



ENTREVISTA A FRANCISCO VÁZQUEZ GARCÍA. SANTIAGO DE CHILE, OCTUBRE DE 2014.

Dr. Daniel Toscano López¹
Universidad Diego Portales, Chile

P. Profesor Francisco Vázquez García, bienvenido a Chile, y muchas gracias por esta entrevista. Sin duda alguna, usted es un pensador e investigador, si me permite la expresión, una persona que “hace filosofía” a partir de herramientas conceptuales y metodológicas específicas, que son de su propia cosecha. Usted es conocido, entre otros trabajos, por aplicar la “caja de herramientas” foucaultiana en el estudio de la biopolítica y por investigar desde una perspectiva genealógica la historia de la sexualidad en España. Del mismo modo ha abierto una veta de investigación en lo que se ha dado en llamar “sociología de la filosofía”, en donde una de sus fuentes de inspiración es Pierre Bourdieu. Quiero que nos hable de su propio periplo intelectual. ¿Hay etapas, giros, rupturas o ha seguido una trayectoria de temas, problemas y una metodología más o menos homogénea?

R. No, la metodología y los asuntos de los que me he venido ocupando, desde hace unos treinta años, no han sido siempre los mismos. Yo estudié la licenciatura de filosofía, en Sevilla, pero siempre tuve una gran pasión por la historia. Por eso me fascinó inicialmente la lectura de los textos de Michel Foucault sobre la historia de la locura, de la cárcel, de la sexualidad. ¿Cómo conseguía Foucault ese efecto de distanciamiento que te llevaba a contemplar el pasado como si fuese un paisaje exótico? El intento de resolver ese misterio hizo que me interesara mucho por la teoría de la historia. Leí a Canguilhem, el maestro de Foucault, buscando las raíces de ese modo de escribir la historia (mi tesina fue sobre Canguilhem), luego devoré literalmente, durante años, las obra maestras de los historiadores de la escuela de Annales (Febvre, Bloch, Braudel, Le Roi Ladurie, Duby, Le Goff, Delumeau, Mandrou, etc). Mi tesis doctoral trataba de comparar la historia de las ciencias de Canguilhem y Bachelard, la historia social de los *Annales* y la arqueogenealogía de Foucault. Para ello recurría a un método muy estructuralista e internalista, centrado en los textos y en el análisis de las arquitecturas conceptuales. Este interés por la teoría y la epistemología de las ciencias históricas me duró muchos años. De ahí salieron los *Estudios de teoría y metodología de la historia. De la escuela histórica alemana al grupo de los Annales* (Universidad de Cádiz, 1987: Servicio de Publicaciones) y *Foucault y los historiadores* (Universidad de Cádiz, 1988: Servicio de Publicaciones).

¹ Profesor de la Escuela de Ciencia Política. E-mail: daniel.toscano@mail.udp.cldgtoscano@uc.cl

Luego, ya a finales de los ochenta, vino la tentativa para aplicar el método arqueogenealógico (pienso que la genealogía no reemplaza sino que complementa a la arqueología) a la experiencia cultural e institucional de la sexualidad en España. Primero, junto al historiador Andrés Moreno Mengíbar, nos ocupamos de las políticas relacionadas con la prostitución, tomando como observatorio a pequeña escala el caso de Sevilla desde el final de la Edad Media (más tarde estudiamos también el caso andaluz en su conjunto). Se trataba de estudiar, el modo en que formas de saber y tecnologías de poder contribuían a producir la subjetividad de la prostituta, según perfiles cambiantes. Se trataba de ensayar lo que daba de sí la arqueogenealogía a escala micro pero abarcando un amplio lapso temporal. Luego, por sugerencia del filósofo español Félix Duque, nos embarcamos Andrés y yo en un ambicioso proyecto para recomponer la genealogía de la moral sexual en España. Fue un trabajo arduo que me puso en contacto con los historiadores de las ciencias del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, algunos hispanistas franceses y especialmente las enseñanzas de Jean Louis Flandrin, el gran maestro de la historia de la sexualidad dentro del grupo de *Annales*. Esto fue gracias a una beca de movilidad que me permitió trabajar en el Centre de Recherches Historiques (EHESS). El resultado fue *Sexo y razón. Una genealogía de la moral sexual en España (siglos XVI-XX)*, Madrid 1997: Akal. Ese libro que hicimos Andrés y yo tuvo una buena acogida entre historiadores e hispanistas, aunque hoy lo veo demasiado ortodoxamente foucaultiano.

