

ENSAYOS

REFLEXIONES SOBRE LA HISTORIA Y
LA TEORÍA DE LA CIENCIA*

Patrick Tort

Institut Charles Darwin International**

La expresión «historia de las ideas», cómodamente utilizada para designar algo así como una disciplina que se mantendría en los dudosos confines de la historia, de las letras y de la filosofía —ya que verdaderamente no adquiere fisonomía, en la secuencia de las materias enseñadas, sino primero a través de la historia de la literatura, después a través de la filosofía (a la que se conectarán, en una secuencia «superior», la estética, la epistemología y la historia de las ciencias)—, no evoca directamente ningún objeto asignable, ninguna realidad disciplinar, ni *a fortiori* ninguna metodología propia. Se observará que en el sistema de nuestro aprendizaje escolar, la literatura, como el arte en general, enseña su propia historia. La filosofía también. La ciencia no. El conocimiento teórico e histórico de la ciencia y de sus comportamientos intelectuales no sobreviene más que a título de una especialización ulterior y exterior, alcanzada eventualmente a través de una ramificación de la filosofía. Se aprende la literatura *con* Balzac, Stendhal o Flaubert. La filosofía *con* Platón, Descartes o Kant. No se aprende la biología con Darwin. La enseñanza de la ciencia no compromete ninguna reflexividad. No se encarga de permitir a la ciencia entender cómo ocurre. Es, de principio a fin, en el sentido comtiano, una enseñanza *dogmática*, precisamente porque economiza la historia. Cada uno puede medir las consecuencias sobre lo que se denomina «cultura», que sin embargo quiere ser siempre contemplación de la historia creadora de obras y maduradora de sentido. La ciencia estará pura y simplemente excluida, lo que aleja su comprensión *cultural* de la mayoría —incluso muy a menudo de los propios científicos—, y que paradójicamente alimenta el «cientificismo»,

* Traducción del francés por Chomin Cunchillos.

** Patrick Tort, epistemólogo, lingüista, e historiador de las ciencias, es el autor de una treintena de obras, entre las que cabe citar: *Darwinisme et société*, París, PUF, 1992; *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, París, PUF, 1996, 3 vols.; *Darwin et le darwinisme*, París, PUF, 1997; *Pour Darwin*, París, PUF, 1997; *L'ordre et les monstres. Le débat sur l'origine des déviations anatomiques au XVIIIe siècle*, París, Syllepse, 1998 (reimp.). Ha fundado y dirige el Institut Charles Darwin International (BP 70, 93230 Romainville, Francia).

que como toda idolatría oculta la historia o la reescribe en forma de mito. La «cultura científica», al no ser sostenida por la ciencia en el ejercicio de su aprendizaje, se transforma así en asunto de la ideología, en apuesta de batallas de influencia y de manipulaciones de masa, en tarea de periodistas o de mitógrafos profesionales a cargo de la gestión de los conflictos aparentes, de la elaboración de vagos consensos, del mantenimiento de los paradigmas vulgares y de la regulación de las ideas comunes.

Hoy, una «idea común» es que el darwinismo está «superado». Sabemos que eso no sólo es falso, sino contrario a las investigaciones más recientes de la biología de la evolución. Pero esta convicción corriente, adquirida por impregnación difusa, y alimentada por la reciente deriva de publicaciones como *La Recherche*, proviene de un efecto de desconocimiento que no ha nacido espontáneamente en el público, sino que resulta de la generación compleja de un mito antidarwiniano del que he hecho la historia —y hacer la historia de un mito tiende, a condición de una explicación extensa, a disipar sus efectos de creencia—, un mito que profundiza tácticamente el foso entre los verdaderos técnicos del conocimiento científico y el conocimiento común. Pero ¿qué retendrá de todo ésto la historia de las «ideas» contemporáneas? ¿La «idea» profunda de la confirmación del darwinismo (que es justa desde el punto de vista de la comunidad científica), o bien aquella, superficial, llevada por un rumor y —en cuanto a su «visibilidad» en el público— sin embargo casi dominante, de la caducidad del modelo darwiniano —es decir el mito—? Sin ninguna base teórica seria (sobre todo del lado de una sociología del conocimiento y de las formas actuales de su difusión), la «historia de las ideas» empírica muy a menudo no será sino el reflejo más o menos diferido de los efectos más visibles de los mismos conjuntos de fuerzas que han determinado el dominio momentáneo de tales o cuales convicciones «vulgares».

