

Entrevista a Francisco Vázquez García

Vicente M. Pérez Guerrero
Feticaria-Sevilla

Francisco Vázquez García: Nota bioprofesional

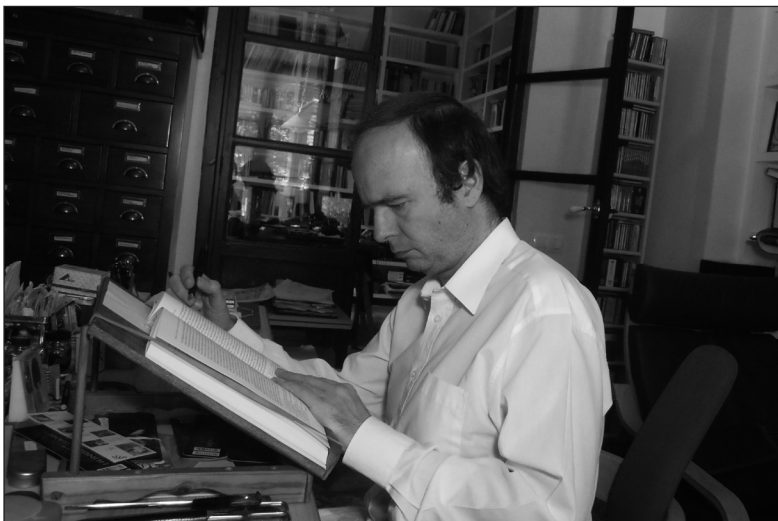
Nacido en Sevilla en 1961 en el seno de una familia de médicos, veterinarios y farmacéuticos se inclinó por estudiar Filosofía, aunque no es difícil rastrear la huella familiar en su forma de filosofar. Toda su obra se sostiene sobre una suerte de *habitus* positivista, más propio de las ciencias de la vida y de la salud que de la Filosofía tal y como se ha venido practicando en España.

Catedrático de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cádiz (España), de la que fue Decano en 2004-2005. Ha realizado estancias como investigador becado en el Centre Michel Foucault (París) y en el Centre de Recherches Historiques de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (París). Especialista en filosofía contemporánea española y francesa y en historia cultural de la sexualidad.

Sobre estos temas ha publicado más de una veintena de libros y numerosos artículos en revistas internacionales, en distintos idiomas (español, inglés, francés, italiano, japonés), dirigiendo hasta la fecha ocho tesis doctorales que obtuvieron la máxima calificación.

Entre sus obras dedicadas al estudio de la obra de Foucault y Bourdieu destacan:

- (1987). *Estudios de Historia de las Ideas*. Sevilla: Gómez Caro.
- (1988). *Perspectivas de Foucault*. Sevilla: Gómez Caro.
- (1988). *Foucault y los Historiadores*. Cádiz: Publicaciones Universidad de Cádiz.
- (1990). *Estudios de Teoría y Metodología del Saber Histórico*. Cádiz: Publicaciones Universidad de Cádiz.
- (1995). *Foucault. La Historia como Crítica de la Razón*. Barcelona: Montesinos.



Francisco Vázquez García.

- (2002). *Bourdieu. La Sociología como Crítica de la Razón*. Barcelona: Montesinos.
- (2006). *Pierre Bourdieu y la Filosofía* (junto a J. L. Moreno Pestaña). Barcelona: Montesinos.
- (2003). Coeditor de la obra de Bentham: *De los Delitos contra uno mismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Con anterioridad había probado ya su oficio en la investigación histórica en el análisis de la marginalidad y la opresión publicando junto al historiador Andrés Moreno Mengíbar:

- (1995, reed. 1998). *Poder y Prostitución en Sevilla (siglos XIV al XX)*. 2 vols. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- (1997). *Sexo y Razón. Una Genealogía de la Moral Sexual en España (siglos XVI-XX)*. Madrid: Akal.
- (1999). *Crónica de una Marginación. Historia de la Prostitución en Andalucía desde el siglo XV hasta la actualidad*. Cádiz: Biblioteca Andaluza de Arte y Literatura.
- (2004). *Historia de la Prostitución en Andalucía*. Sevilla: Fundación Lara.

Este interés histórico de fuerte raigambre foucaultiana se va afinando, en cuanto a precisión y propósitos, por medio de la discusión con la recepción británica de Foucault, de los que se conocen como *anglofoucaultianos* agrupados en la corriente de la *History of the Present Network* (Rose, Miller, Dean, Burchell, etc.) y los *studies on governmentality*. A resultas de este encuentro ha publicado junto al hispanista de la Universidad de Leeds, Richard Cleminson:

- (2007). *Los Invisibles. A History of Male Homosexuality in Spain (1850-1940)*. Cardiff: Wales U.P. (Traducción castellana en la editorial Comares, Granada, 2011).
- (2009). *Hermaphroditism. Medical Science and sexual identity in Spain, 1850-1960*. Cardiff: Wales U.P. (Traducción castellana en la editorial Comares, Granada, 2011).

Este diálogo entablado con los investigadores anglófonos de Foucault será también el caldo de cultivo en el que se da su princi-

pal estudio sobre la construcción de la subjetividad contemporánea:

- (2005). *Tras la Autoestima. Variaciones sobre el Yo expresivo en la Modernidad tardía*. San Sebastián: Gakoia.
- (2009) *La invención del racismo. El nacimiento de la biopolítica en España (1600-1940)*. Madrid: Akal.