Los trabajos que he seguido realizando sobre historia de la sexualidad, ahora en compañía de Richard Cleminson, intentan corregir esos excesos, cuestionando las rigideces del guión foucaultiano, dando más cancha a la creatividad y agencia de los actores sociales y marcando las diferencias entre los dispositivos y racionalidades oficiales, por un lado; y las estrategias efectivas de la gente, por otro. También insistimos más en lo que hoy se denomina la “interseccionalidad”; o sea, la relación de la sexualidad con las identidades de clase, etnia, género y nación. Esto sucede en los libros que hemos publicado sobre la homosexualidad en España (2007) y acerca de la construcción histórica de la intersexualidad en el mundo ibérico (2009 y 2013). El procedimiento arqueogenealógico vuelve a aparecer en *La invención del racismo. Nacimiento de la biopolítica en España* (Madrid, 2009: Akal), en este caso muy marcado por los estudios anglófonos sobre gubernamentalidad realizados por investigadores como Nikolas Rose y Mitchel Dean. Tuve ocasión de estudiar a fondo a estos autores y de exponer sus planteamientos en un libro de carácter más teórico y conceptual, donde trataba de especificar la figura antropológica del “sujeto autoexpresivo”, típica de los tiempos postmodernos. Se trata de *Tras la autoestima* (Madrid, 2005: Tercera Prensa).

El método arqueogenealógico presentaba un problema: centraba su atención en los productos culturales (saberes, instituciones, tecnologías), pero parecía olvidar



a los productores. Esta necesidad de atender al espacio de los productores y consumidores, más allá de los productos, me condujo hacia la sociología de Pierre Bourdieu, cuyo cultivo desembocó en un librito de introducción a su obra (2002). Luego, desde la Universidad de Cádiz y junto a mi colega José Luis Moreno Pestaña, pusimos en marcha un equipo de investigación para explorar desde la sociología de Bourdieu, la historia contemporánea del campo filosófico español. Esta sociología de la filosofía se enriqueció después con las aportaciones metodológicas de Randall Collins y de Martin Kusch, sin olvidar el “método de las generaciones” impulsado por Ortega y Gasset, verdadero pionero de este enfoque sociofilosófico. Este es el método utilizado en *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)* (Madrid, 2009: Abada Eds.), donde se explora el universo filosófico español desde una perspectiva “macro”, muy inspirada en la técnica de Bourdieu y de sus discípulos.

En un libro que está a punto de salir, titulado *Hijos de Dionisos*, estudio la sociogénesis de un conjunto reducido de filósofos; los denominados “neonietzscheanos” españoles, un grupo intelectual que floreció entre los años setenta y ochenta. En este caso utilizo una variante a escala “micro”, más etnográfica, más inspirada en Collins y en Kusch. En fecha aún más reciente, he ultimado un artículo, junto a un colega sociólogo, Ildelfonso Marqués, donde recurrimos a una técnica cuantitativa, el análisis de correspondencias múltiples, para estudiar lo que en *Herederos y pretendientes* (Madrid, 2009: Abada Eds.) abordé con procedimientos cualitativos. Con esto quiero decir que lo principal no es tanto el método, y mucho menos aferrarse a un método de forma fetichista; lo relevante es que se ajuste bien al cuestionario que uno elabora. En las ciencias históricas, como señaló Passeron, el eclecticismo metodológico es una virtud.

