

## Ciencia e ideología en tiempos pandémicos\*

David Maruzzella\*\*

Para los filósofos que no solo son simpatizantes de la ciencia, sino que en rigor son partisanos del trabajo de investigación científica -sean estas naturales o formales- la pandemia del COVID-19 se presenta como una oportunidad para presenciar lo que Louis Althusser en 1967 llamaba la “filosofía espontánea de los científicos.”<sup>1</sup> Entonces Althusser argumentaba, remitiendo al fenómeno de una aplicación poco sofisticada de modelos formales a los estudios literarios, el impulso creciente hacia lo interdisciplinario, como también las incursiones aventuradas de biólogos en el campo de la filosofía política y social -como por ejemplo, el caso del Premio Nobel, Jacques Monod- que la tarea específica de la filosofía pasaba por producir un tipo de discurso teórico mediador entre las ciencias, por un lado, y la política, por el otro. En otra charla dada por eso mismos años, titulada “Lenin y la filosofía,” Althusser afirma con claridad que, más allá de que los filósofos se den cuenta o no de ello, “[l]a filosofía podría representar la política...ante [*auprès des*] las ciencias; e inversamente, la filosofía podría representar las la científicidad en la política.”<sup>2</sup> La polémica de Althusser con Monod, por lo tanto, no gira en torno a una disputa por la investigación científica del biólogo, sino que en torno al modo que este intentó extender su descubrimientos científicos hacia un territorio en el cual la validez de sus investigaciones no alcanzaba. Dicho de otro modo, Monod tergiversó {*misrepresented*} sus logros científicos al utilizarlos como base sobre la cual se construirá lo que Althusser denunció como una “teoría biologicista de la historia.”<sup>3</sup> Tomando prestada una expresión de Georges Canguilhem, las *vulgarizaciones* de Monod se acercaban al terreno de la “ideología científica,” dado a que uno de sus rasgos característicos implica que el objeto de estudio es “hiperbólico con referencia a la norma de científicidad que se le aplica por préstamo.”<sup>4</sup> Al tomar su trabajo en el campo de la bioquímica y la biología molecular y utilizarlo como fundación para discutir la cultura humana y las formaciones sociales, Monod termina desviándose erróneamente hacia un campo alejado del rango de validez de sus propias investigaciones pioneras. Por lo tanto, es la tarea del filósofo materialista -en particular de aquel filósofo sensible tanto a las complejidades de

---

\* Traducción de Claudio Aguayo y Alejo Stark. Lo que los traductores han decidido dejar en inglés se encuentra entre corchetes.

\*\* DePaul University.

<sup>1</sup> Louis Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants* (1967), (Paris: Maspero, 1974). Cabe señalar que la totalidad de las conferencias de Althusser y de sus alumnos nunca se publicaron por completo. En particular, los textos publicados de Althusser difieren en puntos claves de los manuscritos mecanografiados de estas conferencias que hoy se conservan en el IMEC.

<sup>2</sup> Louis Althusser, “Lénine et la philosophie,” en *Lénine et la philosophie suivi de Marx & Lénine devant Hegel*, (Paris: Maspero, 1972), pg. 42.

<sup>3</sup> *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, pg. 134 (sin énfasis).

<sup>4</sup> Georges Canguilhem, “Qu’est-ce’qune idéologie scientifique?” en *Oeuvres complètes, Tome III*. (Paris: Vrin, 2019), pg. 881.

las investigaciones científicas actuales como también a la necesidad de la naturaleza política de toda producción teórica- velar pacientemente e intervenir de tal modo que potencie la investigación científica y también que la defienda de sus posibles desviaciones y confusiones introducidas por categorías filosóficas que no han sido interrogadas. Tal tentativa filosófica exige una tarea constante de desenredar conceptos científicos de su posible confusión tanto con categorías filosóficas como también con nociones ideológicas.