Su concepción de la filosofía borra la frontera con las ciencias sociales y de modo especial con la sociología. En las antípodas de la filosofía "pura", sus intereses pasan por interrogar la esfera pública y volver a pensar en términos políticos los problemas de nuestro tiempo, muchos de los cuales han sido psicologizados y apartados al ámbito de lo privado. Con este propósito compartido de convertir la filosofía en una ciencia social crítica, el profesor de Cádiz ha conseguido reunir en torno suyo a un grupo de investigadores (Moreno Pestaña, Ildefonso Marqués, Alejandro Estrella, Valentín Galván, José Benito Seoane, entre otros) conformando el núcleo de lo que se ha dado en llamar "escuela de Cádiz". Es en este marco de trabajo colectivo en el que se inscribe la última producción bibliográfica de Francisco Vázquez *La filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Madrid: Abada, 2009.

Entrevista

PREGUNTA.- *En "Herederos y pretendientes", una obra que podríamos tildar de clásico moderno, nos propones un recorrido histórico sui generis sobre el proceso de construcción del campo filosófico español entre 1933 y 1990. Es así que a partir de la consideración de la ideología, la producción intelectual, como una distribución de fuerzas dentro del espacio social, se va dando cuenta tanto de las estructuras generales del campo filosófico como de las luchas que, entre recién ingresados y asentados, tienen lugar, en relación con sus posiciones y disposiciones, a resultas de las cuales se van construyendo las trayectorias personales, las principales alineaciones del pensamiento filosófico español de los últimos cincuenta años.*

Precisamente, esta entrevista pretende ser una invitación para familiarizarnos con tu propia biografía intelectual. Desde Fedicaria, pensamos útil y relevante contar con un autoanálisis compartido con el que proporcionar a nuestros lectores de Con-Ciencia Social elementos suficientes para comprender cómo se construye una elección intelectual crítica. Como experto en Foucault, tu tesis giró sobre las relaciones del pensador francés con la historia. Más concretamente nos gustaría conocer el papel que el pensador francés ha tenido en tu posición, tanto en el uso del método genealógico a la hora de abordar los problemas de investigación como en una determinada actitud política, a contracorriente, de resistencia antihegemónica y toma de partido por los de abajo, los que resisten y sufren. A mayor abundancia, ¿podrías aclararnos cuáles fueron, de haberlos, los desplazamientos, las rectificaciones más significativos que ha habido en tu producción intelectual y si acaso el uso que de Foucault has hecho en estos años ha variado según lo ha hecho el estado y tu propia posición en el campo filosófico (y sociológico) español?

RESPUESTA.- Ante todo, doy las gracias al grupo de Fedicaria y a la revista *Con-Ciencia Social*, porque esta entrevista me permite también aclararme a mí mismo acerca de asuntos que nunca hasta ahora me había planteado. Mi elección de Foucault y su relación con la historiografía francesa contemporánea como tema de mi tesis no fue, en efecto, casual. Siempre he considerado que la “filosofía pura”, entendida al modo de Sacristán, como “reflexión sobre el ser sin conocer ningún ente”, o como simple glosa de los textos de la tradición, carece de sentido en nuestro tiempo. Entiendo que la filosofía es siempre un saber adjetivo, de segundo orden. Y, en mi caso, y dada mi pasión de siempre por el saber histórico, la disciplina de referencia ha sido siempre la historia. Mi interés por la obra de Foucault era, en este sentido, puramente instrumental. Se trataba de hacerse con su “caja de herramientas”, contrastándola con la de los historiadores, con objeto de utilizarla posteriormente. Lo que ocurrió es que, al aplicarla en estudios empíricos concretos, junto a los historiadores Andrés Moreno Mengíbar y Richard Cleminson (sobre la prostitución, el homoerotismo, la identidad y la moral

sexual en España, en general), me di cuenta también de las limitaciones que presentaba. En esta línea, la obra de Pierre Bourdieu supuso para mí todo un descubrimiento. Venía a complementar, en cierto sentido, algunas de las deficiencias –por ejemplo la prioridad foucaultiana del estudio de los productos sobre el estudio de los productores- del análisis arqueológico y genealógico. Soy consciente de que, en el ámbito de la filosofía universitaria española, esta aproximación a la obra de Foucault es minoritaria. Esta se entronizó en el mundo filosófico español a través de trabajos como los de Eugenio Trías y Miguel Morey. Se trata de pensadores a los que respeto y de los que he aprendido muchísimo, pero me parece que su recepción de Foucault, realizada a partir de la referencia a cierta tradición filosófica y literaria (Nietzsche, Deleuze, Klossowski, Bataille, Blanchot), seguía confinada al ejercicio académico del comentario de textos, aunque fuera en una versión vanguardista. De hecho, la mayoría de las tesis doctorales sobre Foucault leídas en las facultades españolas de filosofía consisten en analizar un determinado problema teórico presente en la obra de Foucault (el ser, el sujeto, la libertad, la razón, el poder, la ética, etc.) o en contrastar lo que ha escrito Foucault con lo que ha publicado un pensador X. Por otro lado, esa lectura neonietzscheana o neoheideggeriana emparentaba a Foucault con una herencia alejada de la ciencia y del racionalismo –por decirlo en términos simples-, que era en cambio la que a mí me interesaba.

