sobre ella. A ello se refiere Elias (2011: 43) cuando sintetiza el aporte de Comte a la sociología:

La transición de una teoría filosófica del conocimiento de la ciencia a una sociológica, operada por Comte, se manifiesta, por consiguiente, en principio en el hecho de que no tomó como «sujeto» del conocimiento al hombre individual, sino a la sociedad humana. [...] había sociologizado, al mismo tiempo, la representación del sujeto de conocimiento.

Lo cierto es que a partir de esta primera inquietud moderna por la sociedad y esa nueva forma abordaje que se llama sociología, aparecen otras inquietudes que analizan cómo es la sociedad desde otros cuerpos teóricos y aportando otros métodos de análisis. Nos referimos a las inquietudes de pensadores como Émile Durkheim (1858-1917), Karl Marx (1818-1883) y Friedrich Engels (1820-1895) y Max Weber (1864-1920).⁹⁶

Podemos afirmar que sus preocupaciones por el análisis de la sociedad denotan un marcado carácter científico e histórico. La noción de sociedad está asociada al

⁹⁵ Adviértase que la expresión ‘orden y progreso’ estuvo presente en la producción de sentido del siglo XIX. En Argentina podemos encontrarlo, por ejemplo, en el ideario de la Generación del ’80.

⁹⁶ Excede a este trabajo, y tampoco es su objetivo, relatar *in extenso* la batería conceptual y las discusiones que cada una de ellas plantea. Así como tampoco las interpretaciones que de éstas se hicieron a lo largo del siglo xx. Sólo nos limitaremos a resaltar los aspectos de las mismas que sirven a los fines de este trabajo y su problematización en relación a la noción de sociedad, dando por sentadas las premisas básicas de estos cuerpos teóricos.

análisis de lo real, de lo empírico. Tanto Marx como Durkheim proponen observar cómo era realmente la sociedad de su época, cuáles eran las leyes generales que la rigen por la vía de la constatación empírica:

Aunque una sociedad haya descubierto *la ley natural que preside su propio movimiento* –y el objetivo último de esta obra es, en definitiva, *sacar a la luz la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna...*(Marx, 2004 [1867]: 8).

Los hechos morales son fenómenos como los otros [...] debe ser posible, por lo tanto, observarlos, describirlos, clasificarlos y buscar las leyes que los expliquen (Durkheim, 2008 [1893]: 117).

Por su parte, Weber propone conocer la realidad de la vida social a partir de comprender la significación cultural de un fenómeno social, de su especificidad. Por ello sostiene que la realidad de la vida no puede ser deducida de leyes y planteaba la necesidad de construir tipos ideales para analizar y comprender el significado de los fenómenos sociales:

La ciencia social que queremos promover es una *ciencia de realidad*. Queremos comprender la realidad de la vida que nos circunda, y en la cual estamos inmersos, *en su especificidad*; queremos comprender, por un lado, la conexión y *significación* cultural de sus manifestaciones individuales en su configuración actual, y, por el otro, las razones por las cuales ha llegado históricamente a ser así-y-no-de-otro-modo (Weber, 2012a [1901]: 67-68).

Una importante presencia del elemento histórico atraviesa sus análisis sobre la sociedad. Estos pensadores comparten la visión de que la sociedad dista de ser una categoría abstracta y eterna y que, por el contrario, es una categoría histórica. En consecuencia, ellos analizan la sociedad occidental europea en función de la nueva forma de producción de riqueza, es decir, en mayor o menor medida, sus análisis refieren a la moderna sociedad industrial capitalista.

En este sentido, Marx y Engels (2010) sostienen que el primer supuesto histórico es la existencia de seres humanos que viven y se organizan para subsistir.⁹⁷ En este

⁹⁷ El desarrollo histórico de la sociedad forma parte de la historia profana –de la tierra al cielo–. Marx, al invertir la dialéctica hegeliana, parte su análisis social desde lo real, desde la tierra y desde lo profano,

primer supuesto reside el materialismo histórico que plantean ambos, tomando lo real como punto de partida de análisis. Aquí se condensa su visión de la sociedad a partir del desarrollo histórico de un modo de producción de la vida. La sociedad está conceptualizada a través del modo en el cual los individuos producen su vida, es decir, no hay una sociedad, sino diferentes sociedades a lo largo del tiempo y del lugar según el modo de producción existente en cada momento histórico. Ellos denominan a la sociedad del siglo XIX como el modo de producción capitalista siendo las formaciones anteriores a ella categorizadas como modos de producción precapitalistas.⁹⁸

Entonces, la sociedad es, a la vez, una formación social, histórica y transitoria en la que las relaciones sociales de producción de la vida son necesarias y antagónicas. Y, justamente, este carácter antagónico de las relaciones sociales es lo que los lleva a afirmar que “toda la historia de la sociedad humana, hasta el día, es una historia de lucha de clases” (2008: 45).⁹⁹ De esta forma, Marx se pregunta:

¿Qué es la sociedad, cualquiera que sea su forma? El producto de la acción recíproca de los hombres. ¿Los hombres son libres de elegir por sí mismos esta o aquella forma de la sociedad? De ninguna manera. Supóngase un cierto grado de desarrollo de las fuerzas productivas del hombre y se tendrá una forma correspondiente de comercio y de consumo. Supóngase ciertos grados de desarrollo de la producción, del comercio y del consumo, y se tendrá un orden social correspondiente, una correspondiente organización de la familia, de las jerarquías o de las clases; en una palabra, una correspondiente sociedad civil. Presupóngase una sociedad civil dada y se tendrán condiciones políticas particulares que son sólo la expresión oficial de la sociedad civil (Marx, 1846: 15-16).

En consecuencia, Marx y Engels aluden a la sociedad como ese poder social, a la vez ajeno y enajenante, que existe independientemente de la voluntad del individuo y que lo somete a ella:

véase en especial el apartado I. Historia, pp. 52-55. Para profundizar sobre la diferencia entre historia sagrada y profana, cf. Marx (1987) “Carta de Marx a P. V. Annenkov, Bruselas, 28 de diciembre de 1846”.

⁹⁸ Marx reconoce los modos de producción asiático, antiguo, feudal y burgués moderno o capitalista. Cf. Marx “Prefacio a la Contribución a la Crítica de la economía política” en Marx y Engels (2010: 194-195).

⁹⁹ Recordemos lo que decía Foucault sobre la ruptura que opera el pensamiento de Marx en la historia continua: “contra el descentramiento operado por Marx -por el análisis histórico de las relaciones de producción, de las determinaciones económicas y de la lucha de clases”. (Foucault, 2013a [1969]: 24).

El poder social, la fuerza de producción que nace por la cooperación de los diversos individuos que se produce en la división del trabajo, se manifiesta a estos individuos no como su poder propio, unido, sino como un poder ajeno, que está fuera de ellos, del que no saben de dónde viene, ni adónde va, que ya no pueden dominar, y que ahora pasa por una serie propia de fases y etapas de desarrollo, que es independiente de la voluntad y la actividad de los seres humanos, es más: que primero dirige esta voluntad y esta actividad. Esta enajenación... (Marx y Engels, 2010: 69).

Por esta razón, cuando en el prólogo a *El Capital* Marx refiere a la persona del terrateniente y del capitalista como personificaciones de categorías económicas portadoras de relaciones de poder e intereses de clases, deja ver a las claras en qué lugar se encuentra el individuo en relación a la sociedad: "...menos que ningún otro podría responsabilizar al individuo por relaciones de las cuales él sigue siendo una *creatura* por más que subjetivamente pueda elevarse de las mismas" (Marx, 2004: 8, el subrayado es nuestro).

Por su parte, Durkheim afirma que "[la moral] se desarrolla en la historia y bajo el imperio de causas históricas" (2008: 118)¹⁰⁰. En su tesis doctoral *La división del trabajo social* (1893) analiza las sociedades según grado de avance de la división del trabajo en cada una de ellas. Él identifica diferentes tipos de solidaridad social que establecen al interior de cada sociedad. Las sociedades con un tipo de solidaridad mecánica poseen poca división del trabajo y se caracterizan por normas y sanciones de tipo represivo; mientras que las sociedades con solidaridad orgánica¹⁰¹ en las cuales el alto grado de división del trabajo se corresponde con el desarrollo de normas de carácter restitutivo o resarcitorio. Si bien este autor nunca mencionó en forma explícita el vocablo 'capitalismo', es posible leer que esta caracterización de las sociedades mecánicas y orgánicas –aunque ambos tipos podían coexistir en una misma sociedad– es congruente con las sociedades precapitalistas y capitalistas, respectivamente. Justamente, Foucault tanto en el curso *La sociedad punitiva* como en *Vigilar y castigar* discute con el aspecto meramente represivo que tiene el crimen y la pena en el análisis durkheimiano al caracterizar y explicar la función que tienen éstos en la producción de

¹⁰⁰ Justamente, como nos señala Ottonello (2016), Durkheim discute con la idea de que una sociedad puede constituirse por la voluntad general.

¹⁰¹ Cf. Durkheim (2008) *La división del trabajo social*, Libro I, Caps. II y III.

la solidaridad mecánica. A ese aspecto negativo del crimen y la pena, Foucault le opone una función social compleja, esto es, la producción de un poder disciplinario sobre los cuerpos y las almas de los individuos. Y, en consecuencia, tal como hemos explicado al inicio del presente capítulo, la sociología se manifiesta como un saber normalizante.

Pero más aún, también la idea de solidaridad orgánica de Durkheim tiene importantes implicancias para el desarrollo de la sociología. En efecto, Donzelot (2007 [1984]: 57) sostiene que la III República Francesa recurre a la noción de solidaridad de Durkheim como una “invención estratégica” que neutralizaba las posturas tanto liberales como marxistas que rechazan la intervención estatal.¹⁰² Donzelot sostiene que, a partir de la noción de solidaridad orgánica (el contrato libre entre individuos) como ley constitutiva de la sociedad moderna, se intenta resolver el problema de la oposición entre individuo y sociedad que se cristalizaba en fenómenos como el crimen y el suicidio. Estos fenómenos “explicaba Durkheim en *El suicidio*, indicaban la pérdida de la percepción de esa solidaridad en ciertos miembros de la sociedad, una “anomia”, un fracaso de la representación que el individuo se hacía de su lugar en la sociedad, de lo que le era dado, o no, esperar” (Donzelot, 2007: 61). Entonces, evidencia Donzelot, la ruptura entre los individuos se da más por una cuestión de representación que de estructura y, por tanto, la intervención del Estado republicano debe orientarse a reforzar la percepción de lo aquello que se espera de los individuos. Es la forma de resolver el vacío social entre el individuo y el Estado de mitad de siglo XIX, y que se manifestó frente a la crisis del ideal republicano que mencionamos en el capítulo anterior.

Recapitemos, entonces, la noción que tiene Durkheim sobre la sociedad. Él sostiene que “la sociedad no es una simple suma de individuos, sino que el sistema formado por su asociación representa una realidad específica que tiene caracteres propios” (2001: 156).¹⁰³ La sociedad, por tanto, es una realidad *sui generis*:

Si, como se nos admite, la síntesis *sui generis* que constituye toda sociedad produce fenómenos nuevos, distintos a los que acontecen en las conciencias solitarias, es preciso admitir que tales hechos específicos residen en la sociedad misma que los produce y no en sus partes, es decir, en sus

¹⁰² En el mismo sentido, Scott (2012) señala que la solidaridad orgánica fue también la justificación republicana para negarles el voto político a las mujeres francesas –cuyo movimiento entonces era liderado por la sufragista y feminista Hubertine Auclert (1848-1914)- a partir de la explicación de la evolución de la división sexual del trabajo social brindada por Durkheim.

¹⁰³ Nótese la similitud que guarda esta noción de sociedad de Comte así como también, con la definición de población de Foucault que ya abordamos.

miembros. En este sentido son pues exteriores a las conciencias individuales consideradas como tales... (Durkheim, 2001: 22).

En el pensamiento de Durkheim la sociedad aparece con una connotación sagrada,¹⁰⁴ mientras que el individuo pertenece al orden de lo profano: “Sólo obedecemos órdenes espontáneamente si proceden de algo más elevado que nosotros. [...] El estado de perpetua dependencia en la que nos encontramos con respecto a la sociedad nos inspira un sentimiento de respeto religioso por ella” (Durkheim, 2012: 191). Como vemos, esta relación entre lo sagrado y lo profano muestra cierta tensión entre el individuo y la sociedad, tensión en la cual el individuo aparece como un producto de la sociedad y le debe todo a ella:

el hombre es hombre porque vive en sociedad. Quitémosle todo lo que en él tiene origen social y no quedará más que un animal semejante a los otros animales. La sociedad lo ha elevado por encima de la naturaleza física [...] Desde el momento en que el individuo ha sido educado por la colectividad, desea naturalmente lo que ella desea, y acepta sin pena el estado de sujeción al que se halla reducido (Durkheim, 2003: 124).¹⁰⁵

Por su parte, Max Weber define la sociedad en oposición a la noción de comunidad. Para él la sociedad es una relación social inspirada en una compensación de intereses por motivos racionales, mientras que la comunidad se inspira en el sentimiento subjetivo de los partícipes de constituir un todo:

Llamamos *sociedad* a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social se inspira en una *compensación de intereses* por motivos racionales (de fines o de valores) o también en una *unión* de intereses con igual motivación. La sociedad, de modo típico, puede especialmente descansar (pero no únicamente) en un acuerdo o *pacto*

¹⁰⁴ Acerca de la relación entre ciencia y religión véase *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912).

¹⁰⁵ Sobre esta autoridad de la sociedad sobre los individuos, vale agregar lo que sostiene Ottonello (2016: 17): “La sociología afirmó su nacimiento señalando que dos milenios de estudios sobre las sociedades habían caído en el mismo error: atribuir a los hombres autoridad sobre lo social. En aquella clase inaugural, Durkheim dijo a modo de síntesis del pensamiento al que se oponía: “Si somos los autores de la sociedad, podemos destruirla o transformarla. Basta con tener la voluntad de hacerlo”. Ser sociólogo era negar esa idea, esas posibilidades y la fuerza de esa voluntad”.

racional, por declaración recíproca. Entonces, la acción, cuando es racional, está orientada a) racionalmente con arreglo a valores: en méritos de la creencia en la *propia* vinculación; b) racionalmente con arreglo a fines: por la expectativa de la lealtad de la *otra* parte (Weber, 2012b: 33).¹⁰⁶

En la mirada de Weber (2012) resulta indispensable la consideración de los elementos históricos para el análisis de la significación cultural de fenómenos social. Los casos históricos le permiten la construcción de tipos ideales y su comparación para el análisis comprensivo de las acciones sociales.¹⁰⁷ Justamente, al poner mayor énfasis en comprender el significado que el individuo le da a su accionar, coloca la sociedad en un segundo plano aunque, sin embargo, la considera un objeto de análisis en tanto la misma está formada por diversas acciones sociales referidas recíprocamente a otras. Este trabajo es el que realiza en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, allí advierte que la sociedad moderna occidental se desarrolla en el marco de un proceso de racionalidad creciente del mundo, en un mundo que progresivamente va perdiendo su contenido ético.¹⁰⁸ Aunque Foucault no acepta la posibilidad de una racionalización en sí, rescata el carácter histórico que, sin embargo, aparece en el pensamiento de Weber: “sin duda hay que recordar que con Max Weber, que la racionalidad no es sólo el producto de una sociedad, sino un factor constitutivo de la historia de los hombres” (2013c: 180).

Tal vez, a través de este breve recorrido sobre las conceptualizaciones sobre la sociedad que inquietaban a estos pensadores del siglo XIX e inicio del XX, podamos comprender mejor las tensiones que se generaron en la relación individuo y sociedad durante la sociología del siglo XX.

¹⁰⁶ Si bien ambos conceptos tenían en su teoría, para él, asidero real y podían coexistir en un mismo momento histórico, por momentos la sociedad era una noción aplicable al momento capitalista y la de comunidad a un momento precapitalista. Cabe recordar que la relación social implicaba una conducta plural referida, que se orientaba por esa reciprocidad; era la probabilidad de que se actuará socialmente con sentido indicable.

¹⁰⁷ Los tipos ideales constituyen “un cuadro conceptual que no *es* la realidad histórica, al menos no la «verdadera», y que mucho menos está destinado a servir como esquema *bajo* el cual debiera subsumirse la realidad como *espécimen*, sino que, en cambio, tiene el significado de un concepto *límite* puramente ideal, respecto del cual la realidad es *medida y comparada* a fin de esclarecer determinados elementos significativos de su contenido empírico” (Weber, 2012a: 89 y 2012b: 16).

¹⁰⁸ Cuando en entrevistas le preguntan a Foucault (1982: 65) acerca de su filiación a Weber dice: “No creo que sea weberiano, pues mi problema no es, finalmente, el de la racionalidad como invariante antropológica. No creo que se pueda hablar de “racionalización” en sí, sin suponer por una parte un valor-razón absoluto y sin exponerse por otra a inducir un poco de todo en la sección de racionalidades. Opino que hay que limitar esta palabra un sentido instrumental y relativo”.

3.2. *El disciplinamiento del saber sociológico*

Hasta aquí hemos relatado cómo la sociedad se constituyó en esa realidad que hay que describir y conocer, en otras palabras, en cómo aparece una inquietud científica por la sociedad. Para ello, expusimos algunas ideas puntuales del pensamiento de diferentes autoras y autores que materializaron esa inquietud al momento mismo del nacimiento de la sociología. De alguna manera, de lo que intentamos dar cuenta fue de la posibilidad de una ciencia en su existencia histórica, en lo que exteriormente la hace posible.