Aunque el pensamiento de Althusser es usualmente asociado con la idea de sostener una distinción grosera y absoluta entre ciencia e ideología, luego de una examinación más rigurosa queda claro que Althusser vió estas dos categorías como si fuesen porosas entre sí, y por lo tanto, entendió que están sujetas a una necesidad constante de revisión y reformulación. De modo más preciso, cabe decir que la relación conflictiva entre estas dos categorías que se desplazan perpetuamente son la razón de ser de la filosofía. Si no existiese la necesidad de hacer ninguna distinción, o si tal distinción fuese fija, la filosofía estaría obsoleta. En otro texto de 1967 que fue publicado póstumamente, Althusser indica claramente que la distinción entre la ciencia y la ideología no es ni maniquea ni dogmática, pero sí es el resultado de un trazo filosófico que él nombra, recurriendo a Lenin, “línea de demarcación.” Además, Althusser indicaba en ese entonces que la paradoja del conocimiento científico es precisamente que “nace de la ideología, en la ideología – y sin embargo, esta ideología de la que nace se arranca de ella no pudiendo recibir su *nombre* de ideología sino a condición de la ciencia de ella nacida y separada de ella.”<sup>5</sup> Durante estos mismos años un joven Alain Badiou propuso hablar de una “dialéctica” entre la ciencia y la ideología.<sup>6</sup> Desde el punto de vista de Althusser, la ciencia, por tanto, se encuentra en las antípodas de la ideología, siempre en una tensión productiva con ella. Su relación no es meramente de oposición, sino que diferencial.<sup>7</sup> Poner de relieve el “corte” o “ruptura” entre una ciencia particular y las ideologías u otras teorías con las que compete-y desde las que emerge- es para Althusser la propia tarea de la filosofía, una tarea que se efectúa siempre retrospectivamente. En tiempos de negacionismo en torno al cambio climático, superstición rampante, y anti-cientificismo generalizado, la tarea filosófica de distinguir entre ciencia e ideología parece insoslayable. Dicho de otro modo, y citando a una famosa frase de Quine, “con la filosofía de la ciencia como filosofía ya es suficiente!” {“philosophy of science is philosophy enough!”}.

En lo que sigue propongo desplegar las estrategias filosóficas althusserianas para investigar ciertas tendencias efectivas en la coyuntura teórica actual, tendencias que aunque no son para nada nuevas se han agudizado en el contexto de la pandemia del COVID-19. Mi objetivo es por lo tanto, bastante modesto, debido a que no tengo la intención de ofrecer ni nuevos enfoques sobre la política global ni tampoco sobre la política sanitaria. Además, como se verá en lo que sigue, casi todos los filósofos que han tratado de aplicar categorías preconfeccionadas a la pandemia actual han sido ridiculizados, a mi parecer de una

---

<sup>5</sup> Louis Althusser, “La querelle de l’humanisme” en *Écrits philosophiques et politiques, Tome II*, (Éditions STOCK/IMEC, 1997), pg. 506. .

<sup>6</sup> Alain Badiou, “Marque et Manque: à propos du zéro” en *Cahiers pour l’Analyse*, no. 10 (Hiver 1969), pg. 172.

<sup>7</sup> Adopto esto del ensayo del siguiente ensayo escrito por Alain Badiou: “The Althusserian Definition of ‘Theory’” en *The Concept in Crisis: Reading Capital Today*. (Durham: Duke UP, 2017), pg. 21.

manera justa. Mi intención, por lo tanto, es meramente la de empezar a desenredar ciertas confusiones conceptuales e interrogar ciertos argumentos que han sido dados por sentado dentro del campo de la filosofía contemporánea. Ha sido la pandemia, tanto para bien como para mal, la que ha dado paso a que aquellas confusiones y argumentos se desplieguen y surjan abiertamente. Siguiendo a Althusser y a otros como Ray Brassier, creo que dar cuenta de la producción del conocimiento científico de una manera sofisticada, como también la tarea de elaborar la correspondiente epistemología y ontología necesarias, son claves para cualquier compromiso políticamente progresista. En la coyuntura actual, marcada por conspiraciones rampantes, supersticiones reaccionarias, y escepticismo científico, todo filósofo con un mínimo grado de perspicacia política debería entender la importancia de tal proyecto, a saber, un proyecto filosófico que busca defender un materialismo y un realismo sofisticado y robusto.