Yo llegué a Foucault desde Canguilhem y desde los *Annales*, no desde Heidegger; desde la historia de la ciencia y desde la historia social, no desde la literatura o la metafísica. No sé si en estas preferencias influyen los antecedentes familiares –tengo muchos parientes dedicados a las ciencias de la vida y de la salud- o el hecho de que nunca he impartido clases en la titulación de filosofía “pura”, pero, en cualquier caso, vinculo la obra de Foucault con el legado de Durkheim e incluso con la filosofía analítica (aquí hay que mencionar por ejemplo la fecunda utilización de Foucault por parte de pensadores analíticos como Ian Hacking o Arnold I. Davidson), en las antípodas de eso que se

denomina “el pensamiento postmoderno”. Por eso comparto en general las críticas de Bricmon y de Sokal a los abusos que ciertos autores tildados de postestructuralistas y de postmodernos hacen del lenguaje de las ciencias “duras”. El desafío, en mi caso, tiene que ver con el intento de maridar la investigación histórica de corte foucaultiano con las exigencias de prueba que competen a todo trabajo científico. Para mí Foucault es un clásico –como Marx, Weber, Durkheim, Braudel o Norbert Elias-, y además un representante de las Luces, de eso que se da en llamar la “Ilustración radical”.

P.- *En Foucault. La historia como crítica de la razón dices, que, “en sus experiencias políticas”, Foucault “opta por estar al lado de los que resisten y sufren de plano los poderes más insostenibles” (1995, p. 33). Existe, sin embargo, una lectura crítica del filósofo hecha desde posiciones políticas progresistas que señala lo contrario; en Foucault y la política Moreno Pestaña señala que “en ningún momento, en ninguno, se pregunta por los efectos de desigualdad social del neoliberalismo” (2011, p. 105). Es frecuente, de hecho, la interpretación de la existencia de un Foucault, a partir de 1976 y los cursos del “Collège de France”, cuyo interés por la ética del individuo se hace a costa de distanciarse de la izquierda militante y su proyecto de vida. De esta forma, según se afirma, cercano en sus posiciones ideológicas a la “tercera vía de Blair y Clinton” (2011, p. 120), el último Foucault llega a justificar el modelo de la gubernamentalidad neoliberal como un espacio de libertad acorde con las nuevas subjetividades más preocupadas por el “cuidado de sí” que de la política. Por más que entendamos la función desmitificadora de la filosofía y sepamos valorar todas las indicaciones relativas al peligro escolástico, desde plataformas antihegemónicas como la nuestra no alcanzamos a ver el sentido emancipador de esta tendencia revisionista del pensamiento crítico. Nos llegamos a preguntar, de hecho, qué verosimilitud tienen esas interpretaciones y nos preocupamos, incluso, por las consecuencias políticas de este tipo de lecturas. ¿Hay que hacer una lectura en clave “reformista” o no?*

R.- No creo que mi afirmación y la de José Luis Moreno Pestaña –en un libro cuyo enfoque y cuyas conclusiones comparto plenamente- entren en contradicción. Como es

bien sabido, la obra de Foucault y su compromiso personal han alentado la gestación y el impulso de nuevos movimientos sociales cristalizados en la década de los setenta. El movimiento de presos, la crítica de la institución manicomial, el movimiento de gays y lesbianas, la denuncia del racismo y de la discriminación de los inmigrantes sin papeles, han encontrado en sus textos y en su persona a un aliado permanente. Al mismo tiempo Foucault posee una trayectoria política muy atenta a los cambios de la coyuntura, y por tanto muy arriesgada y accidentada. De forma retrospectiva, en efecto, pueden señalarse las elecciones políticas y las tomas de posición equivocadas, como por ejemplo su actitud ante la revuelta iraní. En su curso “Naissance de la biopolitique”, en efecto, parece mostrar cierta afinidad con las estrategias de la gubernamentalidad neoliberal, aunque también es verdad que los estudios de Foucault no tienen nunca una factura normativa, no se dedican a denunciar o a reverenciar sino a mostrar los mecanismos de funcionamiento de un complejo de discursos o de dispositivos tecnopolíticos. No creo que esta falta de “indignación” ante la gubernamentalidad neoliberal tenga que ver con un giro “individualista” o “narcisista” presente en el último Foucault. Las tecnologías del yo operan siempre en una relación agónica con las tecnologías de gobierno, no al margen de éstas. No hay nada parecido a un repliegue del último Foucault sobre los temas del “cuidado de sí” y las “prácticas de libertad”. Entre otras cosas porque Foucault insiste una y otra vez en que no hay prácticas de libertad sin ejercicio del poder. Ambas instancias se interpelan mutuamente, agónicamente. El horizonte político nunca se pierde en sus análisis y las apuestas emancipatorias de Foucault se mantienen hasta el final de su vida, aunque esa preferencia metodológica por los productos antes que por los productores, señalada con anterioridad, revela las limitaciones de sus análisis en contraste, por ejemplo, con los trabajos de Bourdieu. Por eso sus análisis de las prácticas éticas y políticas del mundo griego, por ejemplo, adolecen de una contextualización adecuada en la historia económica y social de la época.