Si cómo vimos al inicio, el poder disciplinario se presenta como la sociedad, esto es, como la realidad a conocer y a gobernar a través suyo, ahora resulta necesario abordar esa relación entre poder disciplinario y sociedad desde el saber mismo de la sociología. En efecto, dijimos que la sociología nace y se desarrolla –al menos hasta mediados del siglo XX- como uno de los discursos del poder disciplinario y que como tal tiende a producir un saber normalizante. Sin embargo, este despliegue no se desarrolla de manera lineal ni mecánica. Requiere el ejercicio de una serie de operaciones disciplinarias que actúan ya no sobre los cuerpos sino sobre los saberes, eso que Foucault denomina como el *disciplinamiento de los saberes*, es decir:

la organización interna de cada uno de ellos como una disciplina que tiene, en su campo de pertenencia, a la vez criterios de selección que permiten desechar el falso saber, el no saber, formas de normalización y de homogeneización de los contenidos, formas de jerarquización y, por último, una organización interna de centralización de esos saberes en torno de una especie de axiomatización de hecho. Por lo tanto, ordenamiento de cada saber como disciplina y, por otra parte, exposición de esos saberes así disciplinados desde adentro, su puesta en comunicación, su distribución, su jerarquización recíproca en una suerte de campo o disciplina global que se denomina, precisamente, *la ciencia*. [...] La ciencia, como dominio general, como policía disciplinaria de los saberes, toma el relevo tanto de la filosofía como de la mathesis (2006c: 170).¹⁰⁹

¹⁰⁹ Recuérdese lo antes dicho sobre la genealogía de los saberes y la serie práctica discursiva/lucha de poder: “La genealogía sería, entonces, con respecto al proyecto de una inscripción de los saberes en la jerarquía de poder propia de la ciencia, una especie de empresa para romper el sometimiento de los saberes históricos y liberarlos, es decir, hacerlos capaces de oposición y lucha contra la coerción de un discurso teórico unitario, formal y científico (Foucault, 2006c: 23).

Por tanto, la ciencia es la resultante del ejercicio de poder de cuatro operaciones disciplinarias sobre los saberes: selección, normalización, jerarquización y centralización. Estas operaciones, explica Foucault, permiten descalificar saberes por inútiles o costosos, normaliza los saberes dispersos permitiendo que sean transmisibles entre sí, posibilita clasificarlos según una escala jerárquica y, por último, permite centralizarlos para su debido control a fin de asegurar la selección y la transmisión.¹¹⁰ Según él estas funciones de control de los saberes son las que empieza a ejercer la universidad napoleónica a partir de fines del siglo XVIII e inicios del XIX: “Y ejerce ese papel por la especie de monopolio de hecho, pero también de derecho, que hace que un saber que no haya nacido, que no se haya formado dentro de esa suerte de campo institucional [...] quede descalificado *a priori*” (p. 171).

Este ejercicio de poder disciplinario se traduce en las disputas de las que es blanco la sociología en cuanto a los límites de definición de su campo de saber y a los procesos de su institucionalización como tal. Es decir, de las relaciones de fuerza que se producen al interior de la misma por definir qué es la sociedad y cómo analizarla, bajo qué conceptos, a través de qué teorías, de qué métodos y quiénes están legitimados para hablar sobre ella. En definitiva, de eso que da en llamarse el canon de una disciplina científica: “una de las formas en que una disciplina o una profesión socializa a sus nuevos miembros es contando su historia como un relato acreditado de sus textos, sus descubrimientos, sus pensadores y sus ideas —el canon de la disciplina” (Lengermann y Niebrugge-Brantley, 1998: 2).¹¹¹

El trabajo de Patricia Lengermann y Jill Niebrugge-Brantley (1998) señala el carácter androcéntrico¹¹² del nacimiento e institucionalización¹¹³ de la sociología

¹¹⁰ Según Foucault (2006c: 169) “debajo de lo que se denominó progreso de la razón lo que se producía era el disciplinamiento de saberes polimorfos y heterogéneos” a fines del siglo XVIII con la aparición de la universidad napoleónica. Para él se produce un desbloqueo epistemológico que posibilita una nueva forma de proliferación de saberes, el reemplazo de la censura de los enunciados (ortodoxia) a una disciplina de la enunciación (ortología) que controla quién ha hablado, nivel y ubicación del enunciado. Recordemos que Foucault habla de la educación (pensemos en la universidad) y en las doctrinas como un tercer grupo de control del discurso que busca imponer reglas de uso del mismo.

¹¹¹ Foucault (2009: 232) define por *disciplina*: “a unos conjuntos de enunciados que copian su organización de unos modelos científicos que tienden a la coherencia y a la demostrabilidad, que son admitidos, institucionalizados, transmitidos y a veces enseñados como unas ciencias”. Recuerdese que las disciplinas son uno de los tres sistemas de exclusión internos del discurso.

¹¹² El androcentrismo es tanto una forma de sexismo (subordinación e inferioridad) como de ejercicio de la violencia simbólica (ginopía) que impone la perspectiva masculina como la universalmente válida. El relato disciplinar se presenta como si las mujeres no hubieran aportado al saber ni como sujeto epistémico ni como objeto de estudio. Sobre la ausencia de las mujeres como objeto de estudio en la sociología fundacional, cf. Alcañiz Moscardó (2010). Sobre la producción de las ausencias en el conocimiento desde la óptica de las monoculturas del saber véase Boaventura de Souza Santos (2006).

norteamericana y europea.¹¹⁴ En su estudio ellas identifican a Harriet Martineau (1802-1876); Jane Addams (1860-1935); Charlotte Perkins Gilman (1860-1935); Anna Julia Cooper (1862-1931); Ida B. Wells-Barnett (1862-1931); Marianne Weber (1870-1954); las mujeres de la Escuela de Chicago (1890-1920); y Beatrice Potter Webb (1858-1943) como las mujeres fundadoras de la sociología que fueron borradas [*erasure*] de la historia de la disciplina como parte de una política de género y de conocimiento; por su condición de mujeres y por su supuesta falta de cientificismo.

Así, por ejemplo, Alicia Salomone (1996: 143) señala que, cuando se habla del pensamiento latinoamericano, las mujeres no aparecen en los relatos:

Difícilmente, sin embargo, se encuentre compilada o citada alguna pensadora mujer. Las mujeres casi no están presentes en este tipo de antologías y estudios, lo que en general han confirmado la impresión de que la producción intelectual femenina, y en particular en el terreno del ensayo ideológico, o es inexistente o bien no merece ser tomada en cuenta.¹¹⁵

Sin embargo, su participación en el pensamiento latinoamericano fue considerable desde sus inicios en el siglo XIX.¹¹⁶ Los aportes de las mujeres se expresaron a través de géneros no canónicos de escritura, como cartas, historias de vida y denuncias. Según la autora, estas vías de expresión e interpretación son las que les eran permitidas por su condición de mujer y por su situación de marginalidad respecto a las estructuras de poder. Estas formas de escritura cuestionan el canon cientificista y positivista europeo. Su crítica a la opresión indígena y negra pone en tensión la cuestión colonial así como el reclamo por la igualdad educativa entre mujeres y hombres cuestiona el orden patriarcal.

¹¹³ Según Blanco (2006) una disciplina se institucionaliza cuando puede ser estudiada como un tema mayor y enseñada por profesores que se dedican a ello como tarea principal; cuando hay posibilidades de publicación en revistas especializadas; hay financiamiento para investigación en instituciones dedicadas a ello; y cuando todo ello tenga posibilidad de ser una práctica remunerada; y la aparición de sociedades científicas y de libros de textos.

¹¹⁴ Dentro de las pensadoras latinoamericanas podemos mencionar a Juana Gorriti (1818-1892), Soledad Acosta (1833-1913), Eduarda Mansilla (1834-1892), Clorinda Matto (1852-1909). Entre las europeas podemos añadir a Flora Tristán (1803-1844) y a Rosa Luxemburgo (1871-1919). Cf. Debia (2019).

¹¹⁵ Lo mismo vale para el pensamiento sociológico en general. Basta ver cualquier tratado o manual de sociología o de historia del pensamiento sociológico y similares para confirmar esta evidencia, salvo alguna excepción como Ritzer (1993).

¹¹⁶ Sobre la institucionalización de la sociología argentina, véase Blanco (2006) y Blois (2018). Para la sociología latinoamericana cf. Germani (1964) cap. II. Para una síntesis de la historia disciplinar de la sociología norteamericana y europea véase Berthelot (2003 [1991]).

En efecto, en este momento, la sociología de las mujeres es crítica y comprometida. Así, por ejemplo, las sociólogas norteamericanas y sociólogos varones como Thorstein Veblen (1857-1929), se dedican a estudiar la pobreza, la clase, la raza, es decir, la desigualdad social y las cuestiones de género como el matrimonio y el divorcio. Este tipo de saberes fueron deslegitimados cuando, durante el período 1890-1947, “las elites académicas arribaron al consenso de que el rol apropiado para el sociólogo era el del intelectual comprometido con el rigor científico, la neutralidad valorativa, y la abstracción formal” (Lengermann y Niebrugge-Brantley, 1998: 14). Esto se tradujo, por ejemplo, en la no publicación de trabajos que versaban sobre esos temas en la revista *American Journal of Sociology (AJS)*.¹¹⁷

Vale recordar lo que indica Blanco (2006) en cuanto a que solo en los Estados Unidos la sociología se había establecido como disciplina en el sistema universitario a fines del siglo XIX, a través de la creación de Departamentos de Sociología.¹¹⁸ Esto es lo que describen muy bien ambas autoras cuando señalan que la práctica de la sociología se trasladó a las universidades “como su lugar de trabajo “legítimo” (1998: 15). Ellas subrayan que las universidades, a causa de estar financiadas por empresas capitalistas y atravesadas por sus acuerdos de poder, deciden despedir a los profesores que se dedican a trabajar temas que evidencian la desigualdad social que produce el sistema capitalista, o bien presionarlos para que eviten investigar esos temas e invitarlos a que sean expertos o asesores técnicos en materia legislativa. En este escenario de trabajo profesional las sociólogas no pudieron trabajar en iguales condiciones que sus colegas varones y fueron expulsadas del sistema universitario o permanecen, en el mejor de los casos, en posiciones marginales, mal remuneradas y de baja calificación.¹¹⁹

A razón de ello, en 1917, Weber advierte el proceso burocratización de la ciencia que se está llevando a cabo en todo el sistema universitario norteamericano. Y, en este sentido, señala que el sistema académico alemán se está americanizando y que, tarde o temprano, también alcanzará a la sociología:

¹¹⁷ Mary Jo Deegan (2012 [1981]) analiza la discriminación de las sociólogas por parte de sus colegas varones en los inicios de la *Sociedad Americana de Sociología (ASA)*. Así, señala la ausencia de mujeres en cargos directivos dentro de la asociación y la escasa publicación de sus trabajos.

¹¹⁸ En 1893 Albion Small crea el Departamento de Sociología de la Universidad de Chicago.

¹¹⁹ En su conferencia de 1917, Weber (2000) compara los inicios profesionales en el sistema universitario alemán (*privatdozent*) con el norteamericano (*assistant*). En el primero una persona, luego de acordar con algún titular de cátedra y de realizar la tesis de habilitación, es designado como profesor sin salario más que la matrícula estudiantil; y dicta pocas horas de clases en base a temas complementarios que él elige, lo cual le permite tener tiempo para investigar. En cambio, el *assistant* americano es nombrado con un sueldo bajo y dicta muchas horas de clases de acuerdo a un programa que él no decide, sin dejarle demasiado tiempo para el trabajo científico y pudiendo ser destituido si no llena el salón.

los grandes institutos de medicina o de ciencias naturales se han convertido en empresas de «capitalismo de Estado». No pueden realizar su labor sin medios de gran envergadura, y con esto se produce en ellos la misma situación que en todos aquellos lugares en los que interviene la empresa capitalista: la «separación del trabajador y de los medios de producción». El trabajador, en nuestro caso el asistente, está vinculado a los medios de trabajo que el Estado pone a su disposición (2000: 185).

Este proceso de burocratización del saber sociológico del que habla Weber es el que describen Lengermann y Niebrugge-Brantley (1998) cuando identifican tres desplazamientos de la sociología norteamericana durante el período 1890-1947: el primero, vinculado a una inquietud crítica y de compromiso social respecto a los problemas sociales; luego, una creciente marginalización de esta sociología crítica y la prevalencia de una práctica sociológica ligada al saber técnico especializado y orientada al asesoramiento gubernamental; y, finalmente, hacia mediados de los años 1930, una profundización de estos cambios en los cuales se borra definitivamente a las mujeres y margina a los varones con voces críticas. Se instala una sociología empírica que formaliza sus saberes mediante la estadística; volcada a una práctica sociológica en relación conocimiento técnico que se verifica en la ausencia de escritos críticos en las principales revistas de sociología y en una creciente población de sociólogos trabajando para el gobierno federal.

Ambas identifican este tercer momento en el disciplinamiento de la sociología, con la aparición de la teoría estructural funcionalista de Robert Merton (1910-2003) y de Talcott Parsons (1902-1919), ambos del Departamento de Sociología de la Universidad de Harvard, y de la metodología de investigación a base de encuestas desarrollada por Paul Lazarsfeld (1901-1976) en la Universidad de Columbia:

una combinación que ofrece una teoría y metodología formal, neutral en cuanto a valores y universalizada para el estudio de la sociedad. El trabajo de Parsons *La estructura de la acción social* (1937) defendió una convergencia natural hacia una definición de la sociología como el estudio del consenso y el orden en el sistema social -una convergencia que traza en el trabajo de cuatro pensadores históricamente no relacionados, Durkheim

en Francia, Max Weber en Alemania, Vilfredo Pareto en Italia y Alfred Marshall en Gran Bretaña (Lengermann y Niebrugge-Brantley, 1998: 17).¹²⁰

A razón del disciplinamiento de saberes operado desde las universidades podemos decir que, progresivamente, el trabajo intelectual crítico de las mujeres y de algunos varones resulta seleccionado y descalificado en el momento de normalización de la sociología como ciencia. Esos saberes críticos y cuestionadores de la sociedad quedan clasificados en un lugar marginal, devenidos en un saber sometido, permanecen deslegitimados y, por tanto, borrados de la historia disciplinar o, mejor dicho, de la historia del saber. Justamente, esta normalización del saber sociológico y la eliminación de todo saber que implicara una sociología crítica hizo posible la emergencia de una teoría como la de Parsons y de un canon conservador e instrumental que, luego, más allá de las especificidades locales, se impone como el único válido a nivel universal durante casi tres décadas.

En consecuencia, a partir de la década del 40 y desde la sociología norteamericana, se define un canon disciplinar que cristaliza el ejercicio este disciplinamiento del saber sociológico y que se convierte en un verdadero reglamento de la práctica sociológica. Este canon tiene como objetivo validar un tipo de saber conservador, instrumental, empirista, androcéntrico y eurocéntrico dejando por fuera los saberes que no cumplan con estos criterios. De esta forma, los conceptos, teorías y métodos considerados como válidos y legítimos para la sociología científica son los que se proponen en la teoría de Parsons, a partir de una síntesis teórica que él realiza del pensamiento de un puñado de varones europeos, a quienes se denomina como los ‘padres fundadores’ de la sociología: Alfred Marshall (1842-1924), Vilfredo Pareto (1848-1923), Émile Durkheim y Max Weber. Esta definición disciplinar no es una cuestión minoritaria. Si nos hemos detenido en ello es porque, a partir de allí, se estableció una mirada única sobre qué es la sociología y cuál es su objeto delimitando su contenido y el uso de esos saberes.

En este sentido, uno de los usos más valorados en ese momento, y podríamos decir aún hoy en ciertas sociologías, son aquellos referidos al aporte de datos en relación a los comportamientos humanos para el marketing en medio del *boom* de la

¹²⁰ Cf. Blanco (2006: 33) afirma que a partir de esta notoria “convergencia” que estableció Parsons entre todos ellos [Durkheim, Weber y Pareto], fue entonces que la disciplina hizo suya la idea de la existencia de un canon” pues, antes de la década del cuarenta ese canon no existía.

sociedad de consumo y, en el mejor de los casos, para la gestión gubernamental en la elaboración de programas sociales. En otras palabras, “la disciplina acepta su carácter instrumental como investigación empírica para programas de gobierno que ella no diseña y, en simultáneo, desdeña a la filosofía política tratándola como un orden de reflexiones inoperantes” (Ottonello, 2016: 19). A ello mismo se refería Theodor Adorno cuando explicaba que la sociología privilegiaba todo lo que era conocimiento útil y práctico despreciando otros saberes como la filosofía o todo aquello que consideraba que no fuera útil para algo:

La sociología, tal como ha surgido históricamente, tiene desde sus inicios, casi diría, algo de tecnocrático, algo de social engineering, es decir, algo así como la creencia de que los expertos científicos, sirviéndose de determinadas técnicas metodológicas, producirán, si se les confía directa o indirectamente el control sobre la sociedad, un estado equilibrado, estable, o diría, un estado capaz de funcionar, es decir, un estado en el cual los sistemas existentes pueden ser conservados a través de ampliaciones y correcciones (2008 [1968]: 25).

