

Presentación de “Sobre la sociobiología” de Dominique Lecourt

Pedro Karczmarczyk*

El texto de D. Lecourt que presentamos a continuación es un trabajo que no cuesta calificar como extraordinario. Lecourt asiste al nacimiento de una disciplina con pretensiones fundacionales, la sociobiología, y logra desentrañar tanto los ancestros que la misma no necesitó inventar, puesto que estaban ya disponibles, como así también las complicidades que sostienen a esta disciplina más allá de las fronteras de la academia, en el contexto social sobre el cual despliega una innegable eficacia.

Contamos con una tradición ya larga de análisis y crítica del biologicismo, es decir, de la posición filosófico-ideológica que explota algunos logros científicos de la biología para promover ciertas valoraciones en el campo de las prácticas sociales. Dicha tradición incluye las críticas al darwinismo social de rigor entre los sostenedores de la teoría sintética de la evolución. J. G. Simpson, por ejemplo, mostró cómo la evolución humana se independizaba del sustrato del cuerpo biológico en la medida en que los logros adaptativos de la especie se transmiten por la vía cultural, es decir, sin la restricción característica de la descendencia biológica.¹ Louis Althusser pudo reconocer que la posición fundamental del pensamiento de Lacan consistía en el reconocimiento de que, en la incorporación de los cachorros humanos a la cultura la eficacia no recorre un vector que va desde la biología a la cultura, sino, al contrario, un vector que va desde la cultura hacia la biología.²

Más próximo en el tiempo al ensayo de Lecourt, muy próximo al mismo en realidad, hay que mencionar la conferencia de Georges Canguilhem “El cerebro y el pensamiento” de 1980,³ una especie de puesta al día de su clásico “¿Qué es la psicología?” de 1956. El caso de Canguilhem es emblemático, ya que no se trata, para él, de combatir a las ciencias, sus logros, esto es, los trabajos contemporáneos sobre los genes o la actividad cerebral, sino a la perspectiva ecléctica que mezcla enfoques, métodos y experimentos, aquella que llevó a Wittgenstein a decir que en la psicología reinan los experimentos y la confusión conceptual, mezcla que le basta para constituirse como una tecnología de amplísimos efectos sociales, pero que, al carecer de una definición de su objeto, le impide conformarse como una disciplina científica. Canguilhem ya ha leído por entonces cuidadosamente a Michel Foucault, y está por tanto en condiciones de comprender, en los albores de la irrupción del cognitivismo, que la búsqueda de constituir una ciencia del espíritu mediante una correlación entre estados mentales y estados cerebrales es una biotecnología de poder. Sin embargo, en el momento de pensar por la positiva

* IdIHCS, UNLP-CONICET

¹ Ver *El sentido de la evolución*, Buenos Aires, Eudeba, 1977, trad. de J. M. Cavelo.

² Althusser, Louis *Psicoanálisis y ciencias humanas*, Buenos Aires, Nueva visión, 2013, trad. de P. Betesh.

³ Disponible en:

http://www.elseminario.com.ar/biblioteca/Canguilhem_Cerebro_Pensamiento.pdf, trad. de P. Pavesi; ver también *Revista colombiana de psicología*, Número 5-6, p. 18-29, 1997, traducción de L. A. Palau.

Canguilhem queda preso del otro cuerno del dilema: el objeto de esta biotecnología no sería sino arrebatarle al hombre su subjetividad y su libertad de pensar. Canguilhem toma partido por la subjetividad irreductible. Nos deja así arropados por una alternativa que la tradición hacía aparecer como excluyente: el cuerpo o el alma.

Es precisamente en este punto donde nos parece que el texto de Lecourt va un poco más allá. En primer lugar, en la caracterización del problema, donde, como se verá, choca en un punto crucial con Canguilhem, y en segundo lugar, en el diagnóstico de la situación, en el cual, como se verá también, encontramos las coordenadas que todavía hoy definen a nuestra contemporaneidad teórico-política. Examinemos ahora el primer punto. Lecourt descubre agudamente una tensión en lo que se presenta como la novedad de la sociobiología: el matrimonio de la genética con la etología. Contra la pretensión de esta disciplina de analizar biológicamente la naturaleza humana (entendida en términos del ADN) para encontrar allí la base de los comportamientos, Lecourt devela, orientado por la sintomática persistencia de la noción de comportamiento, una noción que proviene del campo de las disciplinas que la sociobiología intenta sepultar, una operación muy distinta: la de legitimar, por la vía de la genética, conclusiones ya establecidas en el campo de la etología. Este hallazgo invierte el peso relativo de los términos: si el uso que la sociobiología hace de la genética consiste en formularle preguntas cuya respuesta conoce de antemano, entonces la carga de la prueba cae sobre esas respuestas. En otros términos, el peso relativo de los cónyuges en el matrimonio sociobiológico se invierte, la etología toma la delantera.