Una consecuencia de la situación que he descrito es que la historia de las ciencias deviene de más en más el pasatiempo de científicos en ruptura con la investigación y por este hecho, precisamente, a la búsqueda de *su propia cultura* y del *sentido* de su actividad pasada, que hubiera debido, *idealmente*, aprovechar *en su propio ejercicio* este aporte que sobreviene así tardíamente, y demasiado a menudo sin método o sometido acriticamente a los mitos dominantes. Hoy, incluso un Rémy Chauvin, a quien hace poco quizás nadie hubiera deseado discutir el talento que pudo desarrollar durante el tiempo que limitó razonablemente el empleo de sus facultades a estudiar las de los himenópteros, puede reivindicar delante de un público no instruido la calidad de historiador de las ideas científicas y —¿por qué no?— de teórico de la ciencia. Señalemos de pasada que el anti-historicismo de un Karl Popper, que tengo por uno de los pensadores más funestos de la modernidad, puede encontrar argumentos en el seno de esta enorme mistificación, y, de ahí, tema para condenar en bloque la comprensión histórica, lo que puede desviar de forma duradera del sentimiento, sin embargo precioso, de la utilidad de su dominio.

Más allá de esta inconsistencia general, la noción necesariamente confusa de «historia de las ideas» evoca de un modo clásicamente «idealista» la independencia de una esfera de las «ideas» (y nos esperaríamos aquí la referencia inevitable a un «resabio de platonismo», cuando convendría más bien, para la eficacia presente, burlarse de la gran ineptitud del «tercer mundo» de los conceptos, que es uno de los recursos de que se sirve la charlatanería popperiana para desembarazarse de la historia). Pero no existe ninguna «historia de las ideas» dissociable de la historia de las *acciones*. Las ideas son los *gestos* de la inteligencia, y esta gestualidad actúa sobre el mundo (que naturalmente actúa sobre ella) a través de discursos y de estrategias: la historia es ese medio fluyente de los estados del mundo, tejido de ideas y de acciones, que selecciona vuelta a vuelta gestualidades dominantes, que se marcan y *actúan* en el seno de formas discursivas que son siempre más que puros «reflejos». Mi libro *La Raison classificatoire*¹, ilustra este tema.

¹ P. Tort, *La Raison classificatoire*, París, Aubier, 1989.

En cuanto a la expresión de «filosofía de las ciencias», su mantenimiento totalmente anacrónico proviene de la imposibilidad de pensar la cientificidad de un discurso que tomara por objeto la propia ciencia. Hablar de «filosofía» elude el problema abriendo un espacio de contornos indefinidos donde se puede hablar de la ciencia como de cualquier otro objeto, y sin metodología específica. En Francia, Canguilhem, autor de estudios por otra parte a menudo remarcables, ha quedado prisionero de la aporía de una epistemología juzgada inadecuada para compartir el estatus —que él imaginaba más o menos explícitamente como un estatus de *exactitud*— de su objeto. En 1983 he defendido una posición absolutamente inversa ². La epistemología *debe* apostar por ser una ciencia, pues ¿para qué serviría, llevado sobre la ciencia, un discurso menos «exacto» que ella, si la «exactitud» es el valor que defiende? Hablar de «filosofía de las ciencias» es rebajar la epistemología al estatus de la conversación. Este estatus «decorativo» (por tanto accesorio, marginal, no necesariamente riguroso, pero sobre todo *no específico*) al que se tiende a limitar la epistemología no es, de hecho, sino el comportamiento de evitación característico de un dispositivo de fuerzas (es decir de un poder) que desea que la teoría de la ciencia se mantenga *apartada* de su producción. La tecnología sirve para enseñar las técnicas. La epistemología no sirve para enseñar la ciencia.

Definir como lo hace Canguilhem la historia de las ciencias como el «laboratorio de la epistemología» es intuitivamente agradable, eventualmente fecundo, pero práctica y teóricamente inexacto. No se puede distinguir fundamentalmente la epistemología de la historia de las ciencias como se distingue un producto del proceso de su producción. Simplemente porque el conocimiento de un producto *en tanto que tal* implica el del proceso de su producción. En la lógica de la fórmula canguilhemiana, la historia de la ciencia sería entonces la disciplina descriptiva a través de la que aprenderíamos a conocer —observaríamos— los procesos de producción de verdad en el advenimiento de los discursos científicos (es decir, en términos canguilhemianos, en la sustitución por una ciencia de una «ideología científica»), para no guardar más que la quintaesencia en el elemento de un saber sustraído a la contingencia histórica (la epistemología, que sería de alguna manera la ciencia de los universales intemporales que trabajan en toda gestión de producción de conocimientos positivos). Pero no se trata ya (y el propio Canguilhem sin duda no ha caído en la trampa de su fórmula) de oponer llanamente reconstitución histórica y búsqueda de las estructuras. Sí, existen «universales», «estructuras elementales», «gestos iniciales» de la gestión de conocimiento, matrices de comportamientos gnoseológicos. Pero no son identificables más que en situación, es decir *en la historia*, es decir como *actualizaciones dependientes* de un conjunto de fuerzas. El *análisis de los complejos discursivos*, que ha sido inventado (puede ser útil recordarlo) antes de que la complejidad estuviese de moda, estudia en la historia pasada y presente esas *actualizaciones dependientes*.