Tal vez, de esta forma, se comprenda mejor por qué la sociología sigue interrogándose a sí misma acerca de su utilidad y su cientificidad, a la vez que intenta responder la tan reiterada pregunta: para qué sirve la sociología.¹²¹

3.3. De la sociología a las sociologías

Anteriormente hemos visto cómo se constituyó la sociología en una ciencia a partir del disciplinamiento de saberes operado desde las universidades y, previamente, desde las asociaciones profesionales. En este sentido, es posible afirmar que se realizó una verdadera selección entre saberes útiles e inútiles, entre aquellos que pueden ser formalizados y los que no, entre saberes críticos y saberes técnicos. Así se jerarquizaron de manera positiva aquellos saberes útiles que pudieran formalizarse y aportar datos a la gestión gubernamental y centralizándolos, a su vez, en un compacto canon disciplinar

¹²¹ Bourdieu (2013) afirmaba que “pedir que la sociología sirva para algo es siempre una forma de pedirle que esté al servicio del poder”.

que implicó darle sistematicidad a los pensadores europeos e introducirlos en una práctica sociológica consensual e instrumental. Sin embargo, como veremos, las disputas en torno a qué es la sociología y qué es la sociedad no culminaron con la definición de su canon disciplinar aunque sí marcaron su rumbo durante treinta años.

Como dijimos, hacia finales de la década de 1930, se publica *La estructura de la acción social. Estudio de Teoría Social, con referencia a un grupo de recientes escritores europeos* (1937) de Talcott Parsons, libro en donde pretende sistematizar el trabajo de algunos pensadores europeos como Alfred Marshall, Vilfredo Pareto, Émile Durkheim y Max Weber con el fin de elaborar una teoría social de la acción. De esta forma lo plantea en el Prefacio de la primera edición:

La nota clave a destacar viene, quizá, dada por el subtítulo del libro. Se trata de un estudio de teoría social, no de teorías sociales. Su interés no reside en las proposiciones aisladas que cabe encontrar en las obras de estos hombres, sino en un único cuerpo de razonamiento teórico sistemático. [...] La unidad que justifica el que se les trate juntos, en una misma obra, [...] es que todos, en distintos aspectos, han hecho importantes contribuciones a este único y coherente cuerpo doctrinal, en el que el análisis de sus obras es un modo conveniente de aclarar la estructura y la utilidad empírica del sistema teórico en sí (1937: 27).

En este trabajo esboza su teoría de la acción (1937: 82-3), la cual consta de tres elementos básicos: el acto unidad, el voluntarismo y la *verstehen*. En cuanto al acto unidad, reconoce a su vez, tres puntos: 1) *actor* o agente; 2) el acto debe tener un *fin* hacia el que se oriente; 3) debe iniciarse en una *situación* que, a su vez tiene elementos que el acto no controla (condiciones) y elementos que sí controla (medios). En la elección de estos medios para alcanzar los fines propuestos hay una “orientación normativa de la acción”, esto es, los valores y las normas determinan los medios que elige para actuar. En este acto unidad cobra importancia *el marco de referencia* de la acción, es un esquema subjetivo en el cual los fenómenos, las cosas y sucesos “tal y como aparecen desde el punto de vista del actor cuya acción se analiza y considera” (p. 84) y si bien el mundo exterior juega un papel, este debe ser analizado desde una óptica subjetiva. En este punto, Parsons aclara lo siguiente:

Luego los hechos de la acción son, para el científico que los estudia, hechos del mundo exterior (en este sentido, hechos objetivos). Es decir, se refieren simbólicamente a fenómenos «externos» al científico, no al contenido de su propia mente. [...] Al decir «objetivo», en este contexto, se quiere decir: «desde el punto de vista del observador científico de la acción»; y al decir subjetivo: «desde el punto de vista del actor» (p. 85).

En el Prefacio a la segunda edición de 1949, el propio Parsons explica que en su teoría general hay un “desplazamiento a nivel teórico desde el análisis de la estructura de la acción social como tal hasta el análisis estructural-funcional de sistemas sociales” (p. 25). En esta propuesta teórica todo sistema de la acción debe cumplir con cuatro funciones –una función cubre una necesidad del sistema-: 1) adaptación al entorno, 2) capacidad para la alcanzar metas, 3) integración, y 4) latencia o mantenimiento de patrones culturales que mantengan las motivaciones. El sistema de la acción posee, a su vez, cuatro subsistemas que cumplen algunas de estas cuatro funciones: el sistema social (integración), el sistema cultural (mantenimiento latente de pautas -normas y valores-), el organismo conductual (adaptación) y el sistema de la personalidad (metas). Estas cuatro funciones forman parte de la estructura de los sistemas de acción. Por tal motivo, Parsons señala que la teoría de los sistemas de la acción viene a dar una respuesta al ‘problema del orden’ hobbesiano en la sociedad, esto es, a la potencialidad del conflicto y la desorganización de la misma. Este problema es el que se plantea desde el inicio Parsons y que, a su criterio, los pensadores del siglo XIX no lograron resolver teóricamente. Él afirma que el sistema de la acción es interdependiente y tiende al equilibrio, en otras palabras, que es un sistema ordenado.

Años más tarde, en su libro *El sistema social* (1951), analiza la estructura y procesos de los sistemas sociales (uno de los subsistemas del sistema de acción) y sostiene que el sistema social consiste:

en una pluralidad de actores individuales que interactúan entre sí en una situación que tienen, al menos, un aspecto físico o de medio ambiente, actores motivados por una tendencia a «obtener un óptimo de gratificación» y cuyas relaciones con sus situaciones —incluyendo a los demás actores—

están mediadas y definidas por un sistema de símbolos culturalmente estructurados y compartidos (p. 6).

Parsons afirma que el sistema social se componía de las interacciones de los individuos, quienes eran, a la vez, actores y objeto de orientación de la acción que estaba mediada por un sistema de símbolos culturalmente estructurado y compartido. El sistema social funciona como el subsistema integrador de la acción humana en general, mientras que los otros subsistemas funcionan de ambientes para la acción. La inclusión de esos ambientes dentro de noción de sociedad –al ser un tipo especial de sistema social– hace que esta sea autosuficiente.

Efectivamente, Parsons (1974 [1966]: 15) brinda una definición de sociedad muy distinta a la del conjunto de humanos concretos. Él afirma que la sociedad es un tipo especial de sistema social que alcanza el “nivel más elevado de autosuficiencia como sistema en relación a sus ambientes. [...] En esa forma, los organismos y las personalidades de los miembros de la sociedad están al interior de ella, en lugar de ser parte de su ambiente”.¹²² El autor entiende que el núcleo de la sociedad era el orden normativo –valores, reglas, ideas– sobre el que cual se organizaba toda una población, orden que se considera como significativo y legítimo. La sociedad, en su aspecto colectivo, se constituye como una comunidad societaria, que establece los derechos y obligaciones de membresía a la sociedad, es decir, quién pertenece o no a ella.

Hacia fines de la década del cincuenta, de la mano de la Teoría del Sistema de la Acción y “a partir del desarrollo de técnicas y metodologías y modelos matemáticos, parecía que la sociología se había constituido en una ciencia empírica” (Blanco, 2006: 29).¹²³ Justamente, a esto se refiere Bourdieu cuando sostiene que

los sociólogos americanos han creído encontrar, en las teorías de Parsons o de Merton y en la metodología de Lazarsfeld, el cuerpo de doctrina unificada adecuada para fundar la *communis doctorum opinio* de un cuerpo

¹²² La autosuficiencia es “una función de la *combinación* equilibrada de sus controles sobre sus relaciones con esos cinco ambientes [la realidad última, los sistemas culturales, los sistemas de la personalidad, los organismos conductuales, el ambiente físico y orgánico] de su propio estado de integración interna” (Parsons, 1974: 23).

¹²³ Tal fue el predominio de la teoría parsoniana que, actualmente, la RAE (2014) define sociología: “del latín *socius* ‘socio’ y –logía: 1- f. Ciencia que trata de la estructura y funcionamiento de las sociedades humanas”.

bien ordenado de “profesionales” *que imitan* lo que se creía la característica más importante de una ciencia digna de este nombre: el consenso de la “comunidad científica” (2017 [1999]): p. 117).

Sin embargo, a fines de la década del 1950, empiezan a circular algunas críticas dentro del campo sociológico norteamericano. La crítica más fuerte que recibe el funcionalismo de Parsons es la de Charles Wright Mills (1916-1962). A través de su trabajo *La imaginación sociológica* de 1959, cuestiona a la Gran Teoría de Parsons por las pretensiones universales de imponerse como la única teoría cuando, en realidad “no hay “gran teoría”, ningún sistema universal de acuerdo con el cual podamos entender la unidad de la estructura social, ninguna respuesta al viejo y cansado problema del orden social, tomado en general” (p. 65). Por otro lado, Mills evidencia el empirismo abstracto que posee la Gran Teoría, alejada de la realidad histórica: “lo que es “sistemático” en esta gran teoría particular es el modo como deja atrás todo problema específico y empírico. [...] ni para resolver algún problema que pueda formularse en términos de la realidad histórica en que los hombres y las instituciones desarrollan su existencia” (p. 66).

Sin embargo, la crítica más incisiva que realiza Mills la hace en relación a la cuestión del poder. Afirma que Parsons, al proponer a la sociología como el estudio de los sistemas sociales relativos a los procesos de institucionalización en términos del estudio de ‘valores-orientaciones’ y ‘estructura normativa’, no hace más que librar al sociólogo “de toda incumbencia respecto del “poder” y de las instituciones económicas y políticas” (p. 54).

Este mismo punto es el que impugna Adorno (2008 [1968]: 18) cuando afirma que esta teoría tiende a presentar a la sociedad como una constitución armoniosa, eliminando las contradicciones que existen en su interior: “la exigencia cientificista de un continuo sin rupturas en el conocimiento sociológico, tal como se encuentra detrás del gran sistema de Talcott Parsons, se esconde algo así como una tendencia armonizadora. [...] la tendencia de declarar como no existentes las contradicciones constitutivas de la sociedad”. En el mismo sentido, Norbert Elias (1897-1990), dedica la introducción de la segunda edición de su trabajo *El proceso de la civilización* (1970), a una crítica aguda del teórico más prominente de la teoría sociológica de entonces, Talcott Parsons, y afirma que “Parsons parte de la hipótesis de que, normalmente, cada sociedad se encuentra en una situación de equilibrio invariable y asegurado de modo homeostático”

(p. 38). Más aún, Elias agrega una crítica respecto a la relación entre individuo y sociedad, en la cual sostiene que, Parsons al presentar al individuo como un actor aislado no hace más que pensar que ambas categorías tienen una existencia separada.

Asimismo, la crítica de Anthony Giddens a Parsons recae también en la visión que éste tiene sobre la relación entre individuo y sociedad. Giddens sostiene que tras la Segunda Guerra Mundial se produjo un “consenso ortodoxo” sobre la naturaleza de la teoría social a partir de *La estructura de la acción social* en la cual se “combinaba una versión refinada del funcionalismo y una concepción naturalista de la sociología”(2003 [1984]: 15). Lo que le critica, entonces, es que no le reconozca inteligencia alguna al obrar humano pues “a pesar de la terminología de Parsons del «marco de referencia de la acción» no hay duda que en su proyecto teórico el objeto (la sociedad) predomina sobre el sujeto (el agente humano inteligente)” (p. 21).

Justamente, a razón del modelo parsoniano y hasta fines de la década de 1960, se desata una querella teórica sobre cómo se interpreta el par individuo/sociedad. La discusión central tiene como foco la cuestión de resolver la pregunta sobre cuál de los términos prevalece por sobre el otro en el análisis teórico. Es decir, si la sociedad es una creación de los individuos o si, en cambio, los individuos son estos resultado de la sociedad. De esta forma, los pares conceptuales objeto/sujeto, individuo/sociedad, individual/colectivo forman parte de los análisis y abordajes de toda la sociología del siglo XX. En cada una de las teorías sociológicas que derivaron de las diferentes teorías del siglo XIX se prioriza un concepto por sobre el otro, tanto en el plano teórico como en el epistemológico y el metodológico.

En consecuencia, esta oposición entre objeto/sujeto ó entre sociedad/individuo se cristalizó, por un lado, en cuál debía ser el punto de partida del análisis sociológico. Es decir, si eran las estructuras objetivas del mundo social –lo objetivo, lo externo, lo colectivo–, como algunas interpretaciones sobre Marx y Durkheim parecían proponer; o, por el contrario, si era la significación que los sujetos le otorgaban al mundo social –lo subjetivo, lo interno, lo individual–, como algunos interpretaban que sugería la teoría de Weber. De otra parte, la discusión reposaba en la cuestión epistemológica, esto es, en torno a la exterioridad o no del investigador respecto al objeto de estudio.¹²⁴

¹²⁴ Hemos visto que, la pregunta constante de la sociología por la delimitación de su objeto, de sus métodos, de sus categorías fundamentales, forma parte de la condición de posibilidad de su existencia como ciencia humana. Estas preguntas responden, a los problemas de su propia condición de ciencia fronteriza, nacida de los intersticios de ciencias empíricas como la economía y de su particular relación con la filosofía.

Esta situación derivó en importantes discusiones que llevaron a la sociología a ver el mundo social de una manera dicotómica durante buena parte del siglo XX. Efectivamente, luego de la Segunda Guerra Mundial, la teoría sociológica osciló entre dos posiciones en apariencia irreconciliables para el abordaje de lo social: el objetivismo –teorías colectivistas– y el subjetivismo –teorías individualistas–, las cuales ponían en evidencia la diferenciación operada entre las categorías individuo y sociedad.¹²⁵ Dicha oposición se traducía en los siguientes términos: en el objetivismo, el conocimiento científico se obtenía mediante el análisis de estructuras objetivas que el propio investigador elaboraba eliminando las representaciones que tienen los sujetos del mundo; mientras que en el subjetivismo sucedía todo lo contrario (Bourdieu, 2007). A razón de la internacionalización de las ciencias sociales, este pensamiento dicotómico circuló a escala mundial a través de *paired concepts* opuestos “entre métodos cuantitativos y cualitativos, entre lo macro y lo micro, entre estructura e historia, entre hermenéutica y contexto entre objetivista y subjetivista (Bourdieu, 1999: 123).

En consecuencia, y como bien señala Sidicaro (1992), el modelo parsoniano tuvo fuertes críticas por su carácter ahistórico, abstracto y atemporal y fue, precisamente, esta impronta del modelo teórico la que le permitió expandirse en buena parte de la comunidad sociológica a escala mundial. Su difusión se vio igualmente favorecida por sus técnicas en metodología cuantitativa que favorecían la producción de datos estadísticos o, de acuerdo al propio Parsons, la ‘investigación empírica’. Una cuestión no menor que benefició su éxito mundial fue el hecho de contar con el apoyo económico de los sistemas de financiamiento en investigación de Estados Unidos lo que permitió centralizar allí la comunicación internacional –recordemos aquí lo que decía Foucault acerca de la normalización del saber–. En este sentido, Blanco (2006) subraya la injerencia de las agencias de financiamiento internacional en la agenda de investigación en América Latina y en la modernización de su sistema de enseñanza superior en ciencias sociales, injerencia que se apoyó en el discurso de orientarlas al estudio de los problemas que aquejaban a la región.¹²⁶

¹²⁵ Para conocer las discusiones que se dieron sobre la sociología científica y sobre las disputas por la teoría y el método en la Argentina cf. Blanco (2006), cap. 6 a 8.

¹²⁶ Se refiere a organismos internacionales como la División de Ciencias Sociales de la Unión Panamericana, el Departamento de Ciencias Sociales de la UNESCO, el International Social Science Council y agencias filantrópicas como la Rockefeller y la Ford Foundation. Con el apoyo de UNESCO surgen FLACSO, CLAPCS y ELAS a fines de los años ‘50 e inicios de los ‘60.

Por tanto, la pretensión de este modelo teórico de análisis era constituirse como el único posible al interior del campo disciplinar. Si recordamos lo antes dicho respecto de la sociedad como técnica de gobierno, podremos entender mejor las implicancias que en función de ello suponía la teoría funcionalista como práctica gubernamental. Sin embargo, hacia fines de la década de 1960, con la crisis del sistema del modelo teórico parsoniano, algunos empezaron a considerar que concluía la pretensión de una sociología única: “después de él [Parsons] ya no hubo sociología en singular sino sociologías en plural” (Sidicaro, 1992: 7).

De esta manera vemos cómo las críticas sociológicas al modelo parsoniano operan como condición de posibilidad de una ruptura, una discontinuidad en la forma de pensamiento sociológico de aquel momento de la disciplina. Este pasaje muestra otras condiciones que también hicieron posible una reconfiguración de la sociología a fines de la década de 1960:

Las movilizaciones contra la segregación racial, el descubrimiento de las poblaciones pobres y fuera de todos los beneficios de la sociedad de consumo: la “otra América”, las protestas contra la guerra de Vietman, la entrada en la escena política y cultural de una nueva generación que rechazaba el *american way of life*, tales fueron, entre otros, los aspectos más notorios del paisaje societario en el que el funcionalismo fue cuestionado. [...] hicieron dudar sobre la estabilidad del sistema y la integración normativa. Fronteras afuera, el Tercer Mundo y los países recién descolonizados entraban en rápidos cambios que no se ajustaban a las categorías formales propuestas por el funcionalismo para pensar el pasaje de lo tradicional a lo moderno (Sidicaro, 1992: 11).¹²⁷

Recordemos ahora la crítica de Mills sobre cómo el funcionalismo de Parsons elimina el conflicto y el poder de la estructura de la acción humana y se olvida de analizarla en términos históricos. Precisamente el análisis histórico y el tratamiento del poder y el conflicto es lo hacen los pensadores del siglo XIX, esos mismos pensadores que Parsons quiso sintetizar en su teoría. El problema con la teoría parsoniana no sólo

¹²⁷ Respecto a Latinoamérica, Sidicaro (1992: 14) advierte que “la crisis del funcionalismo, la emergencia de nuevas teorías y el retorno del marxismo a los ámbitos académicos tuvieron un impacto importante en la sociología latinoamericana” que tuvo como resultado la teoría de la dependencia, la cual marcó la producción sociológica de la región.