En el examen de la etología encontramos, siguiendo las observaciones de Desmond Morris y Georges Canguilhem, que las condiciones epistemológicas de la misma han sido provistas, de una manera paradójica, por Darwin, por el Darwin de *La descendencia del hombre* y *La expresión de las emociones en el hombre y en el animal*. La paradoja consiste en que estas obras ponen término a siglos de *antropocentrismo*: una concepción no teleológica de la evolución hace del hombre un “descendiente” y ya no una meta a la cual otras especies esperan “ascender”. Sin embargo, no logran romper con el *antropomorfismo* que campea sin rivales en la mirada que Darwin dirige al comportamiento animal. Continuando una tradición que se remonta a la antigüedad clásica, Darwin atribuye a los animales lenguaje, industria, capacidad de razonar, sentido estético, etc.

De acuerdo con esta concepción, la etología posibilitada por el darwinismo se habría constituido *contra* el propio darwinismo, el día en el que la etología dejó de colocarse por *default* en un *punto de vista humano* (antropomorfismo), para colocarse en un *punto de vista animal* (zoomorfismo). Aquí Lecourt formula una inquietud acerca de que el zoomorfismo sea una genuina superación del antropomorfismo. En nuestros propios términos esta inquietud significa: el antropomorfismo no consiste meramente en el hecho de que el punto de partida sea un punto de vista *humano*, sino en el hecho de que el punto de partida sea un *punto de vista*. Si bien la confrontación entre puntos de vista humano y animal permite diferenciar perspectivas específicas, el hecho de tener a la noción de perspectiva o punto de vista como una noción básica convierte al animal en un *sujeto*, de manera que ésta pasa a ser la noción clave de la etología, cuyas consecuencias no se ven atenuadas por el hecho de que este sujeto sea el “sujeto de su experiencia”, es decir “el sujeto de la experiencia animal”, de experiencias animales diversas, dotadas de su entorno específico, etc.

La forma de sujeto que, de acuerdo a Althusser, rige la interpelación ideológica de todo individuo (humano) como sujeto para soportar y actuar en las relaciones de producción en las que le es asignada una posición resulta así naturalizada. Vista de esta manera, la peculiaridad de la sociobiología consiste en desplazar el punto de aplicación de la operación de naturalización de la forma sujeto propia de la etología, llevándola hacia el gen. Se renueva así la identificación entre individuo y sujeto que define a la filosofía del Derecho natural.

Ahora bien, si atendemos a las promesas de un control perfecto de los fenómenos sociales propias de la ideología tecnocrática a través de la cual se produce la reproducción neoliberal de las relaciones de producción capitalistas, lo que sobresale es la manera en la que resulta desplazada la ideología jurídica que durante más de trescientos años elaboró la forma sujeto en los términos de las filosofías del derecho natural ¿sigue estando la ideología tecnocrática a pesar de todo centrada en la forma-sujeto?

Entendemos que la respuesta es afirmativa, aunque bajo formas que posibilitan modalidades de intervención novedosas, las propias de la ideología tecnocrática neoliberal: desde el emprendedurismo a la difusión de la “depresión” como dolencia psicológica dominante, nos encontramos con toda una serie de formaciones ideológicas que exaltan la potencia del sujeto (todavía un imperio dentro de otro imperio) al mismo tiempo que describen su potencia menguada junto con la posibilidad de remediarla (en los dos sentidos de esta expresión).

Esta ideología tecnocrática batalla en dos frentes a los que ha conseguido debilitar notablemente: reconfigurar la forma sujeto a una distancia prudente de las formas jurídicas del sujeto del Derecho natural, todavía indispensables para la reproducción de las relaciones de producción (piénsese en el “contrato de trabajo”), aunque convenientemente desplazadas para prevenir los efectos “revulsivos” que las mismas poseen en el marco neoliberal (basta como muestra confrontar la forma sujeto con dominante en la posición de *ciudadano* con aquella otra que tiene la dominante en la posición de *consumidor*). A esta batalla, librada en el campo de la práctica política, se le suma otra, en librada en la práctica teórica, donde la ideología tradicional de las ciencias sociales, una ideología de la constitución de la realidad social por los individuos sujetos y su alienación respecto a la misma, es decir, en últimas, una ideología del contrato social,⁴ se topó hace tiempo con sus límites, esto es, como lo dice Lecourt “con las teorías que rehúsan postular al sujeto constituido como origen de los procesos que quieren aprehender” es decir, con el materialismo histórico y el psicoanálisis. Cambiando el campo de aplicación de la forma-sujeto, la ideología tecnocrática logra que los procesos que no tienen su origen en un sujeto ya constituido, puesto que son los procesos donde se constituyen los sujetos (lucha de clases, inconsciente, formaciones ideológico-discursivas), permanezcan relativamente inaprehensibles.