La Raison classificatoire comienza con un capítulo titulado «De la doble raíz del principio de clasificación», cuyo propósito es identificar la relación (ya compleja) entre los dos gestos nucleares de la actividad de pensamiento más elemental: se trata de la inclusión recíproca del esquema *metonímico* y del esquema *metafórico*, que no se actualiza en la historia más que bajo la *dominancia alternada* de uno u otro esquema. Ejemplo: a un esquema de clasificación de los seres vivos fundado sobre la similitud (esquema «metafórico») le sucede el proyecto darwiniano de una clasificación fundada sobre el parentesco (esquema «metonímico»). Pero en el universo vivo el parecido induce el apareamiento («lo que se parece se une», ley del reconocimiento específico precopulatorio), es decir una contigüidad metonímica, que produce a continuación semejanza (la de la «descendencia»), que a su vez, a escala genealógica, es un índice de parentesco. Otro ejemplo clásico: el afásico que dice «cuchillo» en lugar de «tenedor» no «pierde» la relación de similaridad (metáfora) en provecho de la de contigüidad (metonimia), contrariamente a lo que esquematiza Jakobson, pues cuchillo y tenedor *se parecen* en tanto, precisamente, que elementos del cubierto, y son *indiscerni-*

² P. Tort, *La Pensée hiérarchique et l'évolution*, París, Aubier, 1983.

bles para la relación «para comer». En toda relación clasificatoria, ninguno de los dos esquemas se puede perder, por la razón fundamental de que cada uno, a título de relevo funcional, es constitutivo del otro. Sobre el eje del tiempo histórico, esto produce no una pérdida, sino un juego «oscilatorio» de dominancias alternadas. Mientras que la marcha ordinaria del estructuralismo era tratar como polaridades exteriores y opuestas uno y otro de los esquemas de la metáfora y de la metonimia (siguiendo en esto, sobre todo, lo que se explicita en Jakobson), supero esta oposición estereotipada mostrando que cada actualización de un esquema contiene el trabajo de *subversión* del esquema asociado que prepara su próxima dominancia, que sin embargo no se expresará más que cuando será requerida o favorecida por un estado particular de las fuerzas históricas. En lugar, pues, de las oposiciones estereotipadas del estructuralismo, tenemos una «estructura elemental» dinámica, matriz de transformaciones. Pero conviene, aquí, remitir a este primer capítulo de *La Raison classificatoire* y a las aplicaciones históricas que le siguen.

Tratándose de clasificación, hablaré aquí, claro, de su alcance antropológico. Ninguna antropología podría eximirse de reflexionar sobre las modalidades según las cuales las poblaciones humanas ordenan por referencia a ellas y entre ellos los objetos del mundo. Recíprocamente, ninguna epistemología del acto clasificatorio podría legítimamente excusarse de no considerar este acto a través de sus realizaciones comparadas en el seno de la especie humana, así como en su psicogénesis elemental (la expresión más simple del gesto clasificatorio en la humanidad —digamos: la nominación, tomada en sus orígenes— que es por necesidad el reflejo más próximo del funcionamiento de los universales de la especie). Si escogemos, pues, nombrar «epistemología» al trabajo que sugiero, entonces, sí, esta epistemología es una *porción de la antropología*, exactamente igual que la lingüística o la psicología genética. Pero esta cuestión parece que debe ser rápidamente regulada por la evidencia según la cual toda ciencia «humana» es por definición una rama de la antropología. La tecnología es a muy justo título estudiada por los antropólogos. No veo por qué no sería igual para la epistemología.