“reside en su incapacidad de explicar el auge de las resistencias al movimiento de normalización de los comportamientos” (Donzelot, 2007: 172), sino que tampoco puede explicar la aparición del fascismo y el nazismo en Europa, al cual considera como un hecho irracional y excepcional e irrepetible Álvarez-Uría y Varela (1997: 13). Estas críticas producen una revalorización de los pensadores del siglo XIX.¹²⁸

En consecuencia, Giddens (2003 [1984]: 17) señala que, a fines de la década de 1960 e inicios de los años 1970 el consenso ortodoxo se fisura. Algunas teorías como el interaccionismo simbólico, la fenomenología y la escuela de Frankfurt adquieren importancia por los aportes nuevos que hacen en materia de lenguaje y producción de sentido, por el giro lingüístico de la hermenéutica fenomenológica y, por esta razón, para él “el centro de la teoría social vuelve a Europa”. A ello se refiere Gina Zabudovsky (1995: 130) cuando afirma que a partir de los años setenta se produce una proliferación de teorías y corrientes de pensamiento en la sociología contemporánea. Más que una crisis de la sociología (Gouldner, 1970), ella sostiene que se está ante una etapa sumamente próspera.

En este escenario empiezan a circular importantes intentos tanto teóricos como epistemológicos de superación de la falsa dicotomía entre objetivismo y subjetivismo. Nos referimos, por ejemplo, a los enfoques vinculados al denominado relacionismo metodológico (Bourdieu, 2007) o al constructivismo social con su harto conocida idea de la construcción social de la realidad (Berger y Luckmann, 2012), la teoría de la estructuración (Giddens, 1984)¹²⁹ o la teoría de la figuración de la sociedad (Elias, 1970). En estas propuestas teóricas el objeto de estudio ya no aparece como algo dado y externo sino como una construcción del investigador. Esta construcción se realiza a partir del ejercicio de la práctica de investigación que toma el carácter de un oficio sociológico (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 2004) o el de un artesano intelectual que por medio de la imaginación sociológica (Wright Mills, 1959) se sirve de la teoría, la historia y el método como instrumentos en la construcción del objeto de estudio.

¹²⁸ Alexander (1989) defiende la postura de que los autores clásicos (Durkheim, Marx y Weber) deben seguir siendo parte del cuerpo teórico de la sociología, utilizados y revalorizados. Cf. con Elias (2016 [1977]) en su crítica a la sociología del siglo XX por dejar de lado a los pensadores del siglo XIX. El escenario en el que se produce esta defensa de la sociología clásica está dado por el avance de la sociología empírica, dedicada a sistematizar datos como algo dado, desprovista de teoría e historia.

¹²⁹ Giddens (2003 [1984]: 23) opone la teoría de la estructuración para superar el dualismo de objetivismo/ subjetivismo, para ver la estructura como una dualidad: “En cambio de ello, prácticas sociales, inmersas en espacio y tiempo, se consideran situadas en la raíz de la constitución tanto del sujeto como del objeto social”.

Asimismo, en relación a la sociología francesa,¹³⁰ Pierre Ansart (1992) identifica cuatro grandes orientaciones que disputan el objeto de la sociología, a partir de la década de 1970: el estructuralismo genético (Pierre Bourdieu); la sociología dinámica (Georges Balandier y Alan Touraine); el funcionalismo estratégico (Michel Crozier); y el individualismo metodológico (Raymond Boudon).¹³¹

A partir de la década de 1980, aparecen nuevas corrientes que intentan forjar desde allí nuevas formas de análisis sociológico que dejarán de lado la visión dicotómica de la realidad social (Corcuff, 2013), relativizando la recurrente pregunta por la utilidad de la sociología.¹³² El eje de análisis se aleja progresivamente de la pregunta del por qué es lo social para preguntarse sobre *cómo* es posible lo social. Es decir, cómo un fenómeno llegó a ser como es y bajo qué condiciones, en un contexto en el que la sociología empieza a concebirse así misma como una ciencia multiparadigmática (Valencia García, 2009) y/o crítica (Bourdieu, 2013). Es decir, se pasa de la pregunta por cómo es la sociedad a cómo es posible lo social, lo cual abre múltiples lecturas de lo social.

La genealogía del saber sociológico puede ser pensada desde dos series que están relacionadas entre sí: por una parte, desde la afiliación/desafiliación social - sistema productivo - razón gubernamental y, por otro lado, la serie sociología única/sociologías en plural - normalización/autonomización de lo social – Estado Providencia/Estado Neoliberal. Una tercera serie se adiciona en los últimos años cuyos elementos restan aún indagar por parte de la sociología, la cual aún no ha dado acuse de recibo de la nueva situación. Sin embargo, podemos decir que responde a los grandes cambios producidos por la virtualización de lo social y la aparición de la inteligencia

¹³⁰ Sobre la profesionalización de la sociología en Francia, a partir de la creación de la carrera en 1958, véase el artículo de Claude Dubar en Lahire (2006a).

¹³¹ Excede este trabajo el análisis y exposición de las diferentes corrientes de pensamiento que formaban parte del campo sociológico francés desde la década del sesenta. Para un primer abordaje de ellas véase el estudio de Pierre Ansart (1992), en el cual inscribe a Foucault en la corriente del estructuralismo y, al encasillarlo allí, lo elimina de las corrientes que se disputan el objeto de estudio de la sociología durante la década del sesenta.

¹³² Acerca de la pregunta por la utilidad de la sociología que surge en los '70, Dubet (2012) da tres concepciones: 1) la surgida a partir del mayo francés de 1968, la sociología como una ciencia del develamiento y de la crítica de los mecanismos de dominación y desenmascarar las formas de poder (aquí ubica, entre otros, a Foucault); 2) la sociología que estudia instituciones y sus decisiones (políticas públicas) para reseñar los impedimentos o efectos perversos que debilitan la capacidad de acción de los actores (Crozier y Boudon); 3) una sociología que apunta a la intervención de los sociólogos para la formación de los actores y nuevos movimientos sociales (Touraine y Dubet).

artificial y la emergencia de las BigTech, especialmente aquellas conocidas como GAFA.¹³³

Recapitulando, entonces, así como los individuos eran disciplinados para constituirse en cuerpos dóciles y útiles, así también fue disciplinado el saber de la sociología por largo tiempo. Totalmente identificada con su objeto -la sociedad-, la sociología se convirtió en una ciencia absolutamente acrítica y productora de un discurso normalizante dirigido a aquellos individuos que había que normalizar en el marco de un proyecto de Estado-Nación que debía contener las desigualdades sociales que el sistema industrial capitalista producía. Es que, como afirma Donzelot (1984: 171), hasta la década de 1960 la sociología funcionalista:

parecía aportar técnicas modernas, establecidas científicamente, para la gestión de las relaciones sociales. El concepto maestro de esas disciplinas era, en consecuencia, el de *norma*, que establecía cada individuo, cada grupo, en una relación de conformidad ideal con una función. Estar dentro de la norma era ser funcional. No estarlo significaba amenazar el triunfo de la racionalidad y la edificación del progreso.

El dominio que tuvo la teoría parsoniana en el mundo sociológico durante los treinta gloriosos años del empirismo abstracto coincide con los treinta gloriosos de una sociedad industrial y un proyecto de Estado-providencia. Tal vez, la visión dicotómica entre individuo y sociedad que generó la universalización de la teoría parsoniana, podría pensarse como correlato del ejercicio de ambas tecnologías de poder (la anatomopolítica y la biopolítica).

Para Donzelot (1984), luego del Mayo francés de 1968, de la crisis del funcionalismo y de las contradicciones de los discursos críticos de la sociología, aparece en las ciencias humanas el análisis sistémico de Michel Foucault y el de Crozier a través de los cuales se señala que el poder no se posee. A los ojos de Donzelot, si nadie tiene el poder este disemina y ello evidencia la crisis de autoridad del Estado-Providencia para arbitrar en los conflictos sociales. Por tanto, vuelve a aparecer ese vacío social que se

¹³³ Las siglas GAFA sintetizan los nombres de las siguientes empresas: Google, Amazon, Facebook y Apple. Para pensar sobre estos temas actuales podemos mencionar: *Armas de destrucción matemática* de Cathy O'Neil (2017); *La silicolonización del mundo* de Sadin (2018); *New dark age* de Bridle (2018); y *Radical Technologies: The design of Everyday Life* de Greenfield (2018), entre otros. Y también los clásicos ya como *La fábrica de la felicidad* de Berardi (2003) y *Dove sei? Ontologia del telefonino* de Ferraris (2005).

presentó por primera vez en 1848 y esta situación implica un nuevo modelo de arbitraje “capaz por sí solo de controlar los efectos negativos de la noción de contrato; la *negociación*. El modelo de la negociación no se aliena ni en el registro político ni el civil, sino que reúne esos dos en una sola práctica, generadora de la autonomía de lo social” (p. 178). En *Nuevo orden interior y control social* (1978), Foucault señala que a partir de la crisis del Estado-Providencia se abre la posibilidad de una “desinversión” del Estado en un “aparente repliegue del poder” y de un nuevo orden interior con estas características: 1) marcaje de zonas vulnerables, 2) regulación policial de los márgenes; 3) sistemas de información general virtual; y 4) un consenso a base de controles por parte de los *mass-media*.

Ahora bien, multiplicados los poderes, multiplicados los saberes. La famosa crisis de la sociología aparece como la antesala del advenimiento de una nueva cuestión social (Castel, 1997) y de una nueva práctica gubernamental. Al respecto, Foucault (2007) señala que el neoliberalismo produce una formalización de la sociedad como modelo de la empresa y el *homo aeconomicus* como empresario de sí mismo.¹³⁴ Por ello, Deleuze (1999), en su *Post-scriptum de las sociedades de control* de 1990, señala la crisis de las instituciones disciplinarias, de lugares de encierro como la cárcel, la familia y la escuela que son instituciones que se proclamará que hay que reformar. Él advierte que ahora la vigilancia se produce más allá de los límites de estos lugares de encierro: “en una sociedad de control, la fábrica es sustituida por la empresa, y la empresa es un alma, es etérea”. El control continuo sobre cada punto de nuestras vidas sustituye al examen; es un poder que opera a partir de lo digital, de las modulaciones, de las contraseñas, de máquinas informáticas. De allí que Bauman (2013: 57) afirme que “la ‘sociedad’ es el primero de los términos del vocabulario sociológico en ser ridiculizado¹³⁵, y tener que retirarse, para ser reemplazado por la “red”.

La nueva cuestión social (1997) implica grandes masas de desafiliados sociales a razón del alto desempleo y la precarización laboral sostenida desde mediados de 1970, procesos de vulnerabilidad social causados por la ausencia de protecciones y la aparición de una individualidad negativa –individuos sin vínculos y sin apoyo, privados

¹³⁴ Cf. Foucault (2007) clases del 14 y 21 de febrero y 14 de marzo de 1979 de *Nacimiento de la biopolítica*. Cf. Chignola (2018). Foucault (2007: 155) pregunta “desde el punto de vista sociológico, ¿qué es el neoliberalismo? No es otra cosa que el elemento a través del cual pasa la instauración de relaciones estrictamente mercantiles en la sociedad”.

¹³⁵ Adorno (2008) advierte que ya en 1968 se quería descartar el concepto central de la sociología, la sociedad. Para él el concepto central de la sociología es la sociedad como objeto esencial y contradictorio; y “sociología significa tanto como el *logos* de las *societas*, es decir, el conocimiento o la ciencia de la sociedad” (p. 43).

de protección social y de reconocimiento de ciudadanía-. Entonces, la nueva cuestión social no viene más que a evidenciar la crisis generalizada del trabajo como forma de existencia social ó, como sostiene Ludueña Romanidini (2019: 48), “el fin del Trabajo como cuasi-trascendental antropológico”.¹³⁶

Por tanto, si “*la tríada cuasi- trascendental de Foucault era también la cifra que mantenía todavía al mundo unificado a pesar del resquebrajamiento temprano de la representación*” (p. 50) y si la misma ha entrado en crisis y en extinción, cabe preguntarnos, entonces, si la sociología (como ciencia que venía a mantener el mundo unido en sus representaciones respecto a la sociedad y al hombre que trabaja) y su crisis de los últimos años, no son el efecto o el emergente de este colapso total. Tal vez por eso, en nuestros días, la sociología ya no puede explicar ni dar cuenta del avance de un nuevo tipo de poder /saber sobre lo social que se ha dado a través de las Big Tech y la AI quedando reducida a una simple técnica de administración de datos algorítmicos que ya tampoco puede diseñar ni interpretar.¹³⁷

¹³⁶ Se refiere a un cambio de *episteme* en la cual se pasa de la ciencia a la información (del continuo al discreto): “la epistemología del número y la letra es trastocada en bits que se sitúan por fuera de la *episteme* milenaria de la matemática del número real. De esta manera, concebir el lenguaje como información es la ruina definitiva del *Lógos* como vector de lo extra-humano cuyo reino es la multilogía diyuntiva.” (p. 75).

¹³⁷ A esto se refieren desde el análisis computacional Danh Loyd y Kate Crawford (2012: 664) cuando sostienen que las computadoras e internet posibilitaron a una gran cantidad diferente de personas a producir datos todo el tiempo. Y por tal motivo, para ellas, hay una crisis de la sociología empírica a partir de la producción personal de datos y del uso de big data: “Números, números, números, escribe Latour (2009). La sociología ha estado obsesionada en convertirse en una ciencia cuantitativa. La sociología nunca ha alcanzado esta meta, en la mirada de Latour, porque hay una línea entre los que es y no es conocimiento cuantificable en el dominio social” (p. 666). Por último, “en este contexto, a la sociología le llega su propio Día del Juicio en el que deberá dar cuenta sobre las razones por las cuales muchos de sus cultores creyeron en el lazo social como el último horizonte de la comunidad humana. Más aún, deberán preguntarse nuevamente sobre el significado de la palabra misma “sociedad” cuando esta es aplicada a una entidad discreta.” (Ludueña Romandini, 2018: 164).

*“...la teoría no expresa, no traduce, no aplica una práctica: es una práctica.
[...] La teoría lucha contra el poder, lucha para sacarlo a la luz
y reducirlo allí donde es más invisible y más insidioso.
Foucault (1999b: 107).*

4. Una genealogía de la práctica

Antes vimos cómo la sociología nace y se desarrolla hasta mediados del siglo XX como uno de los discursos del poder disciplinario. En ese momento fundacional su objeto de estudio, la sociedad, se muestra como una realidad que hay que conocer y describir. Una realidad que tiene por tarea visibilizar este nuevo poder cotidiano y habitual que opera sobre los cuerpos individuales y sobre sus almas, muy diferente al poder ritualizado y visible del soberano. Un poder que también disciplina a los saberes para convertirlos en ciencias, controlando y excluyendo todo saber crítico y diferente a la norma. Efectivamente, asistimos a las distintas reconfiguraciones que tuvo la sociedad desde su invención como tal hasta la actualidad, sus diferentes inquietudes: de cómo debe ser la sociedad, a qué es la sociedad y, por último, cómo es posible la sociedad. Y cómo todas ellas se correspondían con determinados ejercicios del poder, históricamente situados.

En estas reconfiguraciones de la sociedad como objeto de saber/poder, la sociología también tuvo sus propias mutaciones. De ser un discurso de saber normalizante la sociología paso de ser un discurso en función de la autonomización de lo social. En otras palabras, lo que queremos decir es que si cambia el poder cambia el saber, es decir, “otro poder, otro saber” (2004a: 228). Así, a partir de fines de la década de 1960, la sociología pasa de ser una ciencia única a ser una ciencia plural. Ambas, sociedad y sociología, acompañan las posibilidades de afiliación social por medio del trabajo asalariado (de existencia social) en el marco del proyecto Estado-Nación. En consecuencia, podemos afirmar que no hay una sociología en sí, así como tampoco una sociedad en sí. En el escenario de mediados de los años sesenta aparece, como un punto de ruptura en el saber, el pensamiento de Michel Foucault con un cuerpo teórico que introduce discontinuidades continuamente en la forma de analizar nuestras sociedades contemporáneas y de dar cuenta de estos sujetos que somos. En lo que sigue expondremos una genealogía del concepto de práctica que él elabora a través de sus

investigaciones y que, entendemos, puede ser un aporte esencial para el análisis y la teoría sociológica.