Este es, a nuestro juicio, el punto clave de toda la discusión. En efecto, de este modo Lecourt hace asomar el punto neurálgico de nuestra coyuntura teórica. La misma opción de Canguilhem por una subjetividad irreductible se repite en el

⁴ Ver Thomas Herbert “Reflexiones sobre la situación teórica de las ciencias sociales, y de la psicología social en particular” y “Notas para una teoría general de las ideologías” en Verón, Eliseo (comp.) *El proceso ideológico*, Buenos Aires, Tiempo contemporáneo, 1971. Quien encuentre exagerada esta afirmación debe consultar el trabajo de John Searle *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós, 1997, trabajo dotado de una singular influencia en la sociología contemporánea postbourdieana.

excelente trabajo de Elizabeth Roudinesco *¿Por qué el psicoanálisis?* (Buenos Aires, Paidós, 2015) como si la opción del psicoanálisis asediado por las neurociencias no pudiera ser más que una alianza con la fenomenología. Al respecto, nos parece más fructífera la opción sugerida por Lecourt, de visitar a los críticos de la “metafísica del sujeto”, Wittgenstein y Heidegger, a los que habría que añadir, creemos, el antecedente de Spinoza, para salir del círculo que opone eternamente al humanismo al in-humanismo que se le enfrenta. Al respecto, si fuera posible desarrollar una concepción diferente de lo humano, como tarea política y teórica, ella supondría entender cabalmente que las teorías que buscan comprender procesos que no tienen al sujeto como un origen no son formas de “inexistencialismo”, con la inexistencia de la subjetividad a la cabeza, lo que las pondría del lado del in-humanismo al que acabamos de aludir, sino una transformación del régimen categorial que usamos para pensar la subjetividad. Esta transformación nos incita a dejar atrás un marco en el cual las preguntas cruciales, políticas y teóricas, se plantean allí donde no pueden ser respondidas (la forma-sujeto), para animarnos a pensar en términos de determinaciones estructurales fuera de las cuales los sujetos son impensables, ya que son inmanentes a las mismas.⁵

Para concluir no querríamos dejar de insistir, retomando y distorsionando una afirmación del texto, en que la actualidad que el mismo exhibe radica en el hecho de que, teórica y políticamente, vivimos aún en los años ochenta del siglo pasado. Indagar en las complejidades de esa coyuntura es, ni más ni menos, que la condición para pensar por cuenta propia.

⁵ Creo haber avanzado en este sentido en mi trabajo “Ideología y discurso, un enfoque materialista” en las *Actas de las IX jornadas de sociología*, Ensenada, Facultad de Humanidades, UNLP, 2017. Disponible en: <http://jornadassociologia.fahce.unlp.edu.ar/ix-jornadas/actas-2016/PONMesa03Karczmarczyk.pdf>

Sobre la sociobiología**

Dominique Lecourt

Si me gustaran las paradojas, les diría que tengo la intención de hacerlos pasar esta tarde en compañía de algunos insectos, de muchos pájaros y de una o dos hordas de primates porque creo que ha llegado el momento de una necesaria reflexión radical en metafísica. Pero el asunto es demasiado grave para que yo pueda correr el riesgo de ustedes no tomen mis propuestas en serio.

Comenzaré, en consecuencia, por una observación que presento como una constatación (y que por tanto someto a discusión): que nosotros seguimos viviendo filosóficamente en los años treinta.

Cuando digo “nosotros” quiero referirme en primer lugar a “nosotros” los filósofos. En efecto, ¿cómo no reparar, como lo hizo entre otros Jürgen Habermas en sus *Perfiles filosóficos y políticos* (trad. francesa, p. 23⁶) que las problemáticas fundamentales bajo cuya influencia continuamos reflexionando han sido establecidas hace medio siglo sin haber sufrido, en lo esencial, grandes modificaciones? Sobre las ruinas del neokantismo, en efecto, se constituyeron concurrentemente el neopositivismo lógico, gravitando en torno al círculo de Viena, es decir, esa filosofía que, a pesar de la abierta crisis que atraviesa actualmente, todavía domina el mundo anglosajón e intenta incluso, con cierto retraso, una incursión en nuestro país; la fenomenología, bajo sus dos rostros contrastantes, el de la lógica trascendental husserliana y el de la ontología heideggeriana; la filosofía social crítica de ascendencia hegeliano-marxista de la cual Lukács fue el primer abanderado, antes de que la Escuela de Frankfurt devenga su bastión; y finalmente el materialismo dialéctico en su forma soviética, cuya acta de nacimiento se puede establecer en 1931.

Sean cuales fueran las ascendencias remotas que seguramente podrían encontrarse en cada una de estas “escuelas”, más allá de las variaciones que haya podido introducir en sus temas mayores tal o cual filósofo a título individual, y tan original como haya sido en cierto sentido la historia de la filosofía francesa, lo que impacta es la increíble persistencia del paisaje filosófico en sus grandes trazos, en la escena internacional: como si la filosofía se hubiera de repente detenido, petrificado.

Cuando digo “nosotros” permítaseme que me tome la libertad de hablar también en nombre de los especialistas de lo que en Francia llamamos las “ciencias humanas”.