Desde mi punto de vista en efecto, lo que a veces denominamos epistemología «deshumanizada» responde a una confusión muy extendida entre el proyecto de objetividad descriptiva en las ciencias «humanas» y las *formalizaciones* (matemáticas, lógicas, sistémicas...) que han conocido efectivamente un éxito masivo y poco analizado en el curso del último cuarto de siglo. Se podría decir con la misma exactitud que esta «deshumanización» es la consecuencia directa de un «funcionalismo» heredero del organicismo sociológico más antiguo depurado por su paso a través de la cibernética, y en substancia no muy diferente del «estructuralismo» en que, tanto en uno como en otro, los «sujetos» desaparecen y las «estructuras» son equivalentes, ya que cada una asegura una «funcionalidad» propia, idiosincrásica, y de las que el estudio está aislado de la toma en cuenta de los procesos de formación, de instalación y de evolución, es decir igualmente de la *historia* como teatro de las confrontaciones interculturales y del despliegue sensiblemente diferenciado de sus consecuencias para las sociedades concernidas. Esta epistemología «deshumanizada» se opondrá así a una epistemología ciencia «humana» que incluiría interpretándola la acción transformadora de la historia y del progreso socio-cultural y gnoseológico —una epistemología «superhumanizada» a veces en su propensión a predecir el sentido de la evolución humana. Pero, como sabemos, el estructuralismo (que es un «funcionalismo» tanto como un «sistemismo», emparejado con el famoso «antihumanismo teórico») es el que engendra el *relativismo* en antropología— que es al mismo tiempo el efecto de una elección muy determinada de relación con el objeto y la reacción ética («humanista») contra la normatividad jerárquica de la ideología anterior del progreso histórico de las sociedades humanas.

Todo esto se refiere a la gran oscilación de las modas teóricas entre procesos y sistema. Diré aún, despejando por un instante los matices: entre estudio diacrónico y estudio sincrónico, entre estudio de la historia y estudio de las estructuras. Ahí aún, se trata de dos polaridades aparentemente exteriores la una a la otra, mientras que son en realidad interferentes, y constitutivas la una

de la otra. Lo que su sucesión muestra, es el afloramiento momentáneo de la una en relación a la otra, que no deja sin embargo de constituirla, ni de subvertirla preparando su propio afloramiento. La historia de los «sistemas de pensamiento» más fácilmente registrable, en términos de «corrientes», es la que apoya sus periodizaciones sobre esta alternancia. Jakobson había imaginado una proyección del esquema metáfora/metonimia sobre la historia de la producción estética. La intuición era fecunda, pero Jakobson, prisionero de alguna manera de la exterioridad aparente de los dos esquemas (que pensaba haber deducido de sus estudios sobre la afasia), no identificó su mutua inclusión. Tomemos un ejemplo simple. La edad denominada «clásica» está dominada por una teoría fijista de la naturaleza y de lo vivo : las especies, creadas por Dios de una manera independiente, están clasificadas como entidades aproximadas por *semejanzas*, que se expresan en la teoría de la escala gradual de los seres, y por *diferencias* sin embargo irreductibles que perpetúan la reproducción a lo idéntico de lo que desde los orígenes está diferenciado, y así, pues, la propia *distinción* específica. Es el reino de la similaridad. Lo parecido engendra esencialmente lo parecido, de lo que es portador, ya que la teoría preformacionista de la generación reposa en el postulado de la identidad de conformación del ascendiente y del germen que va, llegado el momento, a llevar a maduración por simple crecimiento dimensional, para engendrar un nuevo ser que será, él mismo, portador del parecido parental, y así de todo lo que, específicamente, le distingue de lo que no pertenece al grupo. El esquema del parecido —el esquema metafórico de la transferencia del mismo— implica, ni que decir tiene, el de la diferencia (aquello de lo que se distingue el mismo) y de su existencia exterior, igualmente fija y constante.

En el siglo XIX (para tomar una partición muy vaga), la teoría de la naturaleza y de lo vivo se vuelca en el cambio. Lamarck eleva el transformismo a cuerpo de doctrina, Goethe aplaude las audacias académicas de Geoffroy Saint-Hilaire, Darwin propone la teoría de la descendencia modificada por medio de la selección natural. Anuncia el devenir genealógico de las clasificaciones naturales. La teoría de la escala de los seres está también investida de un sentido evolutivo: si las clases de seres próximos se parecen, es que se han engendrado históricamente. La semejanza, en lugar de ser la garantía del mantenimiento de una identidad transgeneracional e interespecífica perenne, se transforma en el *índice de un parentesco filogenético de las propias especies*. La diferencia se integra en el *proceso* de la variación transmitida. El esquema de parentesco desborda la frontera del grupo específico. Por lo mismo que un niño se parece a su padre con ligeras diferencias, una especie puede parecerse a otra especie pariente con ligeras diferencias. Tanto más semejanza hay, tanto más hay de parentesco. Los teóricos apenas se han interrogado sobre el verdadero mecanismo mental que gobierna el paso entre una racionalidad fijista (antihistórica) y una racionalidad transformista (histórica). En la primera, la reproducción considerada como reproduciendo esencialmente lo idéntico, mantiene en el exterior de sí lo diferente (lo *de otro modo* idéntico) *ab origine*. En la segunda, la reproducción, produciendo *lo diferente en el propio elemento de la semejanza*, induce la *posibilidad de haber sido producido por él*. En el caso de una especie, es la posibilidad de haber sido producida por una especie diferente, y anterior. La *identidad* privilegiada en el seno de la semejanza sirve para *descartar al otro y a la historia*. La *diferencia* privilegiada en el seno de la semejanza no sólo sirve para reconocerlos, sino para reconocerse como *producto del otro y de la historia*.