¿Cuál es el estado actual del pensamiento filosófico en torno a las ciencias, la política, y su relación? Mi hipótesis es que existe una asociación espontánea entre el conocimiento científico y la dominación política. Dicho de manera simple, en varios círculos de filósofos con orientación política y de variadas posiciones de izquierda, se toma por sentado que la ciencia es un arma de la clase dominante, o incluso, para aquellos que quieren dejar de lado el lenguaje marxiano de clase, que la ciencia es un dispositivo o estrategia de control, dominación, exclusión y opresión. Con o sin razón, parece ser que tal posición fluye desde el trabajo de Michel Foucault quien, como bien se sabe, postula una conexión esencial entre el poder y el saber. En una serie de conferencias que Foucault efectuó en Río de Janeiro en los años 1973-74, y que marcaron un giro explícito hacia sus investigaciones genealógicas sobre la prisión y la sexualidad, establece claramente los presupuestos claves para elaborar su posición. Siguiendo a Nietzsche, Foucault muestra entusiasmo y se inclina por dos líneas de investigación entrelazadas: (1) “¿Qué era lo que aseguraba al conocimiento el poder de conocer bien las cosas del mundo y de no ser indefinidamente error, ilusión, arbitrariedad?”<sup>8</sup> y 2) ¿Cuál es la relación entre el conocimiento y los instintos? En su segunda conferencia, detalla precisamente las consecuencias de esta línea de cuestionamiento nietzscheana. Lo que está en juego es nada menos que un completo vuelco del presupuesto clásico filosófico que opone el saber al poder. Foucault escribe, “[c]on Platón se inicia un gran mito occidental: lo que de antinómico tiene la relación entre el poder y el saber, si se posee el saber es preciso renunciar al poder; allí donde están el saber y la ciencia como pura verdad jamás puede haber poder político.”<sup>9</sup> Y por lo tanto, debido a que desde Nietzsche ya no existe ninguna oposición sostenible entre saber y poder, Foucault explica que lo que ahora interesa es “de hecho, que las condiciones políticas y económicas de existencia no son un velo o un obstáculo para el sujeto de conocimiento sino aquello a través de lo cual se forman los sujetos de conocimiento y, en consecuencia, las relaciones de verdad.”<sup>10</sup> Existe, por tanto, una política de la verdad que ha sido pasada por alto por el modo dominante de filosofar, debido a que este, ya hace mucho tiempo, ha visto a la verdad y al conocimiento científico como algo desconectado de la esfera terrenal de la política.

---

<sup>8</sup> Michel Foucault, “La vérité et les formes juridiques” en *Dits et écrits, tome II*. (Paris: Gallimard, 1994), pgs. 546-547.

<sup>9</sup> *ibid.*, pg. 570.

<sup>10</sup> *ibid.*, pg. 552-553.

La posición de Foucault es clara: el saber científico no debe ser visto como un proceso desinteresado que simplemente se mantiene pasivamente a una distancia de su objeto de estudio. Lo novedoso de Foucault en tales preguntas epistemológicas pasa por argumentar que el saber siempre acompaña al poder (y viceversa), por lo cual este implica que un proceso complejo da lugar a nuevos objetos de estudios posibles que son producidos o surgen por medio de una interacción entre fuerzas históricas específicas como los discursos, las instituciones y las prácticas. Como sus famosas investigaciones lo demuestran, objetos tales como la “locura” o la “sexualidad” no nombran realidades independientes de la mente, sino que son más bien productos de situaciones históricas concretas. Para Foucault, como ha escrito Lee Braver, “el conocimiento es inherentemente político”<sup>11</sup> y por lo tanto inseparable o incluso completamente dependiente de las condiciones de posibilidad históricas y materiales. Debido a esto, Ian Hacking encuentra en el pensamiento de Foucault una inspiración para pensar lo que llama “ontología histórica,” lo cual supone un “nominalismo dinámico,” una posición según la cual “un tipo de persona surge en el momento mismo de su invención” {“a kind of person came into being at the same time as the kind itself was being invented”}.<sup>12</sup> Nuevos objetos y nuevos nombres emergen a la par y por lo tanto se evita de este modo la doble trampa de un nominalismo y de un realismo vulgar. Este último en particular es uno de los blancos al que más consistentemente apunta Foucault. Como explica Rudi Visker en relación a las investigaciones tempranas de Foucault sobre la psicología, “el objeto de estudio que la psicología cree haber ‘descubierto’ emergió no solo históricamente, sino que también depende de ese descubrimiento de tal manera que excluye una interpretación realista.”<sup>13</sup> La epistemología foucaultiana es por lo tanto fielmente anti-empirista, ya que mantiene que el conocimiento no se obtiene meramente por medio de la observación de la realidad de un modo cercano o cuidadoso, al mismo tiempo que mantiene una posición anti-realista ontológica en un sentido preciso: a Foucault le interesa darle apertura a procesos históricos concretos por los cuales nuevas entidades emergen, y por lo tanto, no simplemente esperan ser “descubiertas.”