** Comunicación del 29 de abril de 1980 en el Centro de Historia y de Epistemología de la Universidad de Picardie. Publicado en *New Left Review* en diciembre de 1980, retomado en D. Lecourt *La philosophie sans feinte*, París, J. E. Hallier / Albin Michel, s/d [1982?]. Traducción de Pedro Karczmarczyk. Todas las notas son del traductor.

⁶ Trad. cast. *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1975.

La enumeración sería fastidiosa, pero ¿cómo no observar, por ejemplo, que fue entonces cuando se efectuó oficialmente la separación entre “conductismo” y “mentalismo” que sigue animando los debates de los psicólogos; que fue en ese momento cuando en economía política se operó la división entre el marginalismo (J. M. Keynes, el amigo íntimo de Wittgenstein, escribió su teoría en 1935) y el neoliberalismo (F. A. von Hayeck, el maestro de Popper, publicó *Los precios y la producción* en 1931); que fue incluso en esos años cruciales cuando, según el análisis del propio Talcott Parsons (en *The Structure of social action*, su principal libro, aparecido en 1937), se estableció el imperio del funcionalismo, al que el neopositivismo, por medio de la voz de Neurath, le dió su aval epistemológico; en lingüística se estableció lo que se ha convenido en llamar “la época bloomfieldiana” (*Language*, el manual de Bloomfield, fuertemente influido por el conductismo, apareció en 1933) que embarcó la investigación en una senda formalista que el danés Hjelmslev llevaría a su apogeo y de la que los trabajos de Chomsky señalan, en cierto sentido, el comienzo del fin.

No he hablado sino de lo que conozco, pero tengo la sensación de que esta constatación podría ser extendida. Me parece que una de las principales cuestiones que nuestro centro podría plantearse, aprovechando su doble carácter de internacional e interdisciplinario, sería la de establecer la naturaleza, hoy en día todavía enigmática, del lazo que puede vincular esta situación de estancamiento que afecta a la filosofía, con la persistencia no menos impactante de las tendencias que se reparten y dominan el campo de las ciencias humanas.

Ahora bien, ocurre que desde no hace mucho (cuatro o cinco años), una nueva disciplina con pretensiones científicas se felicita por haber encontrado una salida para estas dos crisis conjuntas. Esta disciplina inédita se denomina “sociobiología”, su fundador o inventor es Edward O. Wilson y su manifiesto es el libro que acaba de ser traducido en francés con el título *L’Humaine nature, essai de sociobiologie* (Stock, 1979).⁷ Este libro ha suscitado en Estados Unidos controversias muy vivas y abiertamente políticas. Algunos ven en el mismo una apología apenas disimulada del racismo. Sin detenerme en las controversias, por otra parte a menudo conducidas de manera desleal en relación a Wilson, me gustaría concentrarme en la ambición de Wilson –cuya proclamación explica en buena parte la repercusión de su obra– aquello sobre lo que querría reflexionar son los medios teóricos que se procura para llevar adelante su proyecto.

La ambición es, muy explícitamente, la de dar un *fundamento* a las distintas ciencias sociales. Él las enumera: psicología, sociología, economía política (p. 34-35). Este fundamento es un fundamento *biológico* (p. 38): “Para una gran parte de la biología, escribe, el motor del progreso ha sido la competencia entre las diversas perspectivas y técnicas propias de la biología celular y de la bioquímica, la disciplina y su antidisciplina (...) Estoy convencido de que estamos a punto de repetir este ciclo por la alianza de la biología y las ciencias sociales y que, en consecuencia, estas dos culturas de la vida intelectual occidental acabarán por reunirse. Hasta el presente la biología ha influido sólo indirectamente sobre las

⁷ Wilson, Edward O. (1983). *Sobre la naturaleza humana*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.

ciencias sociales, por el rodeo de aplicaciones técnicas, como aquellas que la medicina ha puesto a punto para el beneficio de la humanidad, aquellas otras que conciernen a la incorporación de genes extraños u otras técnicas genéticas actualmente controvertidas, o finalmente la que utiliza el estudio de las poblaciones. Aunque ellas tengan una gran importancia práctica, carecen de una medida común con las bases conceptuales de las ciencias sociales. La manera clásica de enseñar la “biología social” y las “consecuencias sociales de la biología” es un desafío intelectual extraordinario, pero no le concierne a la base misma de la teoría social. Esta base es la estructura íntima de la naturaleza humana, un fenómeno esencialmente biológico que representa también el hogar primordial de las humanidades”.