Para terminar con este argumento, volveré sobre una cuestión que me es familiar, a falta de haberlo sido para los que alimentaron en Francia la moda del «estructuralismo». Los teóricos que habitualmente consideramos cómo los inspiradores de esta vuelta al «sincronismo» no sólo no han llamado nunca a romper con el análisis histórico, sino que incluso expresamente han recomendado *lo contrario*. Saussure insiste en el *Cours de linguistique générale* en la necesaria complementariedad del estudio *según los dos ejes* (sincronía y diacronía) de los objetos que pertenecen a las «ciencias que trabajan sobre valores». Propp señala, en una nota de su *Morphologie du conte*, el trabajo «interesante» como siendo, en el horizonte del estudio de las estructuras, el de la *historia*, momento de la interpretación. Jakobson finalmente sueña una interpretación de la alternancia de las grandes

corrientes estéticas con la ayuda de una proyección sobre las secuencias histórico-discursivas del esquema bipolar metáfora/metonimia. Pero estos enunciados, que son de una importancia epistemológica primordial, no atrajeron en la época la atención de nadie (yo lo he subrayado sin embargo desde 1979), pues los propios teóricos de las ciencias humanas estaban inmersos en uno de los momentos de la alternancia que habrían debido describir. Participaban del movimiento oscilatorio que conducía desde el historicismo de la lingüística comparativa y de la antropología evolucionista, por radicalización contraria (cambio de dominancia con efecto de novedad), hacia el estudio de las estructuras en sincronía. Haciendo ésto, seguían un vasto movimiento ideológico que radicalizaba en un modo oposicional una relación de complementariedad entre dos gestos intelectuales indisociables, pero alternos en la manifestación de su dominancia. La historia del espíritu humano tomada en sus manifestaciones es la historia de esta alternancia, historia que parece no registrar a título de grandes referencias más que los *momentos más opuestos* de una oscilación. Pero lo que construye el *análisis de los complejos discursivos*, es, a este nivel, *la teoría de las fuerzas y de las operaciones que, en el interior de las estructuras y bajo las constricciones selectivas del presente (del «medio histórico» o del «estado del mundo»), trabajan en su transformación.*

Ciencia e ideología

Si la distinción entre ciencia e ideología sigue siendo la cuestión clave de toda teoría del conocimiento, es porque el juicio que la enuncia condiciona la posibilidad misma de todo pensamiento positivo, habiendo efectuado con anterioridad la comprobación de que estas dos realidades no pueden en rigor definirse más que una en relación a la otra. Como la verdad y el error. Es la existencia del error y la conciencia de sus consecuencias descalificadoras la que confiere a la verdad su valor calificador y, de ahí, su propensión a concluir en el universal. Pero el error no basta para definir la ideología, como la verdad no basta para definir la ciencia. El geocentrismo es un error, el heliocentrismo una verdad. Pero además de ser un error, el geocentrismo, en el momento de su crisis, ha revelado que era también una apuesta productora de discursos y de justificaciones aparentes para un poder que su refutación desestabilizaba. Era de hecho, en este contexto preciso, una *ideología*. La ideología puede definirse así como la instrucción mantenida, a menudo por medio de artefactos argumentativos tomados prestados a la ciencia, de una perspectiva ilusoria del mundo, que condiciona el mantenimiento de una *influencia*. Toda ideología es una *pragmática de la apariencia*. Y cuanto más bascule el valor de la verdad del lado de la ciencia, más tomará la ideología prestadas las formas enunciativas de la ciencia para adornar sus simulacros. Hoy por ejemplo, la resistencia ideológica al darwinismo se argumenta sobre un terreno que ha sido escogido, por lo demás hace mucho tiempo, como el más eminentemente creíble ya que se trata de las matemáticas. La apariencia es científica, el razonamiento riguroso, pero las premisas falsas o arbitrarias. Y lo que ha puesto en evidencia el análisis de los complejos discursivos, es que todos estos errores tácticos, todos estos contratos con la apariencia son repeticiones. El régimen de producción de la ilusión ideológica no es nunca el de la *invención*. Es el de la *reiteración* y de la *revisión*. La objeción matemático-probabilista de los modernos adversarios del darwinismo a la formación de los órganos complejos por el proceso de variaciones al azar/selección fue formulada en 1871 por el católico Saint-George Mivart, que no hacía por lo demás sino radicalizar contra Darwin una objeción que éste se había dirigido a sí mismo, y ésto desde el *Esbozo de El origen de las especies* de 1844. La reiteración de esta objeción, estructurada de forma idéntica entre esa época y la nuestra a pesar de varios relevos intermedios, podría dar lugar a una monografía que ilustraría de una manera elocuente lo que he denominado la *estructura reiterativa de las ideologías paracientíficas*.