4.1. *Episteme* y *Dispositivo*

La noción de *episteme* es utilizada por Foucault en *Las palabras y las cosas* (1966) para analizar las condiciones de posibilidad del saber occidental. Es el concepto principal en torno al cual se desarrolla el hilo conductor de la arqueología de las ciencias humanas que él realiza allí. El objeto de la arqueología es el estudio de la *episteme*, es decir, de las condiciones históricas de posibilidad de los discursos de *saber*, de sus configuraciones, de sus órdenes y de sus mutaciones. Si bien es cierto que en este trabajo Foucault utiliza el concepto, sin embargo no lo define de una manera directa. Empecemos, entonces, por las definiciones y caracterizaciones parciales que él brinda en esta investigación.

La *episteme* es esa zona intermedia entre los códigos de una cultura y las teorías que interpretan esos códigos, es el orden mudo o silencioso de las cosas, su suelo positivo, su dominio fundamental, esa primera experiencia desnuda y siempre crítica del orden.¹³⁸ De esta manera sintetiza Foucault a la *episteme*:

En el fondo de este orden, considerado como suelo positivo, lucharán las teorías generales del ordenamiento de las cosas y las interpretaciones que sugiere. Así, entre la mirada ya codificada y el conocimiento reflexivo, existe una región media que entrega el orden en su ser mismo: es allí donde aparece, según las culturas y según las épocas, [...] esta región “media” en la medida en que manifiesta los modos de ser del orden, puede considerarse como la más fundamental: anterior a las palabras, a las percepciones y a los gestos [...] Así, existe en toda cultura, entre el uso de lo que pudiéramos llamar los códigos ordenadores y las reflexiones sobre orden, una experiencia desnuda del orden y de sus modos de ser (2008a: 14).

¹³⁸ Para Foucault “El orden es, a la vez, lo que se da en las cosas como su ley interior, la red secreta según la cual se miran en cierta forma unas a otras [...] Los códigos fundamentales de una cultura —los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas— fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá (2008a: 13).

Esta región media que manifiesta el orden de las cosas tiene una configuración diferente para cada cultura y para época determinada y define las condiciones de posibilidad del saber. Por tanto, la *episteme* es una categoría histórica. Este contenido histórico de la *episteme* es el que establece su configuración, reconfiguración y mutación como pudimos observarlo cuando caracterizamos los tres tipos de *episteme* que desarrolla Foucault en *Las palabras y las cosas*, esto es, la *episteme* renacentista, la *episteme* clásica, y la *episteme* moderna, a las cuales él identifica como momentos de discontinuidad en la historia de la *episteme* occidental.

Resulta necesario diferenciar la noción de *episteme* de otros conceptos como paradigma de una época, estructura, racionalidad, teoría subyacente o forma de conocimiento. Si bien pueden encontrarse ciertas similitudes entre la *episteme* y el paradigma, lo cierto es que la *episteme* no es un paradigma. Éste último, tal como lo ha conceptualizado Thomas Kuhn, se constituye en el ámbito de la comunidad científica y está situado históricamente mientras que la *episteme* es una categoría más amplia que abarca no sólo lo científico sino también lo social (Díaz, 2000).¹³⁹ En su escrito *Para una política progresista no humanista, respuesta a una pregunta*, Foucault enumera aquellos elementos que no pertenecen al ámbito de la *episteme*:

no es una especie de gran teoría subyacente, es un espacio de *dispersión*, un campo abierto y sin duda indefinidamente descriptible de relaciones. [...] no es un tramo de historia común a todas las ciencias; es un juego simultáneo de persistencias específicas. [...] no es una etapa general de la razón, es una relación compleja de desplazamientos sucesivos (2013c: 196-7).

En *La arqueología del saber* (1969) Foucault sistematiza su definición y se aleja nuevamente de todo tipo de elemento trascendental que pueda caracterizar la *episteme*. Descarta así vincularla a nociones como sujeto soberano, racionalidad y la diferencia del conocimiento. En este pasaje brinda algunas explicaciones más precisas de lo entiende por *episteme*:

¹³⁹ Para profundizar sobre la vinculación de la noción de paradigma de Thomas Kuhn con la de *episteme* de Foucault, véase el artículo de Esther Díaz (2000).

el conjunto de relaciones que pueden unir, en una época determinada, las prácticas discursivas que dan lugar a unas figuras epistemológicas, a unas ciencias, eventualmente a unos sistemas formalizados; [...] La episteme no es una forma de conocimiento o un tipo de racionalidad que, atravesando las ciencias más diversas, manifestara la unidad soberana de un sujeto de un espíritu o de una época; [...] [la *episteme*] es “el conjunto de las relaciones que se pueden descubrir, en una época dada, en las ciencias cuando se las analiza en el nivel de las regularidades discursivas” (2013a: 249).

Efectivamente, la *episteme* es una práctica discursiva, es el elemento, la red que une a las diferentes prácticas que aparecen en una misma época y lugar determinados. Por eso Foucault (2013a [1969]) destaca el valor histórico de la *episteme*, pues su estudio permite realizar una “*historia arqueológica*” de las prácticas discursivas que posibilitan un saber y que ese saber tome estatuto y el papel de una ciencia.¹⁴⁰ Como bien afirman Revel (2014) y Díaz (2014a), la *episteme* remite a la cuestión del *archivo*, esto es, el conjunto de discursos efectivamente pronunciados en una época dada y hacer su arqueología es comprender sus reglas, sus prácticas y su funcionamiento. Al respecto, Díaz (2014a: 28) aclara que como el archivo, surge en el exterior del lenguaje, es lo que está entre medio de las palabras y las prácticas sociales.

Algunos años más tarde, en la entrevista con Giulio Preti, *Los problemas de la cultura* (1972), Foucault vuelve a aclarar esta idea de la *episteme* como una *red de relaciones* entre diferentes dominios científicos:

Cuando hablo de episteme, entiendo todas las relaciones que existieron en cierta época entre los diferentes dominios de la ciencia. [...] Todos estos fenómenos de relaciones entre las ciencias o entre los diferentes discursos en los diversos sectores científicos constituyen lo que llamo episteme de una época. Para mí, por tanto, la episteme no tiene nada que ver con las categorías kantianas” (2013c: 291)

¹⁴⁰ Foucault aclara que una historia arqueológica de las ciencias no es la única arqueología posible de realizar. Él brinda tres ejemplos, la historia arqueológica de la sexualidad, del arte o del saber político.

Llegados a este punto recordemos el inicio del prefacio de *Las palabras y las cosas*, en especial, el fragmento del texto de Jorge Luis Borges¹⁴¹ que Foucault utiliza para ilustrar el objetivo de su libro. Ante la exhaustiva taxonomía de seres que aparecen enumerados en “cierta enciclopedia china”, Foucault se pregunta cómo es posible pensar *esto*, es decir, esa heterogeneidad. Así, su pregunta evidencia “la desnuda imposibilidad de pensar *esto*” (2008a: 9). Para poder atinar una respuesta él elabora el concepto de *episteme*, esa red de relaciones entre diferentes enunciados de diferentes dominios que hacen que sea posible pensar lo Mismo y lo Otro en una época y lugar determinado. Y es, justamente, su carácter de red discursiva lo que le permite a la *episteme* conectar y unir diferentes tipos de prácticas discursivas, que como vimos a partir de su relación con el archivo. Entonces la *episteme* como una red de relaciones entre diferentes prácticas discursivas es conceptualizada años más tarde como un dispositivo discursivo.

A partir de la década de 1970, Foucault empezó a utilizar asiduamente el concepto de *dispositivo* en sus investigaciones, sin brindar una definición concreta de lo que lo que entendía por ese concepto.¹⁴² Aunque sabemos que lo utilizaba para analizar el ejercicio del poder en instituciones de secuestro como la prisión o el hospital, la cuestión del poder estuvo presente desde *Historia de la locura*. Sobre esto, Foucault llegó a referirse de manera particular al tema de su libro sobre la locura preguntando de manera un tanto irónica de qué hablo allí sino fue del poder. De esta forma podemos señalar algunos elementos o indicios sobre la noción de dispositivo que se encuentran a lo largo de sus trabajos. En *Vigilar y Castigar* analiza el dispositivo que denomina disciplinario, en el cual intervienen diferentes elementos como la prisión, la policía y el panóptico. Asimismo, explica las disciplinas a partir del funcionamiento de un dispositivo, entendido como un aparato que a través de ciertas técnicas habilita la mirada, la vigilancia:

¹⁴¹ Refiere al texto *El idioma analítico de John Wilkins* escrito en 1952 por Jorge Luis Borges (1899-1986).

¹⁴² El trabajo de Deleuze (1987) fue el primero en conceptualizar el dispositivo a partir de las investigaciones de Foucault. Luego, aparecen otros trabajos como el de Agamben (2011) que intentan apropiarse del concepto y darle un uso adicional al que le daba el pensador francés. Los artículos de Moro Abadía (2003) y García Fanlo (2011) analizan las diferentes elaboraciones del concepto en base a todo estos autores.

El ejercicio de la disciplina supone un dispositivo que coacciona por el juego de la mirada; un aparato en el que las técnicas que permiten ver inducen efectos de poder y donde, de rechazo, los medios de coerción hacen claramente visibles aquellos sobre quienes se aplican” (1975: 175).

En el curso *Defender la sociedad* (1976) él señala la vinculación directa de los dispositivos con el ejercicio del poder que, por supuesto, ya estaba presente en *Vigilar y Castigar* pero sobre la cual regresa debido a que: “la apuesta consiste en determinar cuáles son, en sus mecanismos, sus efectos, sus relaciones, esos diferentes dispositivos de poder que se ejercen, en niveles diferentes de la sociedad, en ámbitos y con extensiones tan variadas” (2006c: 24). Otros dos casos restan por mencionarse en el análisis. Nos referimos al dispositivo sexualidad que desarrolla extensivamente en *Historia de la sexualidad I, la voluntad del saber* (1976). En este caso, para explicar su emergencia se apoya en la caracterización de otro dispositivo históricamente anterior, nos referimos al dispositivo de alianza. Lo más importante que señala allí es que los dispositivos no se reemplazan entre sí sino más bien que, en general, son condición de posibilidad de otros dispositivos. En el caso de marras, por ejemplo, el dispositivo de alianza hace posible el surgimiento de la sexualidad, es decir, sirviéndole de soporte del mismo.

A su vez, en el curso de *Seguridad, territorio y población* (1978) desarrolla el análisis del dispositivo de seguridad. Para ello se sirve de la descripción del dispositivo legal y del disciplinario. La novedad aquí es que inscribe los tipos de dispositivos en la sociedad de soberanía (dispositivo legal/binario), en la sociedad disciplinaria (dispositivo disciplinario) y la sociedad de seguridad (dispositivo de seguridad). Aquí también advierte que no hay sucesión entre los elementos de estas sociedades o de estos dispositivos, es decir, que no se suceden unos a otros “no hay era de lo legal, era de lo disciplinario, era de la seguridad” (Foucault, 2006d: 23). Por el contrario, existen elementos dominantes en la correlación de los mecanismos legales, disciplinarios y de seguridad, es decir, se produce una reactivación y transformación de los mismos pero no un reemplazo. Lo más importante de los dispositivos, entonces, es que no se suceden uno tras otro sino que se suman de alguna manera, es decir, “no hay sucesión: ley, luego disciplina, luego seguridad; esta última es, antes bien, una manera de sumar, de hacer funcionar, además de los mecanismos de seguridad propiamente dichos, las viejas estructuras de la ley y la disciplina” (Foucault, 2006d: 26).

La primera ocasión, y acaso la única en la cual Foucault explica qué es un dispositivo, cuáles son sus elementos, su funcionamiento y su naturaleza fue en la entrevista *El Juego de Foucault* (1978). Allí él brinda algunas precisiones bien puntuales sobre el dispositivo y lo caracteriza como un conjunto heterogéneo de elementos discursivos y no discursivos. Más aún, el dispositivo es una red que existe entre esos elementos diversos:

un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en resumen: elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho. El dispositivo es la red que puede establecerse entre estos elementos (1985: 128)

Otro de los elementos sensibles que Foucault menciona respecto del dispositivo se relaciona con el poder. Él señala que el dispositivo está inscripto en juegos de poder/saber y esta es la razón por la que tiene una naturaleza y una posición estratégica: “el dispositivo es esto: unas estrategias de relaciones de fuerzas soportando unos tipos de saber, y soportadas por ellos” (p. 130). Por último, y este es el tercer elemento que más nos interesa señalar, la relación entre *episteme* y dispositivo:

lo que llamo dispositivo es un caso mucho más general de la *episteme*. O mejor que la *episteme* es un dispositivo específicamente discursivo, en lo que se diferencia del dispositivo, que puede ser discursivo o no discursivo, al ser sus elementos mucho más heterogéneos (p. 131).

Por lo tanto, dos consecuencias se extraen de todo ello. La primera es que tanto la *episteme* como el dispositivo son redes que unen y que conectan diferentes tipos de prácticas discursivas y no discursivas, respectivamente. La segunda, es que el dispositivo no reemplaza a la *episteme* sino que ésta misma es también un dispositivo pero de tipo discursivo. Por ello podemos afirmar que, en el mismo sentido de autores como Revel (2014), Chignola (2018) y Castro (2011b), el dispositivo incluye prácticas discursivas y no discursivas y por ende abarca también a la *episteme*. De allí se entiende cuando Foucault afirma que el dispositivo es un caso más general de la *episteme*.

4.2. *Práctica*

Como bien señala Castro (2001b) no contamos con una definición detallada del concepto de práctica a pesar del peso que tiene esta noción desde el inicio del trabajo de Foucault. Por tanto podemos afirmar que la *práctica* es un concepto complejo que va elaborando a lo largo de todo su trabajo. Así, por ejemplo, en *Arqueología del saber* habla de prácticas discursivas (episteme); en *Vigilar y castigar* estudia prácticas discursivas y no discursivas (dispositivo) -vemos como va ampliando el concepto de práctica- y en *Historia de la sexualidad II y III* analiza la práctica de sí (ética) para incluir también las relaciones del sujeto consigo mismo. En otras palabras, la noción de práctica incluye el saber, el poder y la ética. Además, como veremos, la práctica está vinculada al concepto de experiencia o pensamiento.

4.2.1. *Objetivación y Subjetivación*

Anteriormente señalamos que la noción de *práctica* incluye el dominio de las relaciones con el saber (episteme), las relaciones con el poder (dispositivo) y las relaciones consigo mismo (ética). A ello se refiere Foucault en su texto *El sujeto y el poder* (2015 [1983]: 318) cuando afirma que el objetivo de sus investigaciones “ha sido producir una historia de los diferentes modos por los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos son constituidos como sujetos”. Lo que a Foucault le interesa aquí, es cómo se producen históricamente las subjetividades modernas.¹⁴³

En las Conferencias de Dartmouth (1980)¹⁴⁴ Foucault señala que después de la Segunda Guerra Mundial todo el saber se fundaba en la filosofía del sujeto trascendental bajo la influencia de Husserl y la herencia cartesiana. Él decide romper con esta filosofía y con sus alternativas como el estructuralismo o el positivismo analítico y se propone realizar la genealogía del sujeto moderno para dar cuenta del elemento histórico que interviene en la formación y la transformación del sujeto (Foucault, 2016c). Sobre este tipo de inquietud por el sujeto moderno es lo que se refiere en su artículo *Qué es la Ilustración* (1984) cuando responde a dicha pregunta afirma que es

¹⁴³ Sobre las posibilidades de constitución de un “sujeto mujer” o un sujeto femenino, siguiendo a Foucault y a Judith Butler, véase el excelente trabajo de María Luisa Femenías (2001).

¹⁴⁴ Se refiere a las Conferencias que dictó en Dartmouth el 17-11-1980 (2016c), también aparece titulada como Sexualidad y soledad (1999c).

“un tipo de interrogación filosófica que problematiza a la vez la relación con el presente, el modo de ser histórico y la constitución de sí mismo como sujeto autónomo [...] un *éthos* filosófico que consiste en una crítica de lo que decimos, pensamos y hacemos, a través de una ontología histórica de nosotros mismos” (1999c: 345-7).¹⁴⁵

En este sentido, Foucault plantea que el pensamiento es una relación entre un objeto y un sujeto y que, justamente, una historia crítica (o esta ontología histórica que mencionaba recién) debía analizar las condiciones de objetivación y subjetivación que hacen posible las relaciones entre objeto y ese sujeto:

Si por pensamiento se entiende el acto que plantea, en sus diversas relaciones posibles, un sujeto y un objeto, una historia crítica del pensamiento sería un análisis de las condiciones en las que se han formado o modificado ciertas relaciones entre sujeto y objeto, en la medida en que éstas constituyen un saber posible. [...] Esta objetivación y esta subjetivación no son independientes una de otra; de su desarrollo mutuo y de su vínculo recíproco es de dónde nacen lo que se podría llamar los «juegos de verdad»: es decir, no el descubrimiento de las cosas verdaderas, sino las reglas según las cuales, y respecto de ciertos asuntos, lo que un sujeto puede decir depende de la cuestión de lo verdadero y de lo falso.” (1999c: 363-4).