La base biológica de este emprendimiento es una forma de neodarwinismo esquemático que coloca en el centro de sus especulaciones la noción de “aptitud darwiniana” como propiedad atribuida al gen. La “aptitud darwiniana” de un gen se mide a partir de su frecuencia relativa en la población en el curso de generaciones sucesivas. Es decir, como lo establece Dobzhansky, que “una aptitud darwiniana elevada de un gen le permite propagarse en el seno de la población”. En consecuencia, para Wilson, el individuo sólo existe como vehículo para los genes y como soporte para su proceso de multiplicación (exactamente, dice nuestro autor, como una acción en la bolsa cuya única función es rendir dividendos). Wilson escribe: “En el sentido darwiniano, el organismo no vive por sí mismo. Incluso su función primordial no es producir otros organismos, sino que él reproduce los genes y les sirve de soporte temporario. Cada organismo engendrado por la reproducción sexual es un subconjunto único accidental de todos los genes que constituyen la especie. La selección natural es el proceso por el cual ciertos genes obtienen en la generación siguiente una representación superior que la de los otros genes localizados en la misma posición cromosómica”. De allí la idea de que en cada generación los genes victoriosos se separan y se reagrupan para fabricar nuevos organismos que, en promedio, contienen una tasa más elevada de estos mismos genes. De esta manera se constituiría una elite de genes.

Dejo a los científicos el trabajo de apreciar la seriedad científica de esta teoría que reposa ostensiblemente sobre una concepción modernizada de la vieja concepción weismaniana de la continuidad del plasma germinativo. Por otra parte, muchos de ellos ya han reaccionado para rechazar la noción central (la de aptitud darwiniana, cf. R. C. Lewontin *The genetic basis of the evolutionary process*, New York, 1974⁸), para denunciar allí un evolucionismo vulgar, poseído por un finalismo descomedido, por otra parte desmentido por los hechos (Paul O. Hopkins en *La recherche en ethologie*, Paris, Seuil, 1978), para destacar que la tesis del control de los genes sobre el comportamiento proviene de la ciencia ficción (A. Jaquard). A lo que habría que agregar que la propia noción de “comportamiento” no es claramente definida o explicitada, sino paradójicamente recibida de la tradición conductista que el propio Wilson pretende, sin embargo, combatir.

Lo que nos interesa no es tanto descalificar esta teoría, de la que el propio autor reconoce su carácter aventurero, sino por el contrario poner de relieve lo que constituye su fuerza ideológica. Ahora bien, esta fuerza la extrae de la combinación que cree realizar (del matrimonio que cree favorecer) entre otras dos

⁸ Hay trad. cast. Lewontin, Richard C. (1979). *La base genética de la evolución*. Ediciones Omega.

disciplinas, antiguas, y una y otra, con títulos diversos, respetables: la genética por un lado (particularmente la genética de las poblaciones) y sobre todo la *etología*. Al leer los textos se percibe que si bien la genética es presentada con más frecuencia adelante en el matrimonio, es en realidad la etología la que lleva el peso de la argumentación. Para ser más precisos, lo que los supuestos datos de la genética están encargados de garantizar son conclusiones aparentemente extraídas de estudios de etología. La cuestión, desde un punto de vista epistemológico inmediato, es determinar el estatus de estas “conclusiones”. Se trata de saber si el escándalo causado por la sociobiología no proviene de haberle dado un cuerpo, aparentemente científico, a un fantasma filosófico que estaba en el corazón de la etología. Fantasma que la propia etología se habría guardado de expresar como tal hasta ahora, al no dejarlo aparecer en sus conclusiones, prudentemente, más que a título de hipótesis.

Es necesario, en consecuencia, volvernos a la etología para resolver este problema.

Sin embargo, resumamos el recorrido de una exposición que necesariamente va a tomar un giro más técnico. Si la sociobiología cree poder ofrecer sus servicios a las ciencias humanas para conjurar su estado de “crisis”, si en las formas en las que se la encuentra actualmente ella sólo dice la verdad de un fantasma filosófico que habita en la etología, si, por otra parte, como vamos a verlo, la etología está ciertamente vinculada con las condiciones del surgimiento de la biología contemporánea, entonces tenemos una oportunidad de desenredar el nudo teórico que se ha instaurado, por intermedio de determinadas posiciones filosóficas, entre las “ciencias humanas” y esta biología. Simultáneamente, estas posiciones filosóficas podrán ser cuestionadas, situándolas en la historia de la filosofía. La etología no nos interesa, en consecuencia, por sí misma, sino como posición estratégica.

En 1973 el premio Nobel de medicina y de fisiología fue atribuido conjuntamente a tres investigadores: Karl von Frisch, Konrad Lorenz y Niko Tinbergen. Si bien Lorenz se ha convertido en el mascarón de proa del trío, se puede decir que entonces se premió a los padres fundadores de la “etología” como disciplina autónoma. Una fundación que puede remontarse, y no por azar, a los años treinta, aunque los trabajos del más viejo de ellos (von Frisch) hayan comenzado en 1925.

El mérito histórico de estos investigadores, y particularmente de Lorenz, es haber rehabilitado los estudios de comportamiento animal en medio natural (y ya no en laboratorios como había impuesto la tradición, bajo el doble efecto de la problemática conductista del estímulo-respuesta y de la reflexología pavloviana). El objetivo declarado de los etólogos era realizar un estudio *comparado* del “comportamiento animal”. La realización de este programa fue la ocasión de una inmensa acumulación de documentos, de los que evocaremos en su momento algunas muestras, de los que hay que decir sin vacilar que condujeron a rehabilitar la noción de innatismo: hay, afirma Lorenz, en todo organismo vivo, adaptaciones filogenéticas que determinan el comportamiento. Al lado del saber innato (el instinto) común a toda una especie, o incluso a muchas especies, se observa la existencia de un repertorio de respuestas puestas en juego por “mecanismos de

descarga”. Lorenz estudia en consecuencia los descargadores (declenchers) innatos del congénere, del conjunto, del infante, del pariente...