Así pues, la ideología no tiene más «historia» que reiterativa, y uno de los problemas de método del análisis de los complejos discursivos es el de teorizar la relación entre la *historicidad* innovado-

ra de las ciencias en devenir y la *transhistoricidad* parasitaria (bajo la forma del «retorno») de las ideologías paracientíficas. Ésto requiere eliminar un cierto número de confusiones. Primero aquella, intelectualmente miserable, pero por este hecho vulgarizada de buen grado, según la cual ciencia e ideología son «consustanciales» y no podrían distinguirse en sus expresiones. Los partidarios de la no distinción son en general los que no tienen más que una relación muy superficial con las disciplinas científicas, y que, por otra parte, satisface la posibilidad, ofrecida a sí por ellos mismos, de continuar manteniendo un discurso ideológico sobre la ciencia prohibiendo que otros los condenen en nombre de la distinción que les molesta y que prefieren en consecuencia declarar inexistente. El corolario de esta posición es la idea (a menudo presentada bajo la forma de una evidencia implícita) según la cual una ideología puede «nacer» de una ciencia. Lo que señala la más burda falta de análisis, pero representa una convicción muy extendida. Ninguna ideología puede, claro está, ni de derecho ni de hecho, «nacer» de una ciencia. El «darwinismo social», ideología de sostén del ultraliberalismo, no «nace» del darwinismo, sino del spencerismo, que ha dado a esta ideología su forma de sistema sintético. Es una verdad que la ideología solicita constantemente a la ciencia que le suministre enunciados, fragmentos de lógica y un repertorio analógico para construir sus simulacros lo más cerca posible de su apariencia. Lo que no significa evidentemente que la ciencia deba ser considerada como «consustancial», ni como «responsable». La biología no podría responder en tanto que tal de lo que la ideología, a lo largo de toda su historia, ha pretendido registrar bajo su autoridad. Como la ciencia no tiene autoridad para refutar lo que no es ella, la invocación de la autoridad científica por la ideología tiene el estatuto de abuso de confianza, y ésto tanto más cuando el esfuerzo de la ideología es, en la medida de lo posible, imitar a la ciencia en su proceder, en sus modos de exposición y en sus enunciados. Es propio, en cambio, de la ciencia no reconocer como suyas las proposiciones de la ideología que buscan constantemente enunciarse en su nombre. Lo que es altamente imprevisible a este respecto, es el sentimiento de la necesidad que experimentarán los científicos por hacerlo. Sería preciso para ésto que fuesen epistemólogos, lo que se ha hecho actualmente imposible por la configuración de los *cursus* didácticos evocados más adelante, y que hubieran aceptado la idea de que el papel inmediato y constante de la competencia epistemológica sea, como siempre lo he deseado, poder hacer la *elección* entre lo que pertenece al *discurso de la ciencia* (del que es posible hacer reconocer la legitimidad actual) y lo que es propio al gran *texto* bruto y fuera de regla del científico, que no es siempre capaz de pensar, simultánea y diferencialmente, como actor de la ciencia y sujeto de la ideología.