Por otro lado, a comienzos de los ochenta, Foucault apoyaba las políticas socialdemócratas del gobierno Mitterrand. Creo que también se dio cuenta de que el Estado social y la socialdemocracia de los sesenta no eran ya viables en ese formato, que era necesario repensarlo. Aquí cabe preguntarse quizás si esa actitud es o no de izquierdas: ¿es más de izquierdas empeñarse en querer mantener tal cual y a toda costa las estructuras *welfaristas* desplegadas en algunos países europeos tras la Segunda Guerra Mundial o tratar de renovar el fundamento democrático e institucional de estos derechos sociales adquiridos? De ahí tal vez la apertura e interés de Foucault por la racionalidad gubernamental del neoliberalismo avanzado, dentro del cual, recordemos, distingue diversas variantes (por ejemplo el neoliberalismo de los *Ordoliberalen* germánicos o el programado por el estadounidense Gary S. Becker). Pero claro, estas políticas llevaban poco tiempo funcionando a comienzos de los ochenta –pienso por ejemplo en la sustitución de las medidas asistenciales por la política carcelaria en USA, analizada por Loic Wacquant, un proceso que Foucault, sin duda, desconocía- y menos aún en Francia. Foucault difícilmente podía prever lo que vendría después, y aun así, como demuestra la fecundidad de los *Studies on governmentality*, proporcionó herramientas muy válidas, aunque insuficientes, para el análisis de esta nueva racionalidad. La “historia virtual” está muy bien, pero cuando Clinton y Blair ponían en liza sus proyectos políticos, Foucault llevaba criando malvas desde hacía mucho tiempo. Sin duda, algunos foucaultianos, como François Ewald, llevaron su revisionismo crítico del *welfarismo* hasta el final, convirtiéndose finalmente en ideólogos de la patronal francesa. Otros sin embargo, como Robert Castel, no siguieron ese camino, optando por un reformismo mucho más sensato. ¿Quién sabe por dónde habría tirado Foucault? El libro de José Luis Moreno Pestaña es una contribución excelente para rebajar esa especie de “culto de la personalidad” (“Saint Foucault”) con el que algunos quieren rodear la obra y la figura del filósofo francés. Al mismo tiempo, creo que lo interesante no es tanto el personaje

y sus errores sino la utilidad actual de los instrumentos que nos legó. Sus análisis de la gubernamentalidad neoliberal, ¿siguen siendo válidos a la hora de detectar las fortalezas y los puntos débiles de estas estrategias?; ¿permiten hacer inteligible la experiencia de indignación que tales prácticas de gobierno suscitan en la hora presente o se trata de trastos teóricos inservibles? Este es, me parece, el asunto principal, más allá de las polémicas tribales entre foucaultianos y antifoucaultianos. Creo que el ensayo de Moreno Pestaña detectó exactamente donde estaba el problema, pero fue mal comprendido por la pléyade de glosadores y predicadores acrílicos, dedicados a aventar la *doxa* foucaultiana, cuando no a vivir de ella. Pensaron que era un ejercicio de revisionismo condenatorio cuando en realidad se trataba del mejor modo de ser fieles al *ethos* foucaultiano, es decir, a su espíritu de filósofo ilustrado.

P.- En Presencias reales Steiner dice que “debemos leer como si” y, mucho antes, advertía Blanqui del “¡Cuidado con las palabras ambiguas, son el instrumento de los intrigantes!”. No es precisamente Foucault de los autores más críticos de la filosofía francesa, pero es cierto que Foucault, dice Bourdieu, se escondió voluntariamente tras un estilo que ha dado lugar a malentendidos teóricos. Tú mismo has planteando que su pluralismo racional ha llevado a avalar a sus críticos, principalmente Habermas y sus discípulos, en la acusación de relativismo. En realidad, Foucault no es, como sí lo son otros pensadores de su generación, relativista. Ni lo es desde el punto de vista de la distinción entre proposiciones verdaderas y falsas ni lo fue en sus experiencias políticas en las que siempre tomó postura por los dominados. A nuestro parecer, la crítica habermasiana se inscribe en su enmienda a la totalidad del pensamiento postmoderno en el que suele inscribirse a Foucault en versión postmodernismo postestructuralista foucaultiano. Sin embargo, esta es una cuestión que nos parece importante, ¿cómo se justifica su elección militante desde un relativismo que declara su indiferencia valorativa ante los distintos tipos de racionalidad?, ¿cuál sería tu visión del postmodernismo y el postestructuralismo?