Para apreciar provisoriamente estas primeras tesis, que gobernaron los trabajos iniciales de los etólogos, conviene no subestimar su novedad, pero también no ignorar lo que fue, en último análisis, su condición epistemológica de posibilidad. Ahora bien, es incuestionable, como lo señala en particular Desmond Morris (en *Ethologie des primates*, trad. francesa 1978, libro que contiene una importante bibliografía sobre nuestro problema), que esta condición de posibilidad se encuentra en la obra de Darwin. No tanto, es necesario destacarlo, en *El origen de las especies* (1859) como en las dos obras publicadas en 1871 y 1872: *La descendencia del hombre* y *La expresión de las emociones en el hombre y en el animal*.

Vale la pena volver a estas obras, en la medida en que, como lo ha señalado Georges Canguilhem, (*Etudes de histoire et de philosophie des sciences*, p. 112 y 125⁹), ellas ocupan una posición paradójica respecto de los trabajos que han tornado posibles.

Por una parte, fundan una nueva concepción de la relación entre humanidad y animalidad, en la medida en que ponen un término a siglos de antropocentrismo. En efecto, con Darwin el hombre deja de ser considerado como la única forma viviente capaz de un desarrollo integral y, en consecuencia, como la medida del desarrollo de las otras formas. El hombre se convierte en el resultado de una “descendencia” (ya no es más el polo de un “ascenso”). Acumula toda la herencia animal. Ya no es la culminación de la parte superior de una jerarquía. De allí proviene la idea, contra los adeptos de la *Naturphilosophie*, de que las analogías entre los hombres y los animales no son correspondencias entre partes de un todo, sino conexiones etiológicas. De allí también que la humanidad deje de ser considerada como la promesa inicial de la animalidad, y la animalidad como la promesa permanente de la humanidad.

Pero, por otra parte, ellos no rompen con el antropomorfismo, del que Canguilhem dice con justicia que es más difícil deshacerse que del antropocentrismo. En efecto, el parecido que la psicología de los animales de Darwin guarda palmo a palmo con la psicología que tuvo lugar desde la antigüedad griega (los estoicos a través de Rorarius¹⁰) es impactante. Y la analogía entre las anécdotas relatadas por Darwin en *La descendencia* y algunos pasajes de la *Apología de Raymond Sebond* es también impresionante. Darwin, como Montaigne, atribuye a los animales un lenguaje, una industria, engaños, sentido de la belleza, capacidad de razonar.

G. Canguilhem, quien cita el destacable *Traité de psychologie animale* de Buytendijk (1952) y se apoya en los trabajos de Hediger *Les animaux sauvages en captivité* (Paris, 1953) imputa la “ingenuidad” darwiniana a una “resistencia” de Darwin a las implicaciones de su propia posición en zoología y considera que la psicología animal y la etología científica –cita a Lorenz– nacerán el día en que se

⁹ Canguilhem, G. *Estudios de historia y filosofía de las ciencias*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, ver “El hombre y el animal desde un punto de vista psicológico según Darwin”.

¹⁰ La obra de Jerome Rorarius tiene por título *Quod Animalia bruta ratione utantur melius Homine*, fue redactada aproximadamente en 1544 pero no fue publicada hasta 1648 por G. Naudé. En su diccionario histórico crítico Bayle escribió un artículo “Rorarius” suscribiendo a la idea de Rorarius de que el hombre es menos racional que los animales inferiores, lo que motivó en buena medida la *Teodicea* de Leibniz.

liberen de este antropomorfismo. En consecuencia, aquí está la aparente paradoja: la etología que el darwinismo hizo posible por su ruptura con el antropocentrismo se habría constituido, en una buena parte, en *contra* del propio darwinismo.

Sin embargo esto es algo de lo que yo, por mi parte, al leer atentamente los textos, no estoy tan seguro. Puesto que, finalmente, ¿qué se ha ganado, de acuerdo a las palabras de Hediger, al sustituir con un “zoomorfismo” un “antropomorfismo” anterior? Si se comprende por “zoomorfismo”, como lo dice el propio Canguilhem, “esa manera de considerar al animal como el ‘sujeto de su experiencia’, en cuyo punto de vista es importante colocarse”¹¹. Buytendijk escribe (p. 11): “las reflexiones que nos han encaminado a la elección de los temas cuyo testimonio son estas páginas tienen por punto de partida la convicción de que el animal es *un sujeto*, que sus movimientos deben concebirse como *comportamientos*. Esta perspectiva transforma todo lo que pensamos de la vida animal” G. Canguilhem usa prudentemente las comillas. Eso no importa: él pronuncia la palabra esencial. Y designa bajo esas comillas lo que constituye la clave de la etología contemporánea. Démonos de una fórmula brutal: la forma sujeto bajo la cual se efectúa la interpelación de todo individuo en sujeto (Althusser) está inscripta, disfrazada en una forma presuntamente originaria, en la naturaleza, sobre el lomo, si puedo decirlo así, de los animales.