La ideología no innova jamás. Lo que parece nuevo en la ideología, es lo que toma prestado a su modelo, que evoluciona. *La gramática de la ideología, es la paráfrasis oportunista de la ciencia*. Uno de los mas viejos *topoi* ideológicos de la historia de la humanidad es la utilización político-social del *organismo* como representación analógica para el «cuerpo social». Desde el Apólogo de Menenius Agrippa de Tito Livio, que introduce el modelo del cuerpo para presentar la ley de la organización de la ciudad (siendo la lección la de una complementariedad, o de una interdependencia *con dominante*), el sofisma organicista, idéntico a sí mismo en su estructura de apólogo y en sus fines, se ha paseado todo a lo largo de la historia, tomando prestado de cada avance de la ciencia biológica lo que estaba de acuerdo con su proyecto de un anclaje periódicamente reactualizado y afirmado de su demostración central, siempre la misma e idénticamente articulada. Después de un organicismo con fundamento simplemente anatómico-fisiológico, hubo un organicismo con base de elementos tisulares, después de células, después de genes. La sociobiología contemporánea, que repite punto por punto la estructura del discurso de Spencer sobre la relación egoísmo/altruísmo, es un organicismo dinámico del gen, con todos los infantilismos reduccionistas que ésto entraña, y sin que substancialmente se extraiga la menor novedad. La sociobiología *repite* el spencerismo, porque este último se volvió, desde su introducción en 1860 en USA bajo la forma del «Programa» del «sistema de filosofía sintética», la ideología norteamericana media, cuyo reino se expresa en el neoliberalismo contemporáneo, y de la que los empujes teóricos reaccionan a los accesos de debili-

dad de un sistema sacudido por sus crisis periódicas. La ideología se repite porque corresponde en cada una de sus reactivaciones visibles a la necesidad de socorrer a un sistema de poder cuya credibilidad, momentánea y visiblemente, desfallece. La ideología sociobiológica es una figura clásica de la intervención masiva de la biología (es decir de la exhibición de un anclaje «profundo» en la naturaleza) a favor de un orden político que se trata de relegitimar por homología. Digo bien por *homología*, pues la gran analogía, muy antigua, del organismo ha sufrido la inflexión inevitable del transformismo: no sólo el orden social es *análogo* al orden de la naturaleza (del organismo o de los organismos reunidos), sino que *procede de él*, lo que implica que sus rasgos constitutivos, a la escala del sujeto como a la escala del grupo, sean heredados, y determinados como tales en su lugar, su conexión, su coherencia y su jerarquía. Un organicismo hereditarista reduccionista fundado en una hegemonía bruta de la selección: tal es hoy la carta de identidad de la sociobiología que se ha divulgado con la repetición significativa de la «nueva síntesis» de Wilson, que claro está no podría disimular su relación con la «síntesis» neodarwiniana, de la que constituye una deriva, y sobre todo con la «síntesis» spenceriana, que puede haber olvidado en tanto que referencia teórica expresa, pero que reactiva totalmente en su discurso. Otro síntoma revelador: igual que en el momento de su formación, la ideología ultraliberal, que está atravesada de parte a parte por un pensamiento spenceriano (del que he mostrado que está en las antípodas éticas del de Darwin), se prende de una forma espectacular al tema nuclear del «darwinismo», la teoría de la *selección/eliminación*. Sobre el fondo de la misma ignorancia, o de la misma ceguera, la sociobiología contemporánea repite el gesto spenceriano de referencia fragmentada a la doctrina selectiva, explotando así el único elemento vulgarizado de la teoría darwiniana, previamente pasado por la criba de una interpretación «filosófica», y canalizado por la tradición reiterativa de las «sociologías biológicas» que se han inscrito en la interminable revisión del organicismo desde los orígenes. La teoría sintética de la evolución, era el reencuentro del gen y de la teoría selectiva, y ésto significaba, si nos atenemos a ello, una novedad en el plano científico. La sociobiología, es el reencuentro de la teoría sintética y de Menenius Agrippa. Es una combinación repetitiva con dominante ideológica.

En efecto, ni Spencer ni sus repetidores sociobiólogos han salido de lo que constituye una de las reglas de funcionamiento de la ideología paracientífica: La reescritura fragmentada —la reducción a un enunciado teórico básico presentado como núcleo de la teoría—, la ignorancia de los desarrollos propios de ese núcleo en el dominio donde se adelanta, y en fin la extensión de ese núcleo (de ese producto de reducción) al tratamiento de problemáticas y de contenidos alejados que representan las verdaderas apuestas del préstamo. Lo que recientemente he resumido como *Primera regla de funcionamiento del trabajo de la ideología*: la extensión del campo de aplicación de una teoría debe primero fundarse sobre la *reducción* de esa teoría a un fragmento o a un momento de la misma, que será arbitrariamente privilegiado en relación a otras componentes susceptibles de indicar lo que serían, según su propia y plena coherencia, sus aplicaciones legítimas³.