Por otra parte, Foucault identificó tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos modernos. El primer modo de objetivación se da a través del saber científico, se refiere a la objetivación del sujeto hablante (gramática general, filología y lingüística), del sujeto que trabaja (análisis de las riquezas y economía) y el sujeto vivo (historia natural o biología). El segundo modo de objetivación es por medio de “«prácticas divisorias». El sujeto es dividido en el interior de sí mismo o respecto de los otros. Este proceso lo objetiva” (2015: 318), se refiere al loco/no loco, enfermo/sano, criminal/no criminal. Y por último el tercer modo es a través de sí

¹⁴⁵ Foucault (1999c) plantea tres criterios para realizar esa ontología histórica: homogeneidad (maneras de hacer, tecnológica y estratégicamente), sistematicidad (las prácticas de saber, poder y ética) y generalidad (prácticas recurrentes). Para ello refiere al concepto de problematización o de experiencia: “las formas de poder que ahí se ejercen y la experiencia que ahí hacemos de nosotros mismos no constituye sino figuras históricas determinadas por cierta forma de problematización que define objetos, reglas de acción y modos de relación consigo mismo” (p. 351).

mismo, cómo un ser humano se convierte en sujeto; el caso que él analiza es el de la sexualidad.

Siguiendo a Habermas, Foucault (2016c: 98 y 1990: 48-9) identifica cuatro tipos de tecnologías o de técnicas en las sociedades humanas: a) las técnicas de producción, que permiten producir, transformar, manipular las cosas; b) las técnicas de significación; c) las técnicas de poder/dominación o de objetivación del sujeto, que permiten determinar la conducta de los individuos imponerles ciertas voluntades y someterlos a ciertos fines o ciertos objetivos; y d) las técnicas de sí o de subjetivación del sujeto “que permiten a los individuos efectuar, por sí mismos, una serie de operaciones sobre su cuerpo, su alma, sus pensamientos, sus conductas, con el fin de producir en ellos una transformación, una modificación, y alcanzar cierto estado de perfección, de felicidad, de pureza, de poder sobrenatural” (p. 98). Estas cuatro tecnologías no actúan por separado sino que interactúan entre sí. Es decir, nos encontramos frente a esa interacción entre las técnicas de poder y las de sí que es lo que Foucault va a denominar como *gobierno*.

Veamos un breve caso sobre las técnicas de sí. En el curso *Hermenéutica del sujeto* (1982)¹⁴⁶ Foucault reconoce dos series en la historia filosófica occidental o tres formas de ejercicio de la vida como filosofía (memoria, meditación y método). Primero, desde Platón hasta San Agustín, la serie que va de la memoria a la meditación; y, segundo, desde la Edad Media hasta los XVI y XVII, la serie que va de la meditación al método (Descartes). Lo que él demuestra es que Occidente siempre privilegió el conócete a ti mismo (*gnothi seauton*), el autoconocimiento como hilo conductor de todos los análisis sobre el sujeto. Pero Foucault señala que si no se considera también a la inquietud de sí (*epimeleia heautou*), se corre el riesgo de caer en una historia ficticia y en una falsa continuidad. Y, por lo tanto, reubica la inquietud de sí al lado del conócete a ti mismo. La *epimeleia* es una práctica compleja que da lugar a diferentes formas de flexibilidad del pensamiento sobre sí mismo y, por ende, da lugar diferentes sujetos, por eso es fundamental analizar las prácticas que los constituyen. La *epimeleia* es el verdadero sostén del conócete a ti mismo, es decir, “si hay que conocerse a sí mismo porque hay que ocuparse de sí mismo” (2011: 439).

La inquietud de sí tiene una serie de características que aparece en el *Alcibiades* de Platón: era una práctica, un precepto de vida, una marca de superioridad social (la cuestión del *otium*), un deber y una técnica. El fin último del ocuparse de sí es

¹⁴⁶ Véase clase del 24 de marzo de 1982, primera y segunda hora.

establecer una serie relaciones consigo mismo. Por tanto, podemos decir que la practica de sí era: 1) una forma de vida; 2) una formación de la vida adulta que tiene tres funciones: crítica (deshacer los malos hábitos), de lucha (como un combate permanente durante toda la vida); y curativa y terapéutica (de las enfermedades del cuerpo y del alma); y 3) una relación consigo mismo que se apoyaba en la relación con otro (el maestro, el director de conciencia u otro) y “lo notable de esta práctica del alma es la multiplicación de las relaciones sociales que pueden servirle de sostén” (p 471). Es decir, hay organizaciones escolares estrictas como la escuela de Epicteto, colegios privados y otras formas donde se ejerce la práctica de sí como la familia, la amistad, el consejo a funcionarios o personas de élite. Esta cultura de sí, implicaba un conjunto de prácticas, llamadas *askesis*, que lo que hacían era ligar al sujeto con la verdad (la escucha, la memoria, la escritura, la abstinencia, la *meditatio*, la *exercitatio* y la *metele thanatou* o ejercicio de la muerte), pero era una verdad que no conocía el sujeto, que no residía en él.

Lo más importante en la práctica de sí era “precisamente el poder de controlar lo que somos, frente a lo que es o lo que pasa” (2011: 442). En relación a ello, Foucault resalta el hecho de que, por ejemplo, el futuro nos condena a la imaginación o a la impotencia y ambas constituyen todo el arte de sí mismo, es decir, de la inquietud de sí. Como mencionamos hay una serie de técnicas que nos ayudan a meditar sobre el futuro y sus contingencias. Pero, además nos explica que quien se deja llevar por el olvido no es “capaz de vida social o de placer” (p. 444) porque la práctica de sí como dijimos lleva tiempo (*otium*); quien no se ocupa de sí mismo es un *sutultus*, alguien carente de reflexibilidad sobre sí mismo, en consecuencia, no hay posibilidad de relacionarse consigo mismo. Justamente, esto es a lo que hace referencia Acerbi (2018: 225) cuando afirma que “en la sociedad capitalista se ha eliminado toda posibilidad de estar a solas con uno mismo, lo cual implica que se ha anulado toda capacidad política del hombre”¹⁴⁷ porque si las personas han sido imposibilitadas de establecer un vínculo consigo mismo tampoco podrán establecer vínculos con otros.

Es que lo más importante de la práctica de sí (*epimeleia*) es, precisamente, su carácter social. Como señala Foucault la inquietud de sí era una práctica que, entre otras cosas, implicaba una relación consigo mismo pero que se apoyaba en la relación con

¹⁴⁷ Acerbi (2018: 224) explica que “republicanismo y capitalismo se vuelven mutuamente excluyentes: la tradición republicana se basa en las características de los hombres mejores y el capitalismo necesita –y produce– hombres imposibilitados de toda capacidad de raciocinio y de compromiso con lo común debido, antes que nada, a que se encuentran incapacitados para establecer vínculos entre sí”.

otro, ya sea un maestro, un guía o director, una amigo, la familia, una escuela. En otras palabras, relacionarme conmigo misma implica relacionarme con otros. Pero como también nos recordaba Acerbi (2018) la práctica de sí implicaba una finalidad política, esto era, el gobierno de la ciudad.

En suma, Foucault al analizar la práctica de sí en la Antigüedad grecolatina y, luego, en el cristianismo¹⁴⁸ nos muestra claramente que la práctica de sí era eminentemente una práctica social. A partir de la cual se establecían relaciones muy definidas con el saber, relaciones sobre los otros y, finalmente, relaciones consigo mismo. Entonces, por ejemplo, Foucault al problematizar la sexualidad, es decir, al preguntarse cómo nos constituimos en sujetos que ejercen y asumen cierta conducta sexual, no hace más que analizar en diferentes niveles y en diferentes aspectos la constitución históricamente situada del sujeto. Un sujeto que, como vemos, es un sujeto social y político y, por tanto, muestra a través de qué prácticas se lo gobierna y también cómo éste se gobierna a sí mismo. En otras palabras, podemos afirmar que estos sujetos que somos es el producto históricamente situado de nuestras propias prácticas.

4.3. La práctica como objeto sociológico

Acabamos de ver cómo la noción de práctica implica el análisis de los modos de objetivación y de subjetivación de los sujetos modernos. En los capítulos anteriores, de alguna manera, lo que intentamos hacer fue poner en movimiento el análisis de los modos de objetivación de los sujetos modernos en relación a la sociología y a la sociedad, el rol fundamental que tuvo en esa constitución a través de diferentes prácticas. Entendemos que resulta esencial el uso del concepto de práctica para la sociología y que podría constituirse como una verdadera categoría de análisis social para este dominio del saber. Su utilización permitiría, entre otras cosas, derribar falsas dicotomías que aún operan al interior de la misma pero también relativizar las pretensiones de elaboración de teorías únicas o globales que terminan por asfixiar los análisis en lugar de abrir la mirada. La práctica, tal como aquí la presentamos, es una

¹⁴⁸ Excede aquí poder analizar la *askesis* cristiana de la cual podemos decir que, casualmente, la práctica de sí cristiana implicaba un renunciamiento de sí a partir de la práctica de la confesión, es decir, un sometimiento. Véase para profundizar sobre ello ver el *Curso de Lovaina de 1981*, las Conferencia de Dartmouth, las clases del 8 de febrero en adelante del curso de *Seguridad, Territorio y Población* sobre el poder pastoral. Cf. *Historia de la sexualidad IV, las confesiones de la carne* (2018).

categoría operativa e histórica que permite observar cómo nos constituimos en sujetos y objetos de saber y de poder.

A continuación quisiéramos traer algunas definiciones operativas que Foucault brindó en una entrevista colectiva con un grupo de historiadores en 1978. Allí, en primer lugar, sostiene que su problema no consiste en proponer un análisis global de la sociedad sino analizar los regímenes de verdad y los efectos reales que estos regímenes producen:

Mi tema general no es la sociedad, es el discurso verdadero/falso: quiero decir, es la formación correlativa de ámbitos, de objetos y de discursos verificables y falsificables que les son afines; y no es simplemente esta formación lo que me interesa sino los efectos de realidad unidos a ella (1982: 78).

Como hemos dicho anteriormente, en el pensamiento de Foucault no hay universales ni sustancias ni esencias que atraviesen sus categorías. Por tanto, él no entiende la verdad como algo en sí misma sino como una categoría histórica. En su curso *Lecciones sobre la voluntad del saber* (1970-1971) Foucault establece una distinción entre la voluntad de verdad y la voluntad del saber para separarse de la concepción tradicional del conocimiento en términos de Aristóteles¹⁴⁹, es decir, el conocimiento como sustancia y que tiene al sujeto como un ser por naturaleza predispuesto a conocer la verdad, como un deseo placentero de buscar la verdadera verdad, la verdad en sí misma. Justamente, como Foucault no pretende buscar el origen de la verdad primera, como hechos dicho, sino que se interesa por los modos de acceso histórico a la verdad. Es decir, la entiende no como un conocimiento sino como un acontecimiento del saber que tiene sus efectos en la realidad. De esta forma, Foucault distingue el conocimiento del saber, en otras palabras, distingue la voluntad de verdad de la voluntad del saber.¹⁵⁰ Los sujetos que produce una voluntad y otra son totalmente distintos y es por eso que Foucault analiza

¹⁴⁹ Cf. Véase la clase del 9 de diciembre de este curso.

¹⁵⁰ Véase también la Primera conferencia de *La verdad y las formas jurídicas* cuando dice: “Aún en la ciencia encontramos modelos de verdad cuya formación es el producto de las estructuras políticas que no se imponen desde el exterior al sujeto de conocimiento, sino que son, ellas mismas, constitutivas de éste” (2003: p. 33). Cf. también la clase del 9 y 30 de enero del curso *El gobierno de los vivos*.

las diferentes prácticas que forman a estos sujetos que nada tienen que ver con el sujeto de la voluntad de verdad.¹⁵¹

Pero ahora volvamos a la entrevista antes mencionada, allí Foucault aclara algo que es fundamental para nosotros y es que en todos sus trabajos de investigación “el punto de ataque del análisis, no eran las ‘instituciones’, ni las ‘teorías’ o una ideología’, sino las ‘prácticas’ –y esto para entender las condiciones que en un momento determinado las hacen aceptables” (p. 58, el énfasis es mío). Lo que él observa es que las prácticas tienen una regularidad, una lógica, una estrategia. Y por tal motivo lo que él propone es analizar el régimen de las prácticas:

siendo consideradas éstas como el lugar de unión entre lo que se dice y lo que se hace, las reglas que se imponen y las razones que se dan de los proyectos y de las evidencias. [...] Así que yo he querido hacer la historia no de la institución-prisión, sino de la ‘práctica del encarcelamiento’ (1982: 59).

Foucault prosigue con su explicación acerca de por qué es importante estudiar las prácticas. Asimismo afirma que el estudio de estas no tiene que ver con el análisis institucional, o la ideología o las significaciones sino con los regímenes de verdad, más aún, las prácticas sobre las que están sostenidos esos regímenes de verdad que producen efectos en la realidad.¹⁵² Así lo explica, claramente, en este largo pasaje:

Si he estudiado unas ‘prácticas’ como las del secuestro de los locos, o la medicina clínica, o la organización de las ciencias empíricas, o del castigo legal, era para estudiar este juego entre un ‘código’ que regula unas maneras

¹⁵¹ Al respecto Giddens (1997: 285) critica idea de Foucault sobre “una historia sin sujeto [...] si ello significa que los asuntos sociales humanos están determinados por fuerzas totalmente desconocidas para los individuos implicados. [...] El “método genealógico” de Foucault, en mi opinión, continúa con la confusión que el estructuralismo contribuyó a introducir en el pensamiento francés, la confusión entre la historia sin un *sujeto trascendental* y la historia sin *sujetos humanos con conocimiento*”. Aquí vemos la tensión entre ambos modelos de verdad. El pensamiento de Giddens parece atado a la concepción de la voluntad de verdad.

¹⁵² En la entrevista con M. Fontana en 1971, Foucault (1999b: 55) afirma que “Por «verdad» hay que entender un conjunto de procedimientos reglados por la producción, la ley, la repartición, la puesta en circulación, y el funcionamiento de los enunciados. La «verdad» está ligada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la mantienen, y a los efectos de poder que induce y que la acompañan, al «régimen» de verdad. [...] El problema no es «cambiar la conciencia» de la gente o lo que tienen en la cabeza, sino cambiar el régimen político, económico, institucional de producción de la verdad.”

de hacer (que prescribe cómo seleccionar las personas, cómo examinarlas, como clasificar las cosas y los signos, como amaestrar los individuos, etc.) y una producción de discursos verdaderos que sirven de fundamento, de justificación, de razones de ser, y de principio de transformación a estas mismas maneras de hacer. Para decir las cosas claramente: mi problema consiste en saber cómo se gobiernan los hombres (a sí mismos y a los demás) a través de la producción de verdad (lo repito una vez más: yo no entiendo por producción de verdad la producción de enunciados verdaderos, sino la disposición de ámbitos en los que la práctica de lo verdadero y de lo falso pueda ser a la vez regulada y pertinente) (1982: p. 67)

En este gobierno de los hombres a través de la producción de verdad Foucault habla del poder como un actuar sobre las acciones de otros, en otras palabras, el poder es conducir la conducta:

una manera de actuar sobre uno o varios sujetos actuantes y sobre lo que hacen o son capaces de hacer. Una acción sobre acciones. [...] El ejercicio del poder consiste en «conducir conductas» y en disponer la probabilidad. El poder, en el fondo, es menos del orden del enfrentamiento entre dos adversarios, o del compromiso del uno respecto del otro, que del orden del «gobierno» [...] Gobernar, en este sentido, es estructurar el campo de acción eventual de los otros (2015a: 334).

Por otra parte cuando Foucault habla del gobierno de sí y de los otros sostiene que no existe la sociedad por encima de los individuos ni por encima de las relaciones de poder que estos entablan, más bien:

las relaciones de poder arraigan hondo en el nexo social, y que no conforman por encima de la «sociedad» una estructura suplementaria cuya radical desaparición quizá podría soñarse. Vivir en sociedad es, de todas formas, vivir de manera que sea posible actuar los unos sobre la acción de los otros. Una sociedad sin «relaciones de poder» no puede ser más que una abstracción (2015a: 336-337).

En relación a la forma en la que los sujetos incorporan esas relaciones de poder, nuestro pensador propone analizar los procesos de objetivación y subjetivación de los sujetos. Estos procesos darían cuenta de la relación que hay entre sujeto/ objeto sin que ella se de en términos de pares opuestos, sino más bien complementarios. Ambos procesos facilitan las condiciones de posibilidad de la constitución de nosotros mismos como objetos y sujetos de relaciones de saber y poder. Por sobre todas las cosas permiten la relación consigo mismo.

En este sentido, como vimos, Foucault propone realizar una genealogía de la relación con la verdad –lo cual nos permite constituirnos como sujetos de conocimiento–; la relación con los dispositivos de poder –que nos constituye como sujetos que actuamos sobre los otros; y la relación con la moral –nos permite relacionarnos con nosotros mismos, constituirnos en sujetos éticos– (2015a: 354). De esta forma, plantea la diferencia entre el código moral –las prescripciones morales, lo permitido y lo prohibido– y los actos morales –las conductas basadas en esas prescripciones–. En este punto aparece la construcción de la relación consigo mismo, lo que le permite devenir en un sujeto ético. El mismo consta de cuatro elementos: la sustancia ética –el valor moral de las conductas, su contenido–; modo de sujeción –el modo de reconocimiento o aceptación de las obligaciones morales–; práctica de sí o ascetismo –medios por los cuales nos transformamos para ser sujetos morales–; y teleología moral –en qué sujeto moral queremos convertirnos por medio de una conducta moral–. (2015a: 354-357; 2006b: 9, 29-30).¹⁵³

Esta moral de sí es lo que permite, en términos conceptuales, dar cuenta de la compleja relación entre individuo/ sociedad o entre objeto/sujeto. Esta genealogía de los procesos de subjetivación contiene, en su interior, otros conceptos fundamentales de la teoría foucaultiana como *episteme*, dispositivo y práctica de sí, los cuales dan cuenta de las tres formas en las que nos constituimos como objetos y sujetos de saber y de poder.