Sin embargo, si el trabajo de Foucault parece encajar con el famoso y más o menos contemporáneo análisis de los “paradigmas” de Thomas Kuhn, como también con el trabajo más reciente de Bruno Latour en la sociología de la ciencia, también podemos observar una posición similar en torno a lo que vincula el conocimiento científico y la política, tanto en la fenomenología como en ciertas tendencias del marxismo y de la teoría crítica. Como bien escribe Adrian Johnston en un ensayo que busca evaluar la recepción histórica de la *Naturdialektik* engelsiana,

[Lukács] contrasta las ciencias analíticas del capitalismo industrial moderno con el punto de vista dialéctico del cual es partisano. Al emerger de un sistema socioeconómico que le da forma, de un sistema fundado en la fábrica Fordista mecanizada y dedicada a la

<sup>11</sup> Lee Braver, *A Thing of This World: A History of Continental Anti-Realism*. (Evanston: Northwestern UP, 2007), pg. 400.

<sup>12</sup> Ian Hacking, “Making People Up” en *Historical Ontology*. (Cambridge: Harvard UP, 2002), pg. 106.

<sup>13</sup> Rudi Visker, *Michel Foucault: Genealogy as Critique*. (London: Verso, 1995), pg. 19.

producción de mercancías como modelo hegemónico de producción, este mismo sistema, desde el punto de vista de Lukács, descompone analíticamente las realidades que el conocimiento científico lucha en vano por entender y termina dejándolas así en un conjunto mutilado, sin vida, atomizado y despedazado. Las reflexiones críticas de Lukács en torno a la cientificidad escuchan su eco en un conjunto de destacadas voces del marxismo del siglo 20 (i.e. la “teoría crítica”), en especial Max Horkheimer y Theodor Adorno en su clásico libro *Dialéctica de la Ilustración...* Además, esta sospecha, o incluso total desconfianza, de las ciencias por parte del marxismo occidental (en especial de las llamadas “ciencias duras”) coincide con actitudes similares que han sido articuladas por una vasta camada de pensadores dentro de la tradición de la filosofía continental del siglo 20...Sin embargo, sus diferencias radicales, [las de Edmund Husserl, Martin Heidegger, y Jean-Paul Sartre], que pasan por cómo remediar (si esto fuese posible) el malestar tanto individual como colectivo de las sociedades industriales modernas - tales prescripciones, cuando son planteadas, fluyen desde sus varios compromisos políticos -no deberían cegarnos de sus profundas concordancias en torno al diagnóstico del malestar, a saber, ellos apuntan con el dedo hacia la racionalidad científica como culpable de contribuir (o de causar) tal malestar.<sup>14</sup>

Parafraseando la conclusión de Johnston, se podría decir, sin grandes controversias, que la gran mayoría del filosofar continental -y acá también podríamos incluir a una gran parte de metafísica analítica contemporánea<sup>15</sup>- está marcado por un rechazo ubicuo y profundo de la investigación científica. Tal rechazo se erige típicamente sobre una serie de estereotipos vulgares en torno a la Ciencia (con “C” mayúscula) y un tosco presupuesto que asume que el lenguaje de la universalidad, objetividad, y conocimiento como tales están arruinados como conceptos, porque son empleados como herramientas de control social y opresión política. De hecho, un libro recientemente publicado sobre Foucault y Adorno busca utilizar estas figuras para “descolonizar” el lenguaje Iluminista del “progreso” “debido a que pasa por alto el rol que jugó la relación material e ideológica europea con sus colonias en darle forma a la modernidad europea como una construcción racializada.”<sup>16</sup> Tal punto de vista, no obstante, rechaza el progreso, universalidad y modernidad de manera universal al confundir “la modernidad con las instituciones del capitalismo.”<sup>17</sup> Lo que es aún peor es que tal posición sugiere, implícitamente, que los filósofos y los científicos son los responsables de los horrores del mundo modern -como si existiese algo esencial en las categorías filosóficas y del conocimiento científico que las pre-destina a convertirse en dispositivos dominación política, en lugar de que estas sean

<sup>14</sup> Adrian Johnston, “Repeating Engels: Renewing the Cause of the Materialist Wager for the Twenty-First Century,” *theory@buffalo* no. 15 (2011), pg. 145-147.