R.- Siempre he desconfiado de la filosofía que se presenta con los ropajes de la jer-

ga iniciática; de ahí por ejemplo mi alergia a lo que Sacristán denominaba el “charlancanismo”. Prefiero a nuestro Ortega y a su énfasis en la claridad como cortesía del filósofo. Por otra parte, como ya he señalado, disiento profundamente de esa recepción de Foucault como un pensador postmoderno y relativista. Creo que en la estela de Habermas se ha practicado una lectura de Foucault marcada por un sesgo muy intelectualista, una aproximación típica del filósofo académico. Se ha creído que el pensador francés proponía una nueva teoría del saber, del sujeto y del poder, una teoría pluralista de la racionalidad que desacreditaba todo intento de fundamentar la acción política sobre normas de universal validez, abocando finalmente al relativismo. Esta película tiene muy poco que ver con la empresa intelectual foucaultiana. Me parece que esta evita entrar en el juego filosófico y profético de la fundamentación y la desfundamentación, de la justificación o la desconstrucción. No propone teorías ni señala “indecibilidades”, sino que se plasma en análisis concretos, “croquis”, “mapas” del “campo de batalla”, como decía Foucault. Por eso sus estudios históricos tienen ese formato descriptivo y no normativo. Por eso sus trabajos de exploración, fríos y neutros, se articulan con intervenciones políticas que sí están orientadas por elecciones valorativas. La radicalidad, como le gustaba señalar, no estaba en los libros sino en el compromiso físico, personal. En este sentido, el hecho de que todas las formas de racionalidad posean peligros intrínsecos, como decía Foucault, no significa que todas sean igualmente peligrosas. Un tipo específico de racionalidad gubernamental es tanto más peligroso cuanto más tiende a alejarse de la relación de poder (acción sobre acciones), acercándose a la relación de dominación (minimizando la autonomía del gobernado). Esa deriva puede proceder tanto de la normalización disciplinaria más estricta –como en las instituciones de encierro estudiadas por Foucault– como de la política ultraliberal consistente en “dejar morir”, negando la atención sanitaria a los inmigrantes “sin papeles”. No creo que esto suene a relativismo, aunque al que busca fundamentos normativos universales

le sepa a muy poco. Lo que no se va a encontrar en su obra es la postulación de unas relaciones comunicativas separadas del ejercicio del poder, constituyendo un horizonte *a priori* que permitiría arbitrar entre posiciones contendientes. Las relaciones de poder aparecen siempre entrelazadas con las relaciones de comunicación, pero hay que evitar la demonización del poder, porque sin el desempeño de éste tampoco existiría la libertad. El problema no está en el poder sino en la tendencia que tiene esta conducción de conductas a convertirse en estado de dominación.

Por otra parte, es cierto que existe un tópico de manual según el cual Foucault entiende el saber como un mero efecto del poder. Pero lo cierto es que el pensador francés siempre insistió en que sus trabajos acerca de la matriz política de determinados saberes (como la sexología, la criminología, la psiquiatría, la pedagogía, el psicoanálisis, etc.) no eran en absoluto extrapolables para estudiar la génesis de disciplinas como la Física nuclear, la Bioquímica o la Fisiología Animal. En *Vigilar y Castigar*, por ejemplo, establece una clara distinción entre aquellas disciplinas que se han independizado de las tecnologías políticas que las hicieron posibles, dotándose de sus propias normas autónomas de veridicción, y otros saberes que permanecen vinculados a esas tecnologías. Su voluntad de distinguir entre arqueología del saber, análisis recurrentes (referidos a las ciencias formales) e historia epistemológica (referida a disciplinas como la Química o la Biología), obedece al mismo principio. El que busque caldo de cultivo para el relativismo epistémico o moral, mejor que no lea los libros de Foucault.

P.- *Que la teoría social crítica es aprovechada por la reacción no es algo nuevo, la historia está atravesada de ejemplos. Justamente, se acaba de publicar un estudio de Eyal Weizman sobre ello: A través de los muros. Cómo el ejército israelí se apropió de la Teoría Crítica postmoderna y reinventó la guerra urbana (2012). Ahora bien, ¿desmiente ese uso, el agenciamiento fascista, la función emancipadora del pensamiento crítico?*

R.- No lo creo, aunque no sé qué es la “teoría crítica postmoderna”; yo prefiero

hablar, con Jean Claude Passeron, de “ciencias históricas” *tout court*. Obviamente, los mapas o croquis diseñados para la batalla tienen un uso polivalente. Recuerdo que, a finales de los setenta, Manuel Fraga Iribarne publicó un artículo –creo que se trataba de una “tercera” del ABC- donde utilizaba los análisis foucaultianos del panoptismo para criticar la reforma fiscal propuesta por el Ministro de UCD, Fernández Ordóñez. ¿Esto desvirtúa la calidad del mapa?; ¿convierte a Foucault en un criptoideólogo de Alianza Popular? Más bien pienso justamente lo contrario. El buen croquis no representa el mundo conforme a nuestros deseos; es un modelo, un diagrama que permite organizar ciertos hechos y entender cómo funcionan las cosas. Su utilización polivalente revela entonces su idoneidad a la hora de representar determinados aspectos de la realidad (por ejemplo los concernientes a cómo se gobiernan los hombres entre sí).

P.- Resulta de gran utilidad lo que, en el prólogo al libro de V. Galván, *De vagos y maleantes. Michael Foucault en España (2010)*, sostienes sobre los seducidos por Foucault y la distinción que estableces entre “foucaultistas” y “foucaultianos”. Abundando en esto, encontramos muy oportunas las cautelas que, respecto al concepto de biopolítica y el riesgo de convertirse en un *passee partout*, planteas en *La invención del racismo. Nacimiento de la biopolítica en España (2009)*. En concreto, llamas la atención sobre el peligro de un uso del mismo deshistorizado, en el que incurren Bauman o Agamben, y teleológico, como harían Hardt y Negri. En el libro, en efecto, das buena cuenta de ello, mas, aunque sólo fuera por el seguimiento de los autores a los citas, podrías, tal vez, abundar en la crítica.