P. Qué es la “sociología de la filosofía” Qué antecedentes teóricos tiene y cuáles son los rendimientos que puede brindar tal tipo de investigación

R. La sociología de la filosofía es una disciplina que pretende afrontar el estudio de la filosofía como un fenómeno social complejo, donde la vertiente cognitiva (los textos, los filosofemas) sólo constituye una de sus dimensiones. El análisis sociofilosófico pretende también comprender los aspectos institucionales, afectivos, políticos y estéticos de esta experiencia. Para ello pone en relación el campo filosófico con otros universos sociales coetáneos (educativo, político, editorial, religioso, etc). Un antecedente claro de este tipo de análisis lo representa el método de las generaciones bosquejado por Ortega y Gasset. Este cuestionaba la típica aproximación escolástica a los textos filosóficos, esto es, la tendencia a abstraer los textos filosóficos de su contexto histórico de posibilidad, haciéndolos funcionar de modo doctrinario, como un sistema ucrónico de respuestas ante cualquier problema dado. En este sentido se puede hacer escolástica de cualquier

autor, ya sea Hegel, Habermas o Deleuze. Entre los desarrollos más recientes de la sociología de la filosofía, cabe citar cuatro orientaciones: la sociología francesa del campo filosófico, desarrollada por Bourdieu y su escuela (Boschetti, Pinto, Fabiani, Soulié, Maiger), la norteamericana, centrada en las cadenas de interacción ritual (Randall Collins), la británica, muy inspirada en la sociología de la ciencia (Kustch, Chimisso) y la alemana, la sociología de las constelaciones filosóficas (impulsada por Dieter Heinrich y sus discípulos).

Este enfoque sociofilosófico contribuye a integrar la historia de la filosofía en la historia social. Su aproximación permite comprender, más allá de un enfoque puramente intelectualista, todas las dimensiones de la experiencia filosófica. De este modo, su proceder, no sólo evita el reduccionismo sociológico sino que hace posible un análisis mucho más exhaustivo y complejo de los conceptos de un autor, siguiendo, a escala microhistórica su génesis, y enriqueciendo el examen de los textos con el análisis de otro tipo de documentos (entrevistas, fuentes de archivo, observación etnográfica).

P. Sabemos que viene a Chile, entre otras cosas, a dictar dos conferencias: “Biopolítica y vitalismo en Canguilhem y Foucault”, impartida en el campus San Joaquín de la Pontificia Universidad Católica de Chile (Instituto de Filosofía) y “Biopolítica: una introducción histórica”, dictada en el Hospital Clínico de la Pontificia Universidad Católica de Chile. ¿Cuáles son las tesis planteadas en cada Conferencia.

R. En la primera conferencia trato de mostrar que en los análisis de Foucault subyace una ontología de carácter vitalista. Esto ya fue señalado por Deleuze en su conocido libro, *Perdido del diagnóstico deleuziano* en un punto capital: ese vitalismo no es el de Nietzsche y la voluntad de poder sino el de Canguilhem y la normatividad vital. Se trata de un vitalismo racionalista. Entiendo que esta lectura permite dar cuenta de ciertas tensiones inherentes a la obra de Foucault (por ejemplo entre el antihumanismo que ve al sujeto como producto exclusivo de prácticas discursivas y extradiscursivas anónimas, y el voluntarismo del último Foucault, que insiste en la condición autoformativa de los sujetos). Por otro lado, esta lectura permite conciliar la analítica foucaultiana con la tradición racionalista e ilustrada que en Francia toma la forma de una historia de las racionalidades (desde Comte a Bachelard y Canguilhem pasando por Brunschvicg, Lévy Bruhl, Meyerson o Koyré). Hago valer así la preeminencia de un “Foucault diurno” sobre el “Foucault nocturno” leído desde Bataille, Heidegger, Nietzsche o Blanchot).