<sup>15</sup> Para leer una revisión del anticientificismo dominante en la filosofía analítica, véase James Ladyman and Don Ross’s *Everything Must Go: Metaphysics Naturalized*, Oxford UP, 2009.

<sup>16</sup> Amy Allen, *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundation of Critical Theory*. (New York: Columbia UP, 2016), pg. 19.

<sup>17</sup> Srnicek and Williams, *Inventing the Future*. (London: Verso, 2015), pg. 70.

compatibles con las luchas por liberación, que en todo caso lo han sido en muchas instancias<sup>18</sup>- en contra, por ejemplo, de la superstición, el fanatismo religioso, o el capitalismo global. En lugar de denunciar el legado de la dialéctica hegeliana como la fuente histórica-filosófica del racismo y del colonialismo, uno haría mejor en leer el *Tratado teológico-político* de Spinoza, que mejor que cualquier otro texto explica la lógica del auge de la política ultraderechista.

De tal modo que en el siglo 20 y a principios del 21, en nombre de un compromiso político supuestamente progresista, se ha generalizado el rechazo de la ciencia como un dispositivo de dominación y opresión en discursos filosóficos que van desde la fenomenología husserliana a las genealogías foucaultianas, pasando por la Escuela de Fráncfort de teoría crítica, como también varias tendencias de filosofía analítica contemporánea. Un elemento clave de la coyuntura filosófica contemporánea es, por lo tanto, la asociación espontánea entre la racionalidad científica y una multiplicidad de diferentes opresiones y explotaciones en curso del capitalismo contemporáneo. Tal presupuesto se encuentra tan arraigado que une a filósofos de tendencias heterogéneas. Es nuestro sentido común filosófico. En efecto, tal presupuesto lo comparten figuras tan diferentes como el fenomenólogo cristiano Michel Henry, y el filósofo de la emancipación radical, Jacques Rancière. Para el primero, el barbarismo del mundo moderno y el desarrollo de las ciencias naturales matematizadas coinciden,<sup>19</sup> mientras que para el otro es precisamente en el nombre de la ciencia y la científicidad por el cual las políticas emancipatorias son derrotadas.<sup>20</sup>

En el caso de la pandemia, tales posiciones fueron abrazadas anteriormente por pensadores como Giorgio Agamben quien, tomándose de una línea de argumentación más bien indistinguible de aquella sostenida por los “American Trumpists” y libertarios, repentinamente sintió un gran interés por “desenmascarar” los datos conectados con el esparcimiento del COVID-19, afirmando que estos datos demostraban que el virus era lo mismo que una gripe normal. La pandemia fue, como él dijo, una *invenzione* producida por los gobiernos para implementar nuevos mecanismos de control y vigilancia sobre los sujetos biopolíticos, declarando así el estado de excepción, etc.<sup>21</sup> Para Agamben, los profesores universitarios que estuvieron de acuerdo con enseñar remotamente eran comparables a los académicos que colaboraron con el Tercer Reich, mientras que el lenguaje del “despotismo técnico-médico” y del “estado de excepción” fue sacado a relucir como si las respuestas a la crisis pandémica fueran la demostración de las famosas tesis foucaultianas sobre la biopolítica.

---

<sup>18</sup> La Pantera Negra Huey P. Newton, por ejemplo, aprendió a leer estudiando *La República* de Platón.

<sup>19</sup> Cf. *Le barbarisme* y, entre otros textos, “Ce que la science ne sait pas” en *Phenomenologie de la vie, Tome IV*. En este último texto se puede leer: “si una creencia subsiste, de hecho, en el centro de la disolución de todas las creencias y todos los valores que caracterizan a la modernidad, se trata de hecho de lo siguiente: la creencia de que el conocimiento científico constituye la única forma de un conocimiento verdadero, verídico y objetivo” (41).