R.- Efectivamente, sin entrar, porque resultaría muy prolijo, en una crítica atenta y pormenorizada del uso del concepto de “biopolítica” por parte de estos autores, me parece que todos comparten un cierto prejuicio típico del filósofo profesional. Todos ilustran muy bien lo que Jean Claude Passeron ha denominado –en su excelente obra metodológica, *El razonamiento sociológico- “hermenéuticas salvajes”*. Contrasta en efecto el riguroso comparatismo de los análisis históricos foucaultianos (por ejem-

plo en el curso titulado *Seguridad, territorio, población*) con un mal uso de la ejemplificación en Esposito y sobre todo en Agamben. En estos casos las transformaciones discursivas, examinadas mediante un recurso abusivo (y creo que de filiación heideggeriana) a la etimología (pienso por ejemplo en el argumento de *Homo sacer*), se limitan e exhibir una suerte de ontología transhistórica, una historia filosófica de gran formato, presentando la “biopolítica” como destino inherente a la modernidad occidental. En esa noche oscura todos los gatos son pardos, de modo que, en vez de declinar la biopolítica en plural, Agamben la convierte en un fetiche atemporal. Con un tono solemne y trágico que inevitablemente recuerda a ciertos textos de Heidegger, la biopolítica aparece inextricablemente asociada a la tanatopolítica, y los “musulmanes” de los campos de exterminio se asimilan, mediante analogías asilvestradas, a los “sin papeles” o a los habitantes de los actuales campos de refugiados. En esos estudios, por ejemplo los de los italianos mencionados, dominados por la centralidad del tema schmittiano de la “excepción”, las distintas configuraciones históricas se limitan a reiterar una suerte de Gigantomaquia histórica, donde los acontecimientos expresan monótonamente un único tema, al modo del triunfo de la razón instrumental (en Adorno y Horkheimer), el destino del logocentrismo (Derrida) o el olvido del ser (Heidegger). En el caso de *Imperio*, esta suerte de filosofía de la historia se combina con un argumento teleológico ajeno al planteamiento de Foucault: las regulaciones biopolíticas de la modernidad tardía reemplazan a las disciplinas anatomopolíticas de la sociedad industrial moderna, y éstas a su vez sustituyen a la lógica de la soberanía propia de las sociedades premodernas. Esto tiene muy poco que ver con lo que se dice en el curso titulado *Seguridad, territorio, población*. Lo que se señala ahí es que regulaciones, disciplinas y soberanía constituyen un triángulo de tecnologías gubernamentales, cuya geometría varía históricamente; la tarea del estudioso consiste en reconstruir y comparar de modo sistemático esas distintas configuraciones. En este aspecto me parecen más interesantes los *studies on*

governmentality elaborados en el mundo anglosajón, en eso que se viene denominando la *History of the Present Network* (Rose, Miller, Dean, Burchell, etc.). Se trata de análisis muy delimitados empíricamente (acerca, por ejemplo, de la práctica del consejo genético o del escaneo cerebral), de modo que las distintas configuraciones examinadas carecen de un horizonte histórico totalizador (la “modernidad”, la “racionalización”, la “sociedad postindustrial”, el “capitalismo”, etc.) y teleológico de inteligibilidad. Prefiero la minucia de estos modestos estudios de detalle antes que el Gran Estilo meditativo y etimológico que aparece en los sobrevalorados ensayos de Agamben. Comprendo, no obstante, que el profesional de la filosofía, al menos en España, se encuentre más cómodo con este último, que a fin de cuentas remite siempre a los clásicos del pensamiento y la literatura, que con los anglosajones. En este caso, véase por ejemplo el excelente texto de Nikolas Rose, *The Politics of Life Itself* (2007), el lector se ve obligado a transitar por rutas mucho más incómodas, teniéndose que poner al día de los últimos desarrollos de la genética postgenómica o de las pequeñas rutinas utilizadas en las pólizas de seguros de última generación. Esto obliga a dedicar muchas horas para familiarizarse con materias muy extrañas al cultivo de los clásicos del pensamiento, pero ya enseñaba el maestro Canguilhem que la actividad filosófica sólo podía sobrevivir alimentándose precisamente de estos cuerpos extraños, de estos residuos de saberes y de técnicas de poca monta, indignas e innobles si se comparan con los grandes monumentos de la historia de la filosofía.

P.- Precisamente, a vueltas con las razones que expliquen la falta de un verdadero interés en Foucault por parte de la sociología francesa, Castel, en este “Pensando sobre...”, arguye que el a-historicismo que caracteriza la evolución de las ciencias sociales y la sociología francesa lleva a la mayoría de los sociólogos actuales a investigar sin recurrir a la historia. Ocurre que tu propia obra es, en cambio, un magnífico ejemplo de los buenos resultados que el uso de la genealogía de Foucault puede darle a un especialista en Filosofía. Habría que citar, a este respecto, tus trabajos sobre la prostitución y la moral sexual. En el

desarrollo de tu obra, el concepto de biopolítica tiene especial atención en La invención del racismo. En este sentido, te ubica en la corriente anglófona de la llamada “History of the Present Network”, que desde la década de los noventa, en pleno desarrollo de las políticas thacherianas, aplican la “caja de herramientas” foucaultiana al diagnóstico del orden político neoliberal con el fin de dar cuenta de un poder o arte de conducir las conductas que, sin embargo, exige a los gobernados la obligación de ser libres. Más recientemente, desde una metodología inspirada en la “sociología de la filosofía”, estás dirigiendo a un grupo de investigadores enclavados en la Universidad de Cádiz cuya producción bibliográfica es ya importante. Creemos que no es Foucault un autor fundamental en esta línea de investigación, sí lo es en cambio la preocupación por la historia. Podrías aclarárnoslo, ¿de qué manera la historia de raigambre foucaultiana confluye con ese proyecto?