El fondo del asunto no cambia por el hecho de que las modalidades de esta inscripción hayan sido modificadas después de Darwin y de que el “antropomorfismo” ingenuo haya sido reemplazado por un “ideomorfismo” sutil. Incluso si este reemplazo ha abierto efectivamente un nuevo campo de indagación a la investigación.

Volvamos entonces a los trabajos de Lorenz, nos parece que confirman, de manera llamativa esta *profunda continuidad*. No sólo en las obras de vulgarización que se ofrecen abiertamente como tomas de posición ideológica, como *L’Agression (Histoire naturelle du mal)*¹² –se trata, dice Lorenz, de “luchar contra la crisis de los valores entre los jóvenes, la amenaza que pesa sobre la continuidad de la cultura occidental y la disolución patológica de las estructuras sociales de la humanidad”. “La enseñanza calificada de la biología, concluye, constituye el único fundamento sobre el cual se pueden establecer opiniones solidas sobre la humanidad y sus relaciones con el universo” (p. 312 y ss.), pero en sus trabajos propiamente científicos esta naturalización de la forma sujeto aparece constantemente: es ella quien dirige secretamente la investigación, como resulta evidente al leer los *Essais sur le comportement animal et humain* (trad. francesa de 1970).

Entiéndaseme bien. Importan poco las opiniones políticas de Lorenz o de tal o cual etólogo. Lo importante está en otra parte: que el individuo sea “sujeto”, por naturaleza: éste es el único tema de la etología. Tema ideológico por excelencia, puesto que pone en escena, presentando su resultado como origen, el proceso del “asujetamiento” (por lo demás ineluctable) del individuo a la práctica ideológica bajo sus diversas formas. Este discurso extrae su poder de fascinación de su estructura: nos presenta en las formas de la evidencia del “es así” el espectáculo del proceso realizado como si el mismo fuera su propia explicación.

¹¹ Canguilhem, G. *Estudios de historia y filosofía de las ciencias*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 131.

¹² Hay trad. cast.: Lorenz, Konrad *Sobre la agresión: el pretendido mal*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1973, 341 pp.

Lo que la sociobiología pretende realizar (la unificación de las ciencias humanas sobre una base biológica) no haría, si se nos sigue, sino retomar, desplazando el punto de origen (hacia el gen) lo que constituía el proyecto latente de la etología: naturalizar la forma sujeto, punto de aplicación efectiva de toda práctica ideológica.

Mediante la simple lectura de los títulos que constituyen el estandarte de la sociobiología uno puede sentirse tentado de ver en esta disciplina el simple resurgimiento, bajo un disfraz científico, de los conceptos mayores de la Teoría del derecho natural: *De la naturaleza humana* (Wilson), *La ley natural* (Ardrey) y, aquí y allá, el tema del contrato. Ahora bien, me parece que esta reconciliación es puramente ilusoria y que el desmontaje de esta ilusión podría acaso permitirnos arrojar una luz inesperada sobre la propia teoría del Derecho natural y llevarnos a plantearnos las preguntas metafísicas de las que hablábamos al comienzo.

Que se trata de una ilusión se manifiesta claramente cuando se considera cómo es “trabajada” la forma sujeto en lo que uno podría llamar la “eto-biología”. Para decirlo rápido, ella es abstracta, distanciada de toda la problemática jurídica del contrato que define las teorías modernas del contrato. Las sociedades animales no representan de ninguna manera un “estado de naturaleza” en el sentido en el que lo han entendido Hobbes, Locke o Rousseau, es decir, una especie de grado cero de la sociedad a partir de la cual explicar su constitución. Por el contrario, son sociedades bien reales que prefiguran la sociedad humana con todos sus atributos. Dicho de otra manera, este vocabulario señala más que nada hacia lo que Leo Strauss denomina Derecho natural clásico, entendiendo por tal antiguo y medieval (*Droit naturell et histoire*, trad. francesa, 1954).

Propongo la siguiente hipótesis: ¿no se podría explicar esta forma de regresión histórica en la teoría por una regresión práctica de la ideología jurídica en la formación ideológica de nuestro tiempo? La forma ideológica que había devenido, con el ascenso al poder de la burguesía, la forma dominante de la ideología dominante, estaría hoy en día cediendo terreno ante otra forma.

Para determinar esta forma, ¿no conviene otorgar todo su alcance a las insistentes declaraciones de los sociobiólogos que prometen un control perfecto de los fenómenos sociales? Esta ideología del control tiene un nombre, es la ideología tecnocrática.