<sup>20</sup> Jacques Rancière, “Back to Althusser” en *Dissenting Words*, pg. 311. “La ciencia es invocada [en la crítica de movimientos políticos tales como el Occupy Wall Street] aquí para probar que el mundo no puede ser cambiado de ninguna de las maneras antes utilizadas”

<sup>21</sup> <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia>

Pero ahora, con más de 1 millón de muertos y la economía global tambaleando, el humanismo agambeniano aparece como el anti-humanismo en su forma más grotesca. Su asentada creencia en que los gobiernos querían instalar frívolamente restricciones de movimiento, vigilando sus constituyentes, y requiriendo gigantescas medidas de distanciamiento social sobre seres humanos que necesitan proximidad sobre todas las cosas, coincidió rápidamente con los movimientos anti-mascarilla y anti-vacuna que explotaron alrededor del mundo. Sin embargo, al menos desde la perspectiva estadounidense, parece más bien extraño declarar que durante el 2020 vivimos bajo la tiranía de la cultura tecnocientífica. Dado el abominable sistema médico basado en el lucro y los intentos hechos por los conservadores para demoler el escasamente radical Obamacare, se sintió menos como si el problema fuera biopolítico, sino que, más bien, no lo era suficientemente. Que la mitad de la población estadounidense prefiriera morir porque una combinación de ignorancia, superstición y televisión les aseguró que el virus fue una *invención* de fuerzas poderosas que trataban de derrocar a Trump, contradice claramente la declaración de Paul Feyerabend según la cual “la mayor parte de la popularidad de la medicina científica moderna se debe al hecho de que la gente enferma no tiene ningún lugar al que ir y que la televisión, los rumores, el circo técnico de los hospitales bien equipados, etc., los convencen de que no podrían estar mejor.”<sup>22</sup> Desafortunadamente, cualquier obsesión con la razón científica y las recomendaciones expertas estuvo lejos de ser dominante.

En los Estados Unidos, un conocido nietzscheano, quien ha publicado y presentado su trabajo basado en el lenguaje de la “pseudociencia”, la cual él entiende como una descalificación filosófica lanzada para desautorizar y privar de derechos a aquellos que valientemente se atrevieron a desafiar al *mainstream* científico, combinó las intuiciones de Agamben con ciertos epistemólogos constructivistas como Feyerabend, Latour y otros, para defender la denegación del VIH/SIDA, sugiriendo que los científicos que niegan su existencia son más nobles en su rechazo a ingresar en la mayoría científica establecida.<sup>23</sup> Estos científicos, afirma el autor, son víctimas de una nominación académica--al ser etiquetados como “negacionistas” su trabajo no sería tomado seriamente en cuenta--que a su vez cega a la comunidad científica a las perspectivas innovadoras. Este profesor universitario con *tenure* pronto difundió sus ideas a través de redes sociales y conferencias virtuales, intentando cuestionar la eficacia de las mascarillas y afirmando que una investigación científica más profunda demuestra más bien el daño que infringen a la salud.

En este caso, se supone que cualquier posición científica disidente posee interés intelectual. Y, a la inversa, que para ser parte del *mainstream* científico habría que renunciar a las capacidades críticas de pensar autónomamente. Es como si la afirmación, compartida por la vasta mayoría de los seres humanos, de que 2 y 2 son 4, fuera parte inmediata de un pensamiento conspiracional de la comunidad científica, y que solo los pensadores libres se atrevieran a desafiar

---

<sup>22</sup> Paul Feyerabend, *Science in a Free Society*. (London: New Left Books, 1978), pg. 25.