R.- En este punto me parece que debo defender, también en línea con lo expuesto por Passeron en *El razonamiento sociológico*, que es mi “biblia” epistemológica, un cierto eclecticismo conceptual. Lo importante no es ser *fans* de este u otro pensador, sino comprender los hechos. Toda investigación en ciencias históricas exige construir un modelo, inevitablemente selectivo, de los hechos que se van a estudiar. Ese modelo consiste en configuraciones históricas de relaciones, consideradas de modo comparativo. Cuanto más improbables, y por tanto menos banales, sean las relaciones históricas examinadas (pensemos por ejemplo en el idealtipo weberiano de la ética protestante del capitalismo o en los idealtipos del suicidio diferenciados por Durkheim), más potencia de inteligibilidad tendrá el modelo. Así, el álgebra conceptual foucaultiana puede ser muy útil para representar las distintas configuraciones de técnicas de biopoder desplegadas en la historia de España, a partir del siglo XVIII. Es lo que traté de hacer en *La invención del racismo* (2008). Pero esa misma álgebra genealógica –con su énfasis en los productos más que en los productores– da muy poco de sí a la hora de reconstruir la historia social de la filosofía española durante los últimos cincuenta años. Este fue el asunto de *Herederos y pretendientes* (2009), que en el fondo es una obra de au-

torreflexión, donde se pretendía responder a la pregunta: ¿de dónde vengo?; ¿por qué mi manera de aproximarme al ejercicio profesional de la filosofía es esta y no otra diferente? En el fondo sí es una pregunta genealógica, una pregunta acerca de mi dinastía, de mi linaje. Pero aquí resulta más pertinente la combinación de otras álgebras alternativas, no precisamente foucaultianas, como sucede con la sociología de los campos intelectuales (Bourdieu), de los rituales de interacción (Randall Collins) o de las estrategias argumentativas (Martin Kustch). Pienso que uno debe encontrar los métodos y los enfoques más adecuados al objeto que trata de comprender, al cuestionario que pretende elaborar, ensayando y tanteando, no aplicando a toda costa un corsé teórico predeterminado. Antes de *La invención del racismo*, en *Tras la autoestima* (2005), traté de delimitar el régimen de subjetividad propio del capitalismo tardío, combinando modelos tan diversos como las críticas culturales del narcisismo (Lash, Sennett, Lipovetsky), las sociologías de la modernización reflexiva (Giddens, Beck) y de la producción cultural (Bourdieu), las teorías hermenéuticas de la identidad narrativa (Ricoeur, Taylor) y los estudios foucaultianos acerca de la *Governmentality* (Rose, Dean). El eclecticismo funciona aquí como una garantía contra el dogmatismo, característico de lo que Ortega –y sigo aquí la lectura del filósofo madrileño propuesta por mi colega Moreno Pestaña– denominaba “pensamiento escolástico”. Se puede ser, en efecto, escolástico foucaultiano, deleuziano o bourdieusiano. Esto sucede cuando uno pretende que los hechos entren siempre bajo las horcas caudinas de un único modelo de aplicación irrestricta y universal, sea derivándolo de la *Summa theologica* o de *El Anti-Edipo*. Lo que define el perfil de lo que hacemos en Cádiz, en ese grupo (Moreno Pestaña, Ildfonso Marqués, Alejandro Estrella, Valentín Galván, José Benito Seoane, entre otros) que de manera simpática Jacobo Muñoz denomina “la escuela de Cádiz”, donde también cabría incluir a compañeros que siguen vías distintas a las “francesas”, como Ramón Vargas-Machuca y Carlos Mougán, es precisamente este eclecticismo y esa hibridación de filosofía y ciencias sociales.

P.- Desde la Federación Icaria, Fedicaria, proponemos una didáctica crítica, además de una crítica de la didáctica que, entre otras fuentes, bebe del legado crítico foucaultiano. A partir de la genealogía del conocimiento escolar junto con un pensar históricamente como forma de problematizar el presente, pensamos en otras formas de escolarización y tratamos de poner en práctica el potencial radical de las prácticas pedagógicas. Tratamos, por principio y en definitiva, de arreglárnosla para resistir. En ese empeño, entre nosotros, seguimos pensando en convertir a Fedicaria en una suerte de “intelectual colectivo”, constituido por profesores y profesoras comprendidos como “intelectuales específicos” para contribuir en sacar a la luz las vergüenzas de la feliz escolarización de la escuela capitalista. ¿Qué opinión te merecen plataformas de pensamiento antihegemónico como la nuestra en su empeño por generar debates en la esfera pública y formas de resistencia anticapitalista? ¿Qué funciones crees más relevantes?