¹⁵³ Cf. *Historia de la sexualidad II, el uso de los placeres y III, la inquietud de sí*.

5. Consideraciones finales

A lo largo de estas páginas hemos intentado recuperar el aporte sociológico de Michel Foucault. Un pensador que, a mediados del siglo pasado, desplegó nuevas formas de pensamiento y de prácticas de investigación novedosas que fueron consideradas desde heréticas y erráticas hasta refractarias y polémicas pero también pero también fueron consideradas necesarias y valiosas por muchos. La intención que tuvimos en este trabajo fue la de evidenciar el constante diálogo que tiene Foucault con la sociología. Un diálogo que por momentos es totalmente explícito y por momentos menos notorio pero que, sin embargo, no soslaya la importancia que ha tenido para él la sociología en sus investigaciones.

Hemos realizado aquí una genealogía de esos diálogos que Foucault siempre ha mantenido con la sociología y, a su vez, dimos cuenta de una genealogía de la propia sociología y de su objeto, la sociedad. En este sentido, analizamos el nacimiento de la sociología deteniéndonos, en primera instancia, en los cambios que ocurrieron en la *episteme* clásica en las últimas décadas del siglo XVIII, cuando la representación como forma de saber empezó a mostrar sus límites. Explicamos cómo la representación como forma general de saber se desplazó, en ese momento, hacia la cuestión de la finitud del hombre. Ello nos permitió dar cuenta de por qué las ciencias humanas y, en particular, la sociología nacieron con la Modernidad y no en otro momento de nuestra cultura occidental. Señalamos que la sociología nace de esta mutación del saber, de los intersticios de una ciencia empírica como la economía y que se presenta como el estudio del hombre en términos de reglas y conflictos. El hecho mismo de que la sociología haya surgido producto de su vecindad con la economía evidencia el lugar que tienen para la sociología los conflictos surgidos de las desigualdades que produce el sistema capitalista.

En este sentido, vimos cómo esas representaciones que el hombre se hace de la sociedad en la cual realiza su propio trabajo, le permite tomarse a sí mismo como objeto de saber. Entonces, esta nueva relación del ser que trabaja con la verdad, con ese saber que le devuelve la experiencia del trabajo en una sociedad determinada, es la que le permite constituirse en un *homo sociologicus*. La sociología permitió, a su vez, la aparición de la *sociedad* no sólo como categoría de conocimiento sino también como objeto de saber/poder. Con la sociedad se inventa lo social y con ella también se intenta resolver la llamada *cuestión social*. Lo social aparece, precisamente, del desfase entre el

ideario republicano francés de la sociedad imaginada por Rousseau y la realidad efectiva marcada por la desigualdad social frente a las posibilidades de afiliación social por medio del trabajo y la propiedad; y en el caso de las mujeres además sus posibilidades de participación política.

Dado que todo campo de saber conlleva un nuevo ejercicio del poder, mostramos cómo la transformación de las formas de castigar y la invención de lo social trajo aparejado el problema de su gobierno. La sociedad nació como objeto de saber pero también como una técnica de gobierno de la población.

En este escenario caracterizamos las diferentes inquietudes que la sociología desarrolló respecto de la sociedad como su objeto de estudio. A partir del XIX, con el nacimiento de la sociología, se reconfiguró la inquietud por cómo *debe ser* una sociedad y se desplaza a la pregunta *qué es realmente* la sociedad y cómo gobernarla. En este sentido dimos cuenta de cómo la sociedad se constituyó en esa realidad que hay que describir y conocer, en otras palabras, en cómo aparece una inquietud científica por la sociedad.

De alguna manera, lo que intentamos hacer fue señalar la posibilidad de una ciencia en su existencia histórica, en lo que exteriormente la hace posible. Para ello describimos una serie de acontecimientos, como la emergencia de la cuestión social - producto de la desafiliación social respecto al trabajo industrial- y la transformación de la forma de castigo, posibilitaron la aparición de un ejercicio de poder de tipo disciplinario, a través de instituciones de secuestro.

Luego señalamos que el poder disciplinario se presenta como la sociedad, es decir, como la realidad a conocer y a gobernar a través suyo. En efecto, dijimos que la sociología nace y se desarrolla –al menos hasta mediados del siglo XX– como uno de los discursos del poder disciplinario y que como tal tiende a producir un saber normalizante. Sin embargo, este despliegue no se desarrolló de manera lineal ni mecánicamente, requirió el ejercicio de una serie de operaciones disciplinarias que actúan ya no sobre los cuerpos sino sobre los saberes, implicó un *disciplinamiento de los saberes*. Por tal motivo, abordamos esa relación entre poder disciplinario y sociedad desde el saber mismo de la sociología.

En consecuencia mostramos cómo la sociología se convirtió en una ciencia a partir del disciplinamiento de saberes operado desde las universidades y desde las asociaciones profesionales. Ello implicó una verdadera selección y exclusión de aquellos saberes críticos que practicaban en general las mujeres sociólogas y algunos

varones comprometidos con dar cuenta de las desigualdades sociales que producía el sistema industria. El resultado de ello fue la elaboración de un compacto canon disciplinar que implicó darle sistematicidad a los pensadores europeos e introducirlos en una práctica sociológica consensual e instrumental. Sin embargo, como señalamos, las disputas en torno a qué es la sociología y qué es la sociedad no culminaron con la definición de su canon disciplinar aunque sí marcaron su rumbo durante treinta años.

Nos hemos detenido en el disciplinamiento del saber sociológico, justamente, para dar cuenta de cómo esta nueva categoría del saber aparece como herramienta de poder y dominación de los seres humanos. Si la sociedad era una técnica de dominación debía diferenciarse del término ‘individuo’ y, más aún, convertirse en una categoría superior a este. A tal punto llegó su sometimiento que la noción de individuo se vio desdibujada de todo análisis hasta mediados del siglo pasado.

Por ello analizamos la teoría del sistema de la acción social de Parsons que se impuso durante treinta años como la única teoría válida al interior de la sociología. La preocupación por el orden que implicaba esta teoría llevó a la sociología a una instrumentalización de sus saberes. Lo cual se ve reflejado en la constante descalificación de saberes como la filosofía, la historia y la política como saber válido y legítimo sobre la sociedad.

En el escenario convulsionado de fines de los años 60 señalamos cómo ese modelo entra en crisis posibilitando el surgimiento de otras teorías. Así como también de otros saberes críticos que tenían cierta sensibilidad por las desigualdades provocadas por el capitalismo. La teoría parsoniana obturaba la denominada *imaginación sociológica* e impedía poner de relieve las estructuras de poder y dominación así como dar cuenta de sus génesis histórica. En este panorama crítico del saber académico sobre la sociedad comenzó a circular el pensamiento de Michel Foucault, quien no va a estar al margen de la querrela sociológica que antes problematizamos. Sus aportes teóricos y epistemológicos, en el marco de esa discusión, renovaron la misma y colaboraron en romper con las falsas dicotomías que operaban en el saber sociológico.

Lo más importante del pensamiento de Foucault para la teoría sociología lo hemos sintetizado al proponer el concepto de práctica para el análisis sociológico. Destacando la ruptura que esta categoría implica con el pensamiento aristotélico y cartesiano en torno al sujeto y la verdad. En este punto se aparta de las formas de pensamiento sociológico dominante aún hoy siguen vigentes y que siguen atadas a esta mirada trascendental. Si el sujeto se construye a partir de determinadas relaciones de

saber, de poder y de ciertas relaciones éticas consigo mismo, relaciones que lo constituyen y le permiten una existencia históricamente situada, entonces, esas mismas relaciones, como vimos, también producen positivamente resistencias. El sujeto, por tanto, no se constituye en términos totales ni totalizantes. Resulta sumamente valiosa la recuperación que Foucault realiza del sujeto y que nos permite incorporarlo al análisis de nuestro presente. Pues, si como él dice, estamos obligados todo el tiempo a producir la verdad tanto como estamos obligados a producir riqueza (Foucault, 2006c: 34), tal vez la recuperación del sujeto nos permita cuestionar y comprender mejor cómo llegamos a ser lo que somos y, tal vez, así resistir desde otro lugar los embates del poder.

Finalmente, hemos esbozado los hitos principales que nos permiten explicar, al menos en parte, la sociología que tenemos en nuestros días. Sin embargo, de cara al nuevo escenario global que estamos transitando, será necesario volver a interrogarse sobre muchas de las categorías que aquí hemos abordado. De manera urgente, deberemos preguntarnos cuáles son las condiciones que hacen posible hoy la sociología como espacio de saber, cuáles son las nuevas inquietudes que sobre la sociedad la convoca y, finalmente, qué dirección tomará finalmente la disciplina en los años por venir.

Bibliografía:

Fuentes primarias:

- Foucault, M. (1954). *Maladie mentale et personnalité*. Paris: Presse Universitaires de France.
- (1979). El ojo del poder. En J. Bentham. *El panóptico* (9-26). Madrid: La Piqueta.
- (1982). *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama.
- (1985). *Nuevo orden interior y control social*. En *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta.
- (1990). *Tecnologías del yo y otros escritos afines*. Barcelona: Paidós.
- (1999a) [1994]. *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, Volumen I*. Barcelona: Paidós.
- (1999b) [1994]. *Estrategias de poder. Obras esenciales, Volumen II*. Barcelona: Paidós.
- (1999c) [1994]. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Barcelona: Paidós.
- (2003) [1973]. *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- (2004a) [1963]. *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- (2004b) [1971]. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-Textos.
- (2004c) [1975]. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- (2005a) [1984]. *Historia de la sexualidad 3, la inquietud de sí*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- (2005b) [1981]. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Selección e introducción de Miguel Morey. Madrid: Alianza Materiales.
- (2006a) [1976]. *Historia de la sexualidad, vol. 1, la voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- (2006b) [1984]. *Historia de la sexualidad, vol. 2, el uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- (2006c) [1997]. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2006d). *Seguridad, población y territorio. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: FCE.

- (2007) [2004]. *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: FCE.
- (2008a) [1966]. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- (2008b) [1970]. *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets Editores.
- (2009) [1972]. *Historia de la locura en la época clásica I y II*. Buenos Aires: FCE
- (2010a) [2008]. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Buenos Aires: FCE.
- (2010b) [2009]. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Buenos Aires: FCE.
- (2011) [2001]. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Buenos Aires: FCE.
- (2012a) [2011]. *Lecciones sobre la voluntad del saber: Curso en el Collège de France (1970-1971) seguido de "El saber de Edipo"*. Buenos Aires: FCE.
- (2012b). *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- (2013a) [1969]. *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI Editores.
- (2013b). *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- (2013c). *¿Qué es usted, profesor Foucault?: Sobre la arqueología y su método*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- (2014a) [2012]. *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)*. Buenos Aires: FCE.
- (2014b) [2012]. *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- (2014c). *El bello peligro, entrevista con Claude Bonnefoy*, Buenos Aires: Interzona.
- (2014d). *Las redes del poder*. Buenos Aires: Prometeo.
- (2015a) [1994]. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2015b). *La gran extranjera. Para pensar la literatura*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2016a) [1962]. *Enfermedad mental y psicología*. Buenos Aires: Paidós.
- (2016b) [2013]. *El origen de la hermenéutica de sí: Conferencias de Dartmouth, 1980*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

- (2016d) [2013]. *La sociedad punitiva. Curso en el Collège de France (1972-1973)*. Buenos Aires: FCE.
- (2016c) [1994]. *Sexualidad y política. Escritos y entrevistas 1978-1984*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- (2017) [1982]. Post-scriptum El sujeto y el poder en Dreyfus, H. L. y Rabinow, P. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, pp. 353-380. Buenos Aires: Monte Hermoso Ediciones.
- (2019) [2018]. *Historia de la sexualidad 4. Las confesiones de la carne*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Fuentes secundarias y de consulta:

- Acerbi, J. (2019). *Metapolítica. Enemigo público, poder y muerte civil en la tradición republicana*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.
- Adorno, T. W. (2008). *Introducción a la sociología*. Barcelona: Gedisa.
- (2015). *Filosofía y sociología (1960)*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Agamben, G. (2009a) [1995]. *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- (2009b). *Homo Sacer II. Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- (2009c). *Signatura rerum. Sobre el método*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- (2011). ¿Qué es un dispositivo?. *Sociológica* (73), 249-264.
- Aguilar, P. L. (2014). *El hogar como problema y como solución: una mirada genealógica de la domesticidad a través de las políticas sociales. Argentina, 1890-1940*. Buenos Aires: Ediciones del CCC Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini.
- Alcañiz Moscardó, M. (2010). *Cambios y continuidades en las mujeres. Un análisis sociológico*. Barcelona: Icaria.
- Alexander, J.C. (1989). *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial. Análisis multidimensional*. Barcelona: Gedisa.
- Álvarez Huwiler, L. y Bonnet, A. (2018). Ensayo y error. Un análisis marxista de las políticas públicas. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, LXIII (233), 169-192.
- Álvarez-Uría, F. y Varela, J. (1997). *Genealogía y sociología. Materiales para repensar la Modernidad*. Buenos Aires: Ediciones El Cielo por Asalto.

- (2004). *Sociología, capitalismo y democracia. Génesis e institucionalización de la sociología en Occidente*. Madrid: Ediciones Morata.
- Ansart, P. (1992). *Las sociología contemporáneas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Armus, D. (2000). El descubrimiento de la enfermedad como problema social. En M. Lobato (ed.), *El progreso, la modernización y sus límites (1880-1916)*, Nueva Historia Argentina, Tomo V. Buenos Aires: Sudamericana.
- Aron, R. (1987) [1965]. *Las etapas del pensamiento sociológico*. Tomo I y II. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte.
- Balibar, É. (2015). Foucault's Point of Heresy: 'Cuasi-Trascendentals' and the Transdisciplinary Function of the Episteme. *Theory, Culture & Society* 32 (5-6), 45-77.
- Barnes, H. E. y Becker, H. (1945). *Historia del pensamiento social I. Historia e interpretación de las ideas acerca de la convivencia humana*. México D. F.: FCE.
- Bartlett, J. y Chao, D. (Comp.) (2019). *El gobierno como problema: objetos y abordajes en clave de gubernamentalidad*. Corrientes: Teseo.
- Baudrillard, J. (1994) [1977]. *Olvidar a Foucault*. Valencia: Pre-Textos.
- Bauman, Z. (2013) [2002]. *La sociedad sitiada*. Buenos Aires: FCE.
- (2014). *¿Para qué sirve realmente...? Un sociólogo*. Buenos Aires: Paidós.
- Bauman, Z. y May, T. (2007) [2001]. *Pensando sociológicamente*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Benente, M. (Comp.) (2015). *Michel Foucault. Derecho y poder*. Buenos Aires: Didot.
- Berardi, F. (2003). *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Beresñak, F. (2014). El espacio de la verdad foucaultiana. En *El Banquete de los Dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política Contemporáneas*, 2 (2), 38-67.
- Berger, P. y Luckmann, T. (2012) [1967]. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Bert, J. F. (2006). Réserve, juxtaposition et adhésion: la place de Michel Foucault dans la sociologie française. *Sociologie et sociétés*, 38 (2), 189-208.
- Berthelot, J. M. (2003) [1991]. *La construcción de la sociología*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Blanco, A. (2006). *Razón y modernidad: Gino Germani y la sociología en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Blencowe, C. (2012). *Biopolitical experience: Foucault, power and positive critique*. New York: Palgrave Macmillan.
- Blois, J.P. (2018). *Medio siglo de sociología en la Argentina. Ciencia, profesión y política (1957-2007)*. Buenos Aires: Eudeba.
- Bonnet, Alberto (2007). Estado y capital. Debates sobre la *derivación* y la *reformulación* del estado. En M. Thwaites Rey (comp.) *Estado y marxismo. Un siglo y medio de debates* (pp. 269-296). Buenos Aires: Prometeo.
- Bourdieu, P.; Chamboredon, J.C. y Passeron, J.C. (2004) [1973]. *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. Buenos Aires: Siglo XXI editores Argentina.
- (2007) [1987]. *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- (2013) [2000]. *Cuestiones de Sociología*. Madrid: Akal.
- (2017) [1999]. *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Boyd, D. y Crawford, K. (2012). Critical questions for Big Data. *Information, Communication & Society*, (15) 5, 662-679, DOI: 10.1080/1369118X.2012.678878
- Bridle, J. (2018). *New dark age*. London: Verso.
- Butler, J. (2016) [1990]. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Campione, D. y Mazzeo, M. (1999). *Estado y administración pública en Argentina. Análisis de su desarrollo en el período 1880-1916*. Buenos Aires: Ediciones FiSyP.
- Canavese, M. (2015). *Los usos de Foucault en la Argentina. Recepción y circulación desde los años cincuenta hasta nuestros días*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Carlson, D. L. y Rodríguez, N. M (Eds.) (2019). *Michel Foucault and Sexualities and Genders in Education. Friendship as ascesis*. London: Palgrave MacMillan.
- Castel, R.; Rendueles Olmedo, G.; Donzelot, J.; y Álvarez-Úria, F. (2006). *Pensar y resistir. La sociología crítica después de Foucault*. Madrid: Círculo de Bellas Artes.
- Castel, R. (1997). *La metamorfosis de la cuestión social*. Buenos Aires: Paidós.
- (2013). Michel Foucault y la historia del presente, *Revista Con-ciencia social* (17), 93-99.