<sup>23</sup> Cf. Babette Babich, “Calling science pseudoscience: Fleck’s Archaeologies of Facts and Latour’s ‘Biography of an Investigation’ in AIDS Denialism and Homeopathy.” [https://research.library.fordham.edu/phil\\_babich/66/](https://research.library.fordham.edu/phil_babich/66/)

dicha operación.<sup>24</sup> Este tipo de contrarianismo anárquico fue reivindicado por Paul Feyerabend, quien es frecuentemente invocado. Absolutamente convencido de que los modernos viviríamos bajo la “tiranía de la ciencia”, Feyerabend alabó cualquier esfuerzo para introducir argumentos y teorías anticuadas o contratistas, formas de saber “subyugado” (para tomar prestado un término de Foucault), que pudieran, potencialmente, disrumpir el discurso monolítico de la ciencia. El razonamiento utilizado por Feyerabend era más bien simple: debido a que el razonamiento científico y el saber ha devenido hegemónico en el mundo moderno--una afirmación realizada frecuentemente, pero de hecho rara vez argumentada--deberíamos celebrar cualquier tipo de quiebre con el dogma. “Un brindis por los fundamentalistas en California que tuvieron éxito en remover la teoría de la evolución de los textos escolares y re-incluyeron una exposición del Génesis bíblico”, escribió, sin ironía, Feyerabend.<sup>25</sup> Todavía, tal posición contiene un número importante de dudosas presuposiciones. Se asume, en primera instancia, que vivimos en un mundo dominado por una amplia aceptación de la teoría evolutiva de Darwin--esta es una tesis empírica sujeta a verificación y falsificación, y una de las cuales es probablemente cierta.<sup>26</sup> Que alguien crea que la situación política global contemporánea está dominada por darwinistas rabiosos o científicos partisanos es un chiste ridículo. Sin mencionar que, como ha demostrado Dominique Lecourt en su libro *L'Amérique entre la Bible et Darwin*, el conservadurismo estadounidense representado en personas como Reagan o el presidente de la corte suprema Antonin Scalia, denunciaron la enseñanza de la teoría de la evolución por infringir la “libertad académica” de estudiantes religiosos, en particular porque la evolución sería una mera teoría.<sup>27</sup> En otras palabras, ya que las declaraciones de Darwin no han probado ser ciertas, son tan buenas como cualquier otra teoría evolutiva, incluido el creacionismo.

Incluso una socialista de izquierdas se mostró escéptica ante las vacunas y el cambio climático, ya que los marxistas sabrían lo suficiente como para no confiar en los expertos: “los escépticos pueden haber interpretado el mundo correctamente: de lo que se trata, sin embargo, es de cambiarlo”.<sup>28</sup> Lo que se muestra como evidente en estas discusiones es el chocante número de confusiones argumentativas y conceptuales. La investigación científica y la experticia académica son eludidas con la supuesta capacidad experta de los líderes políticos, económicos y militares. ¿Por qué confiar en los “expertos” ahora cuando son los que empezaron la guerra y hundieron la economía?

Pero como ha sido sostenido por pensadores diversos como Popper, Sellars y Althusser, una teoría que nunca es transformada, expandida y revisada no es científica. Que el entendimiento científico cambie y evolucione es precisamente

---

<sup>24</sup> Para un interesante análisis de los gobiernos para controlar el pensamiento de sus constituyentes, o más bien, la *imposibilidad de hacerlo completamente*, véase Étienne Balibar “Spinoza, l’anti-Orwell” en *La crainte des masses*.

<sup>25</sup> “How to defend society against science,” en *Knowledge, Science and Relativism: Philosophical Papers Volume 3*, pg. 187.

<sup>26</sup> Cf. Quentin Meillassoux, *Après la finitude*, que sugiere, por el contrario, que el crecimiento del fundamentalismo religioso alrededor del mundo ensambla perfectamente con el anticientificismo de la filosofía contemporánea.

<sup>27</sup> *L'Amérique entre la Bible et Darwin*, pg. 14 y *passim*.

<sup>28</sup> <https://jacobinmag.com/2021/04/science-skepticism-covid-vaccine-skeptics-antivax-big-pharma>



lo que lo hace interesante e importante. Aunque no podemos simplemente “confiar en la ciencia” ciegamente, como se ha dicho frecuentemente durante la pandemia--porque la investigación científica y médica no ofrece soluciones hechas de antemano a los problema sociales y políticos confrontados--es sin embargo importante que nuestra comprensión de nuevos virus, por ejemplo, es cambiante y podemos esperar cambios y mejores en nuestra comprensión para protegernos y proteger nuestras comunidades. Una vez que percibimos que la racionalidad científica no es arbitraria, sino sujeta a todo tipo de afirmaciones, a los estándares normativos e históricamente cambiantes de la razón y a la práctica social de argumentar y pedir razones, ya no es sostenible rechazar el consenso como algo indicativo de conformidad.