R.- En un momento como el que estamos viviendo, de deterioro del derecho a la educación pública debido a la implementación de las políticas neoliberales en este terreno, la existencia de estas plataformas me parece imprescindible. Constituyen un agente fundamental de la sociedad civil a la hora de fabricar, precisamente, esos mapas del campo de batalla que tanto se necesitan. Creo que también contribuyen a revigorizar el movimiento de defensa de la educación pública, pues recuerdan que no se trata sin más de conservar ciertas conquistas colectivas que se consideran irrenunciables, sino de renovar el modo de pensarlas: ¿qué es lo que hace tan frágil al sistema de derechos sociales conquistados?; ¿por qué son tan vulnerables al vendaval neoliberal? Otra función importante que pueden desempeñar estos intelectuales colectivos, al suscitar herramientas de análisis crítico, consiste en mostrar el carácter transversal de las luchas que se están llevando a cabo para defender lo que Bourdieu llamaba “la mano izquierda” del Estado. Es decir, tienen el cometido de mostrar que la lógica operativa en el ámbito de la educación es paralela a la que funciona en los sistemas de asistencia social o de atención sanitaria, por ejemplo. Por último, el carácter colectivo y desjerarquizado

de federaciones como Fedicaria me parece cumplir cierta función ejemplarizante en el plano organizativo. En efecto, esa estructura evita la posibilidad de manipulación, dinámica excluyente y culto a la personalidad inherente a las organizaciones vertebradas a partir de la lógica del liderazgo.

P.- Puede que Foucault no tratara de forma sistemática el problema de la educación, sin embargo, lo que llevó a Foucault a interesarse por la escuela se inscribe en la que fue la preocupación filosófica central de toda su obra, el problema del "sujeto" (Vázquez García, 1991). Dicho muy brevemente el diagnóstico genealógico mostraría los discursos y las prácticas que engrasan la maquinaria escolar para que esta cumpla con sus funciones produciendo formas de sujeto que contribuyen a perfilar las jerarquías sociales. Este rasgo de producción de nuevos sujetos, decías entonces, es lo que da a la educación el carácter inestable, y hace del diagnóstico genealógico no un mero denunciador de las permanencias inadvertidas de un proyecto educativo que pretende ser renovador, como decían de los arquitectos de la LOGSE, más vivamente lo que hace es invitar a una intervención política realmente transformadora en una dirección emancipadora. Hoy, a pocos días de que se promulgue la LOMCE, una ley ciertamente más reaccionaria que la de 1990, ¿qué es lo que habría que ver en esta nueva reforma educativa?

R.- El caso de la LOMCE, aunque en este terreno hablo como un profesor más y no como un experto, creo que ilustra muy bien algo que antes subrayé: asumir la existencia de formas múltiples de racionalidad no implica considerarlas a todas igualmente peligrosas. Más allá de su formato legal, la LOMCE parece apuntar a convertir el sistema educativo –no tanto privatizado como plegado a la lógica de mercado en su funcionamiento- en una máquina productora de "empresarios de sí mismos". Para entronizar plenamente este nuevo régimen de subjetividad, este nuevo modo de "ser persona", hay que desarmar la resistencia ofrecida por la mentalidad *welfarista* y funcional de los

profesionales de la educación pública. Aquí habría que preguntarse hasta qué punto la implementación efectiva de la LOGSE –con su frágil compromiso con los valores cívico-republicanos, con su énfasis, por ejemplo, en la enseñanza personalizada o con cierto debilitamiento de los prestigios y de la autoridad reconocida a los docentes en tanto servidores públicos- no ha ido preparando el terreno para este nuevo salto "revolucionario" que nos conduce a una mezcla de nacionalcatolicismo y de genuflexión.

Cádiz-Sevilla, mayo de 2013

REFERENCIAS

- GALVÁN, V. (2010). *De vagos y maleantes. Michael Foucault en España*. Barcelona: Virus Editorial. Disponible en: <<http://www.viruseditorial.net/pdf/De%2520vagos%2520y%2520maleantes.pdf>>.
- MORENO PESTAÑA, J. L. (2011). *Foucault y la política*. Madrid: Tierradenadie.
- ROSE, N. (2007). *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Oxford: Princeton University Press.
- VÁZQUEZ GARCÍA, F. (1991). Aportaciones recientes a una genealogía del discurso educativo. *Tavira. Revista de la Escuela Universitaria del Profesorado de EGB "Josefina Pascual"*, 8, 59-68.
- VÁZQUEZ GARCÍA, F. (1995). *Foucault. La historia como crítica de la razón*. Barcelona: Montesinos.
- VÁZQUEZ GARCÍA, F. (2005). *Tras la Autoestima. Variaciones sobre el Yo expresivo en la Modernidad tardía*. San Sebastián: Gakoa.
- VÁZQUEZ GARCÍA, F. (2009) *La invención del racismo. El nacimiento de la biopolítica en España (1600-1940)*. Madrid: Akal.
- VÁZQUEZ GARCÍA, F. (2009). *La filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*. Madrid: Abada.
- WEIZMAN, E. (2012). *A través de los muros. Cómo el ejército israelí se apropió de la Teoría Crítica postmoderna y reinventó la guerra urbana*. Madrid: Errata naturae.