Así, la «sociobiología», que se expone contra toda legitimidad bajo los rasgos de un darwinismo integral, reduce el conocimiento de la teoría darwiniana a los únicos grupos de enunciados que ilustran el funcionamiento de base del mecanismo selectivo y sus consecuencias individuales y poblacionales. Lo que se hace al precio de la amputación de la casi totalidad del resto de la obra de Darwin (en general toda la obra menos *El origen de las especies*, del que no han sido generalmente leídos, en el mejor de los casos, más que pasajes), y muy particularmente de su obra antropológica y antropogenética (en primer lugar *El origen del Hombre* de 1871). Lo que se disputa en Darwin a nivel de la teoría de la *civilización* (desarrollo de la racionalidad y *eliminación tendencial de la eliminación* por la selección progresiva de los *instintos sociales* y, a su través, de los sentimientos morales y de las conductas antiselectivas de altruísmo con horizonte universal) es enteramente

³ P. Tort (dir.), *Pour Darwin*, París, PUF, 1997.

ocultado como contrario a lo que exige la extensión ultraliberal de la tesis reducida. Así pues, el primer funcionamiento del trabajo ideológico es *reducir para aplicar*.

El otro funcionamiento es exactamente simétrico: *aplicar* (o más exactamente sobreaplicar) *para reducir*. Los teólogos creacionistas y los partidarios de la trascendencia de los sentimientos morales han producido siempre la ficción que consiste en «empujar al darwinismo a sus últimas consecuencias» (es decir, de hecho, al adherirse al error de sus adversarios sociobiólogos) para mostrar su inadmisibilidad ética: reducción del Hombre al animal, triunfo del egoísmo, eliminación drástica de los débiles. Asistimos aquí a la misma fragmentación, a la misma ignorancia de los textos, a la misma negación de existencia en relación al lugar de la obra donde Darwin habla precisamente del Hombre, de la civilización y de la moral. Esta eliminación es el síntoma evidente de una voluntad (que puede ser consciente o inconsciente, y que da acceso a otra problemática de la cual en otra parte he evocado la importancia⁴) de desconocimiento. Así, el debate contemporáneo entre sociobiólogos y creacionistas (que es un debate «espectáculo» de interés científico nulo, salvo precisamente para el análisis de los complejos discursivos, que estudia las formas y los comportamientos de repetición) *reitera* el antiguo debate entre monistas evolucionistas y teólogos finalistas. Vamos más lejos. La repetición ideológica afecta de una manera infinitamente más precisa a la estructura de las argumentaciones. En *Pour Darwin* explico lo siguiente: se ha dicho por ejemplo que si el darwinismo fuera verdad, los tiempos geológicos serían demasiado cortos para permitir la evolución gradual de las especies (Thomson, Jenkin, Mivart), la conservación de las fases iniciales de las variaciones útiles no podría explicarse selectivamente (Mivart, Denton), el número de casualidades favorables sería demasiado elevado para dar lugar a un órgano complejo (Mivart, Denton, Schützenberger). Cada vez, la sobreaplicación mecánica de un principio «básico» se invoca para reducir la teoría a una inaplicabilidad de hecho. Pero notaremos que esta andadura reposa sobre la misma previa *reducción* que preside la primera: *se reduce* la teoría de la variación (o la, moderna, de la mutación génica) a la idea de una transformación puntual aislada cuyo destino no puede ser más que yuxtapositivo y unívocamente adicional. Se olvida la complejidad del organismo en sus solidaridades interactivas para resolverlo en piezas separadas por abstracción matemática, en unidades fragmentarias susceptibles de ser sólo, para cada una de ellas, el efecto de una causa y la causa de un efecto. Contra lo que se cree saber del «mecanismo» darwiniano, se establece para refutarle una *hipermecanización* de las estructuras vivas en evolución. Exactamente como en el siglo XVIII, la teoría providencialista de la constitución originaria de los monstruos argumentaba contra la teoría de las causas accidentales (lesiones mecánicas sobrevenidas en el curso del desarrollo) *hipermecanizando* la representación de lo vivo (a través de la famosa ficción de los dos relojes rotos uno contra el otro, destinada a imposibilizar en la representación la verosimilitud de una reparación postlesional de los circuitos y procesos vitales). Así pues, se trata siempre de *reducir* antes de aplicar, incluso si la aplicación está destinada a reducir. Lo que se verifica, una vez más, como un hecho de observación banal, es que no se abandona el universo de la repetición. De ahí el enunciado de síntesis que se encuentra en «Darwin et la laïcisation du discours sur l'homme» a propósito de la distinción objetivable entre ciencia e ideología: en la ciencia, la historia anula la estructura (hay novedad). En la ideología, la estructura anula la historia (no hay nada nuevo)⁵.

⁴ P. Tort, *Marx et le problème de l'idéologie*, París, PUF, 1988.

⁵ P. Tort (dir.), *Pour Darwin*, París, PUF, 1997, p. 1-2.