Se objetará que esta ideología se acomoda mal con una apología del sujeto y que ella tiene el apoyo de la ola conductista-funcionalista que ha dominado las ciencias humanas desde los años treinta hasta nuestros días. Sin dudas, pero es necesario notar que, por una parte, la coyuntura se modificó, de modo que no permite ya las formas extremas de esta ideología; que, por otra parte, esta ideología se ha topado con sus peligrosos límites con la ola estructuralista, la cual, en medio de considerables efectos de esclerosis intelectual y de formalismo vano, ha vuelto a darle vigor a teorías con las que esta ideología literalmente no quiere saber nada: las teorías que rehúsan postular un sujeto constituido como origen de los procesos que quieren aprehender –me refiero al materialismo histórico y al psicoanálisis. La ofensiva biologicista actual, bajo las especies de la etología y de la sociobiología, corresponderían entonces a un resurgimiento de la noción de sujeto, pero en formas que no son las formas jurídicas del “sujeto” del Derecho natural,

con todos los efectos subversivos que pueda tener su dispositivo teórico de base. Nosotros estaríamos asistiendo entonces al nacimiento de una formación de compromiso inédita: una ideología tecnocrática neoliberal. Esta exigencia política explicaría la emergencia en el centro del escenario de la filosofía biológica de la neurofisiología y de la etología (pudiendo respaldarse una a otra) en detrimento de la biología molecular que tuvo sus días felices en los años sesenta.

Pero vayamos más lejos. Si hay suficiente continuidad entre el Derecho natural desde su época “clásica” hasta su forma “moderna”, esta continuidad se ubica, en el fondo, en la identificación del individuo y el sujeto que renueva, sobre nuevas bases, la etología contemporánea.

La “crisis” de las ciencias humanas contemporáneas se desarrollaría, así, en el interior del espacio cerrado, cercado por la consideración de que esta identificación es un *hecho*. Ella tendría, entonces, premisas filosóficas muy antiguas.

Ahora bien, ¿no hay bastantes razones para considerar que el establecimiento de estas premisas se realizó, como lo indicamos al comienzo, a plena luz del día, en los años treinta, en el momento en el que se constituyeron como tales de las ciencias humanas? En estas condiciones, ¿No sería necesario volver a las obras “malditas” de dos oponentes al positivismo lógico para intentar alcanzar una salida? Me refiero a Heidegger y a Wittgenstein. Cada uno con sus propios medios, y en perspectivas evidentemente divergentes, rechazaron lo que Heidegger, por su lado, llama la “metafísica de la subjetividad”, en la que incluye al propio Nietzsche, quien, sin embargo, le había abierto el camino. Cada uno de ellos da a entender que tal es efectivamente el suelo metafísico en el que, sin saberlo, se establecieron las ciencias humanas (esto es, a pesar de las proclamas antimetafísicas de los positivistas vieneses). Tal vez convendría comenzar por intentar comprenderlos, para eludir tanto las facilidades de la adhesión sin crítica como las del rechazo sin examen.

La cosa parece tanto más tanto más fácil y oportuna en la medida en que uno de los rasgos de la coyuntura que había provocado el pensamiento de uno y otro parece retomar hoy alguna agudeza: se trata de aquello que los vieneses de la época de Wittgenstein denominaban la “crisis del lenguaje” y de lo que Heidegger llama la “devastación del lenguaje”. Crisis o devastación cuyos efectos son sensibles ya en la teoría, si es cierto que la propia lingüística, hasta hace poco segura de sus triunfos, se tropieza con los límites de su formalismo e intenta en vano conjurar, bajo la forma de una hipotética “pragmática”, los retornos de su “reprimido”: el “sujeto” que había admitido implícitamente en la base de sus construcciones.

El hecho de que en este punto neurálgico Chomsky reciba por intermedio de Popper (ver *The Self and its Brain*, Springer, 1977, p. 6) el refuerzo de Lorenz no carece de significación: se trata, de una forma o de otra, de proteger la existencia de este “sujeto”, sea bajo las formas impersonales del “sujeto universal” a priori de la competencia lingüística infinita, o bajo las formas genéticas de una biología evolucionista (véase *Théories du langage, Théories de l'apprentissage*, Paris Seuil, 1979)¹³, o de la teoría general de una hipotética “comunicación animal”.

¹³ *Teorías del lenguaje, teorías del aprendizaje: el debate entre Jean Piaget y Noam Chomsky* - Massimo Piattelli-Palmarini (ed.), Barcelona, Crítica, 1983.

Concluamos provisoriamente. Si es verdad que esta metafísica del sujeto es el sustrato silencioso de las formas de humanismo que hasta hoy han existido (y, si se me permite decirlo, del in-humanismo que se le opone), y si algunas de las indicaciones anteriores son justas, se podría decir que el actual ascenso de la ideología etologista representa una nueva tentativa de tal humanismo para salvar sus bases. Pero lo que se anuncia en lo que alguien ha llamado recientemente el naufragio de la sociobiología es que, acaso, una concepción diferente de aquello a lo que nos referíamos con “el hombre” puede surgir, si nos tomamos la molestia de contribuir a ello.