En la segunda conferencia insisto, en primer lugar, en la necesidad de abordar la bioética, no sólo como un ámbito de discusión racional y normativa de carácter abstracto, centrado en los valores y consecuencias morales de decisiones que nos afectan en tanto que seres vivos concernidos por el desarrollo biotecnológico.



Hay que dilucidar el trasfondo histórico y biopolítico, esto es, de desigualdades y relaciones de poder que nos afectan como seres vivos, y que hace posible la existencia misma de la institución (v.g., los comités) y del discurso de la bioética. Pero la biopolítica no es una; se declina en plural, muda históricamente. Se hace así necesaria una revisión de las distintas formas históricas adoptadas por la biopolítica, a fin de dilucidar en qué configuración se hizo posible algo así como la bioética. Sólo tomando conciencia de ese trasfondo pueden los profesionales de la bioética evitar el dogmatismo y aceptar inermes el *status quo* de unos actores que deben decidir contando con recursos materiales e intelectuales totalmente desiguales. Sólo así podrán ganar la reflexividad crítica que les permita actuar, a la vez, en el registro ético y en la intervención política.

P. Hay un territorio de investigación que todavía está por explorar sobretodo en América latina. Se trata de la relación entre biopolítica y bioética. ¿Cuál es su enfoque acerca de tal relación?

R. Creo que esto se contesta al resumir el contenido de mi segunda conferencia. Sólo voy a añadir que, no por casualidad, es en América Latina dondemás se reclama la necesidad de unir bioética y biopolítica (esto lo han señalado por ejemplo profesores colombianos como Maldonado y chilenos como León Correa o Kottow). Nikolas Rose habla de la “etopolítica” como un modo característico de la gubernamentalidad liberal avanzada: se gobiernan las conductas haciendo a las personas responsables de conducir sus propias vidas; ya no es el Estado o los expertos los que deciden, sino los individuos, contratando para ello, en el mercado, los servicios necesarios, ya sean servicios de test genético o asesoramiento de un bioeticista. Es decir, hoy se gobierna apoyándose en el ethos de los individuos, en sus creencias, convicciones, costumbres. La ética, y portanto la bioética, no es ajena a la biopolítica, sino que puede verse como uno de sus dispositivos. Acerca del concepto “Biopolítica”, desde una visión academicista de la filosofía y, ciertamente, dogmática se ve todavía a la biopolítica como problema no filosófico. Es curioso, porque esta visión termina realizando una operación “biopolítica” de exclusión de la biopolítica desde el discurso filosófico tradicional imperante. A partir de las denominadas “estrategias de purificación y de hibridación” que usted toma del pensador Martin Kusch, ¿Cuál es su lectura entre el vínculo filosofía-biopolítica?

El filósofo, como decía Sacristán, no puede ser un individuo que hable del ser sin conocer ningún ente. Adentrarse en el debate intelectual sobre biopolítica exige combinar la investigación empírica con la reflexión teórica, es decir, familiarizarse con instrumentos como la exploración de archivos, la entrevista o la observación etnográfica, por no hablar de los necesarios conocimientos biológicos, en muchos casos. Esto obliga a confeccionarse un currículo doble. En eso consiste la

estrategia de hibridación. ¿Están los filósofos académicos dispuestos a este proceso de aprendizaje o piensan atrincherarse en su conocimiento exclusivo de los grandes textos de la tradición? Creo que el gesto de rechazar la biopolítica considerándola como problema no filosófico es una estrategia de defensa institucional, de fijación de “fronteras”, más que un argumento filosófico. Canguilhem escribió que la filosofía es un tipo de reflexión para la que toda buena materia debe ser extraña. Weber, Foucault y Arendt hacían filosofía con materiales históricos; Durkheim, Lévy-Strauss y Bourdieu con materiales etnográficos y sociológicos; Marx con materiales históricos y derivados de la economía política y el propio Canguilhem con la medicina y la biología. Creo que afrontar filosóficamente la cuestión de la biopolítica exige, al menos en cierta medida, una conversión o hibridación de este mismo género; no se resuelve leyendo a los clásicos.