- Castro, E. (2009). Foucault, un lector de Kant. En Foucault, M. (2009) *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- (2011a). *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*. La Plata: Unipe.
- (2011b). *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Castro-Gómez, S. (2015) [2010]. *Historia de la gubernamentalidad I. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Cerruti, P. (2012). La “ontología histórica” de Michel Foucault. Apuntes de método para el análisis crítico socio-cultural. *Sociedade e Cultura* (15), 393-403.
- Chignola, S. (2018). *Foucault más allá de Foucault. Una política de la filosofía*. Buenos Aires: Cactus.
- Chartier, R. (1996). *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*. Buenos Aires: Manantial.
- Collins, R. (1996). *Cuatro tradiciones sociológicas*. México: Universidad Autónoma Metropolitana. Iztapalapa.
- Comte, A. (2011) [1844]. *Discurso sobre el espíritu positivo*. Madrid: Alianza.
- (1977). Plan de Trabajos Científicos necesarios para reorganizar la sociedad. En *Primeros ensayos*. México: FCE.
- (1981) [1830]. *Curso de filosofía positiva*. Buenos Aires: Aguilar.
- Corcuff, P. (2013) [2007]. *Las nuevas sociologías. Principales corrientes y debates, 1980-2010*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- De Gouges, O. (1791). *Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana*. París.
- De Lauretis, Teresita (1996). La tecnología del género. *Mora*, 2, 6-34.
- De Marinis, P. (1999). Gobierno, gubemamentalidad, Foucault y los anglofoucaultianos (Un ensayo sobre la racionalidad política del neoliberalismo). En F. García Selgas y R. Ramos Torre (Eds.), *Globalización, riesgo, reflexividad. Tres temas de la teoría social contemporánea* (pp. 73-103). Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- (2002). <<Ciudad, “cuestión criminal” y gobierno de poblaciones>>. *Política y Sociedad*, 39, (2), 319-338.

- De Sousa Santos, B. (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Buenos Aires: CLACSO.
- Dean, M. (1994). *Critical and Effective Histories. Foucault's Methods and Historical Sociology*. London: Routledge.
- Dean, M. y Villadsen, K. (2016). *State Phobia and Civil Society. The political legacy of Michel Foucault*. Stanford: Stanford University Press.
- Deegan, M.J. (2012) [1981]. Sociólogas pioneras y la Sociedad Sociológica Americana: patrones de exclusión y participación. *CS*, (10), 313-338.
- Debia, E. (2019). Notas sobre violencia de género y enseñanza de la sociología clásica en universidades nacionales públicas argentinas. *De Prácticas y discursos. Cuadernos de Ciencias Sociales*, 8 (12), 287-307.
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- (1990). Qué es un dispositivo en Deleuze, G., Glucksmann, A., Frank, M., Balbier, E. y otros. (1990). *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa.
- (1999). Post-scriptum sobre las sociedades de control. En *Conversaciones 1972-1990*. Valencia: Pretextos.
- (2014a) [1985]. *El saber: curso sobre Foucault I*. Buenos Aires: Cactus.
- (2014b) [1986]. *El poder: curso sobre Foucault II*. Buenos Aires: Cactus.
- (2015) [1986]. *La subjetivación: curso sobre Foucault III*. Buenos Aires: Cactus.
- Deutscher, P. (2017). *Foucault's future. A critique of reproductive reason*. New York: Columbia University Press.
- Díaz, E. (1993). *Michel Foucault, los modos de subjetivación*. Buenos Aires: Almagesto.
- (2000). Investigación básica, tecnología y sociedad. Kuhn y Foucault. En *La posciencia: el conocimiento científico en las postrimerías de la modernidad* (pp. 63-80). Buenos Aires: Biblos.
- (2014a) [1995]. *La filosofía de Michel Foucault*. 5º edición corregida y actualizada. Buenos Aires: Biblos.
- (2014b). *Sexualidad y poder*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Donzelot, J. (2007) [1984]. *La invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Dorlin, Elsa (2009). *Sexo, género y sexualidades. Introducción a la teoría feminista*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Dorlin, Elsa (2018). *Defenderse. Una filosofía de la violencia*. CABA: Hekht Libros.

- Dreyfus, H. L. y Rabinow, P. (2017) [1982]. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica* [trad. Rogelio Paredes]. Buenos Aires: Monte Hermoso Ediciones.
- Dubet, F. (2012). *¿Para qué sirve realmente un sociólogo?*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Durkheim, É. (2003). *Lecciones de sociología. Física de las costumbres y el Derecho y otros escritos sobre el individualismo, los intelectuales y la democracia*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- (2008) [1893]. *La división del trabajo social*. Buenos Aires: Gorla.
- (2001) [1895]. *Las reglas del método sociológico*. México: FCE.
- (2012). *El Estado y otros ensayos*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Elias, N. (2011) [1970]. *Sociología fundamental*. México: Gedisa.
- (2016) [1977]. *El proceso de la civilización*. México: FCE.
- Engels, F. (1980) [1945]. *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Moscú: Progreso.
- Eribon, D. (1992) [1989]. *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama.
- Esposito, R. (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Farji Neer, Anahí (2017). *Travestismo, transexualidad y transgeneridad en los discursos del Estado argentino. Desde los Edictos Policiales hasta la Ley de Identidad de Género*. Buenos Aires: Teseo.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Femenías, M. L. (2001). Modelizaciones en torno al problema de la construcción del sujeto. *Sociológica* (4), 59-84.
- Ferraris, M. (2005). *Dove sei? Ontologia del telefonino*. Milán: Bompiani.
- Fox, N. J. (1998). Foucault, Foucauldians and Sociology. *The British Journal of Sociology*, 49 (3), 415-433.
- Fraser, N. (1989). *Unruly practices. Power, discourse and gender in contemporary social theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gago, V. (2014). *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Galvani, M., Mouzo, K., Ortiz Maldonado, N., Rangugni, V., Recepter, C., Rios, A., Rodriguez, G. y Seghezzi, G. (2010). *A la inseguridad la hacemos entre todos. Prácticas policiales, mediáticas y académicas* Buenos Aires: Hekht Libros.

- García Fanlo, L. (2011). ¿Qué es un dispositivo?: Foucault, Deleuze, Agamben. *A Parte Rei, Revista de Filosofía* (74), 1-8.
- Germani, G. (1964). *La sociología en América Latina: problemas y perspectivas*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Giddens, A. (1982). From Mark to Nietzsche? Neo-Conservatism, Foucault, and Problems in Contemporary Political Theory. En *Profiles and Critiques in Social Theory* (pp. 215-230). London: MacMillan Press.
- (1995). *Política, sociología y teoría social: reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo*. Barcelona: Paidós.
- (2003) [1984]. *La constitución de la sociedad: bases para una teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Giner, S. (1982) [1967]. *Historia del pensamiento social*. Barcelona: Ariel.
- Greenfield, A. (2018). *Radical Technologies: The design of Everyday Life*. London: Verso.
- Gros, F. (2007) [1996]. *Michel Foucault*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Haraway, D. J. (1995) [1991]. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de València e Instituto de la Mujer.
- Jaldún, I. (1997). *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddima)*. México: FCE.
- Kelly, M. G. E. (2009). *The political philosophy of Michel Foucault*. New York: Routledge.
- Lahire, B. (2006a) [2002]. *¿Para qué sirve la sociología?*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2006b) [2005]. El espíritu sociológico de Michel Foucault. En *El Espíritu sociológico*. Buenos Aires: Manantial.
- Lengermann, P.M. y Niebrugge-Brantley, J. (1998). *The Women Founders: Sociology and Social Theory, 1830-1930*. Boston: McGraw-Hill.
- Lemm, V. y Vatter, M. (Eds.) (2014). *The Government of Life. Foucault, Biopolitics and Neoliberalism*. New York: Fordham University Press.
- Leveratto, J.M. (2004). L'oeuvre de Michel Foucault et la sociologie de la réception: profession, émotion et expertise. *Le Portique Revue de philosophie et de sciences humaines*, 13-14.
- Loyd, M. y Thacker, A. (Eds.) (1997). *The Impact of Michel Foucault on the Social Science and Humanities*. New York: Palgrave Macmillan.

- Ludueña Romandini (2010). *La comunidad de los espectros. I. Antropotecnia*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- (2013). Foucault con Sade en *Nombres*. *Revista de Filosofía*, XXI (27), 221-250.
- (2018). *Arcana Imperii. Tratado metafísico-político. La comunidad de los espectros III*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- (2019). El problema de los cuasi-trascendentales en la economía política de Adam Smith. Un abordaje teológico-político. En H. Borisonik; F. Ludueña Romandini y J. Acerbi (eds.) *Detrás del espectador imparcial. Ensayos en torno de Adam Smith* (pp. 37-52). CABA: UBA-IIGG-CLASCO.
- Lulo, J. (2018). Defensa y cuestionamiento del sentido: hermenéutica, estructuralismo y deconstrucción en la filosofía de las ciencias sociales contemporáneas. En H. A. Palma (ed.) *Conexiones y fronteras: desafíos filosóficos de las ciencias sociales en el siglo XXI* (pp. 123-156). CABA: Biblos.
- Macaya, Laura (2013). *Esposas nefastas y otras aberraciones: El dispositivo jurídico como red de construcción de feminidad*. Barcelona: Dilettants.
- Marin, J.C. (1987). *La silla en la cabeza. Michel Foucault en una polémica acerca del poder y el saber*. Buenos Aires: Nueva América.
- Martuccelli, D. (2006). Michel Foucault et les impasses de l'ordre social. *Sociologie et sociétés*, 38 (2), 17-34.
- Marx, K. (2004) [1867]. *El Capital. Crítica de la economía política*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Marx, K, y Engels, F. (2010) [1846]. *La ideología alemana (I) y otros escritos filosóficos*. Buenos Aires: Losada.
- (2008) [1848]. *El Manifiesto Comunista*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- (1987) [1846]. Carta de Marx a P. V. Annenkov, Bruselas, 28 de diciembre de 1846. En *Correspondencia* (pp. 14-25). Buenos Aires: Editorial Cartago.
- Mills, S. (2003). *Michel Foucault*. New York: Routledge.
- Morey, M. (1989). Introducción: la cuestión del método. En Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Madrid: Paidós.
- Moro Abadía, O. (2003). ¿Qué es un dispositivo?. *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales* (6), 29-46.
- Mouzo, K. G. (2010). *Servicio Penitenciario Federal. Un estudio sobre los modos de objetivación y de subjetivación de los funcionarios penitenciarios en la*

- Argentina actual*. Tesis de doctorado no publicada. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales, UBA.
- Murillo, S. (1996). *El discurso de Foucault. Estado, locura y anormalidad en la construcción del individuo moderno*. Buenos Aires: Oficina de Publicaciones del CBC- UBA.
- (2008a). Colonizar el dolor. La interpelación ideológica del Banco Mundial en América Latina. El caso argentino desde Blumberg a Cromañon. Buenos Aires: CLACSO.
- (2008b). El conflicto social en Michel Foucault. En *Conflicto Social, Revista del Programa de Investigaciones sobre Conflicto Social del IIGG-FSOC-UBA*, 1 (0), 156-180.
- Nisbet, R. (2017) [1966]. *The Sociological Tradition*. New York: Routledge.
- O'Neil, C. (2017). *Weapons of math destruction. How Big Data increases inequality and threatens democracy*. London: Penguin.
- Otero, M. (2006). La sociologie de Michel Foucault: une critique de la raison impure. *Sociologie et sociétés*, 38 (2), 49-72.
- Ottonello, R. (2016). *La destrucción de la sociedad. Política, crimen y metafísica desde la sociología de Durkheim*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- (2018). Gobierno. Historia, debates y dominios de la noción de gobierno. En Acerbi, J. (comp.). *Diez conceptos (no tan) básicos de ciencias sociales* (121-135). Ushuaia: Ediciones UNTDF.
- Pagés, N.; Rubí, N. (2011). La estrategia genealógica: cercanías y distancias para un estudio social del saber científico. *Eä Revista de Humanidades Médicas y Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología*, 3 (1), 1-53.
- Pateman, C. (1995) [1988]. *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos.
- Parsons, T. (1968) [1937]. *La estructura de la acción social. Estudio de Teoría Social, con referencia a un grupo de recientes escritores europeos I y II*. Madrid: Ediciones Guadarrama.
- (1976) [1951]. *El sistema social*. Madrid: Biblioteca de Occidente.
- (1974) [1966]. *La sociedad. Perspectivas evolutivas y comparativas*. México: Trillas.
- Pegoraro, J. (1995). Teoría Social, Control Social y Seguridad: el nuevo escenario de los años '90. *Cuadernos de Posgrado IIGG-FSOC-UBA* (3), 81-101.

- Polanyi, K. (2011). *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. Buenos Aires: FCE.
- Pol-Droit, R. (2008). *Entrevistas con Michel Foucault*. Buenos Aires: Paidós.
- Portantiero, J.C. (1991). *La sociología clásica: Durkheim y Weber*. Buenos Aires: Editores de América Latina.
- Potte-Bonneville, M. (2007) [2004]. *Michel Foucault: la inquietud de la historia*. Buenos Aires: Manantial.
- Power, M. (2011). Foucault and Sociology. *Annual Review of Sociology* (37), 35-56.
- Preciado, P.B. (2008). *Testo yonki*. Madrid: Espasa.
- Real Academia Española (2014). *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., [versión 23.3 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [13-04-2020].
- Revel, J. (2009) [2008]. *Diccionario Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (2014) [2010]. *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Ritzer, G. (1993). *Teoría sociológica contemporánea*. Madrid: McGraw-Hill.
- Rodríguez Magda, R. M. (2004) [1999]. *Foucault y la genealogía de los sexos*. Barcelona: Anthropos.
- Rose, N. (1997). El gobierno en las democracias liberales “avanzadas”: del liberalismo al neoliberalismo. *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura* (29), 25-40.
- Rubin, G. (1986) [1975]. El tráfico de mujeres. Notas sobre la “economía política” del sexo. *Nueva Antropología*, VIII, (30), 95-145.
- Sadin, E. (2018). *La silicolonización del mundo: la resistible expansión del liberalismo digital*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Saint Simon, C. H. (2005). En Ionescu, G. *El pensamiento político de Saint Simon. Selección de textos*. Buenos Aires: FCE.
- Salmon, G. (2016). Foucault et la généalogie de la sociologie. *Archives de Philosophie* (79), 79-102.
- Salomone, A. N. (1996). Mujeres e ideas en América Latina: una relación problemática. *Cuyo, Anuario de Filosofía Argentina y Americana* (13), 143-149.
- Sautú, R. (2005). *Todo es teoría. Objetivos y métodos de investigación*. Buenos Aires: Lumiere Ediciones.
- Scott, J. W. (1999) [1988]. *Gender and the politics of history*. New York: Columbia University Press.

- (2012) [1996]. *Las mujeres y los derechos del hombre. Feminismo y sufragio en Francia 1789-1944*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Sidicaro, R. (1992). Las sociologías después de Parsons. *Sociedad*, (1), 7-25.
- Smart, B. (2003) [1985]. *Michel Foucault*. New York: Routledge.
- Sombart, W. (2009) [1912]. *Lujo y capitalismo*. Madrid: Sequitur.
- Tristán, F. (2008) [1840]. *Paseos en Londres. La aristocracia y los proletarios ingleses*. Barcelona: Global Rhythm Press SRL.
- Valencia García, G. (2009). El oficio del sociólogo: la imaginación sociológica. En *Pluralismo epistemológico* (pp. 193-214). La Paz: Muela del Diablo-Comuna-CLACSO-CIDES-UMSA.
- VV.AA. y Armstrong, T. (1992). *Michel Foucault, philosopher*. London: Harvester Wheatsheaf.
- Vázquez García, F. (1999). Historicidad de la razón y teoría social: entre Foucault y Bourdieu. *Revista Mexicana de Sociología*, 61 (2), 189-212.
- Veyne, P. (1984) [1971]. *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*. Madrid: Alianza.
- (2014). *Foucault. Pensamiento y vida*. Buenos Aires: Paidós.
- Wacquant, L. (2000). *Las cárceles de la miseria*. Buenos Aires: Manantial.
- Wallerstein, I. (2007) [1996] (coord.). *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. México: Siglo XXI y UNAM.
- Weber, M. (2000) [1917]. *El científico y el político*. Madrid: Alianza.
- (2011). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: FCE.
- (2012a). [1901]. La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social. En *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2012b). *Economía y Sociedad. esbozo de sociología comprensiva*. México: FCE.
- Wolin, S. (2001) [1960]. *Política y Perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Wollstonecraft, M. (2005) [1792]. *Vindicación de los derechos de la mujer*. Madrid: Istmo.
- Wright Mills, C. (1977) [1959]. *La imaginación sociológica*. México: FCE.
- Zabludovsky, G. (1995). *Sociología y política, el debate clásico y contemporáneo*. México: UNAM-Porrúa.

- Zangaro, M (2011). *Subjetividad y trabajo. Una lectura foucaultiana del management*. Buenos Aires: Herramienta.
- Zeitlin, I. (1997) [1968]. *Ideología y teoría sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.