Implícitamente en tales visiones se alberga una visión monolítica del capitalismo como un sistema totalizante que corrompe todo lo que toca simultáneamente guiado por los expertos y la razón. Tal visión fue, de hecho, extraña a Marx, para quien el método dialéctico permitía capturar las contradicciones estructurales y antagonismos internos al capitalismo, que alimentan sus maquinaciones internas y el conocimiento de los cuales--conocimiento que Marx consideraba científico--era esencial para la emancipación humana. Althusser, por su parte, escribe: “los grandes pensadores materialistas entendieron que la libertad humana sigue, no de la complacencia del reconocimiento ideológico, sino del conocimiento de las leyes de su servidumbre, y que la realización de su individualidad concreta se sigue del análisis y el manejo de las relaciones abstractas que los gobiernan”.<sup>29</sup> ¿Se sigue de esto que, por ejemplo, todo saber médico producido bajo el capitalismo está contaminado, de alguna manera, por imperativos capitalistas? Esta visión parece sintomática precisamente de las visiones foucaultianas expuestas más arriba, cuyo historicismo y anti-realismo parece prohibir la posibilidad de conocimientos que no estarían siempre y en todo lugar atados a sus condiciones materiales de posibilidad históricas. Y, como ha mostrado Ray Brassier, este modo de argumentación confunde el hecho de que el conocimiento toma forma bajo ciertas condiciones como prueba de que conocer es, entonces, un acto finito y parcial.<sup>30</sup> Parece entonces que tales posiciones--la vacuna del COVID no debería ser confiada *debido* a que es producida por gigantescas compañías farmacéuticas fundadas por instituciones de gobierno--es tan risible como la sugerencia de que las técnicas y racionalidades que están detrás de determinados procedimientos quirúrgicos (y no deberíamos olvidar aquí que Agamben intentó prevenir a Jean-Luc Nancy de recibir un trasplante de corazón), son de alguna manera, nada sino una mera expresión del bio-poder capitalista y no tienen validez fuera de ese contexto. El conocimiento científico y la investigación, en esta lectura, se convierte en una reflexión mecánica o la expresión de una base económica y parecería implicar la posibilidad de una ciencia burguesa y otra proletaria.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Louis Althusser, “Cremonini, peintre de l’abstrait” en *Écrits philosophiques et politiques, Tome II*, (Éditions STOCK/IMEC, 1997), pg. 606.

<sup>30</sup> Ver “Concepts and Objects” en *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, eds. Levi Bryant, Nick Srnicek and Graham Harman, (Melbourne: re.press, 2011).

<sup>31</sup> Esta es una referencia a Lyssenko y los debates que emergieron en relación al rol de la lucha de clases en la producción del conocimiento científico en el campo de la biología. Ver Dominique Lecourt *Lyssenko: Histoire réelle d’une “science prolétarienne”* (Paris: Maspero, 1976).

El error último en tal argumento es asumir que el orden experimental-conceptual de las ciencias puede ser explicado completamente apelando al orden material-causal. En otras palabras, tal proposición asume que las ciencias no hacen nada sino permanecer en una relación causal con sus condiciones históricas y materiales de posibilidad. Tal historicismo fallaría completamente, entonces, a la hora de explicar cómo las ciencias producen un conocimiento que es estable y sin embargo sujeto a revisión. Canguilhem mismo trae este punto a colación tanto en su discusión del “conocimiento científico” como en su visión crítica del libro de Michel Foucault de 1966 *Les mots et les choses*. En este último texto, Canguilhem discute la normatividad inmanente de la racionalidad científica y sugiere que un análisis de la historia no debería estar confinada al corte sincrónico de la *épistémè* a riesgo de malconstuir cómo los conceptos particulares son transmitidos, heredados y transformados. Canguilhem escribe:

“Entre los discursos que estarían en conformidad con el sistema epistémico del siglo XVII y XVIII, algunos de ellos, como la historia natural, fueron relegados por la *épistémè* del siglo XIX, pero otros fueron más bien integrados en la última. Aunque sirvió como modelo para los fisiólogos de la economía animal del siglo XVIII, la física de Newton no se hundió con ellos. Buffon fue refutado por Darwin, si no por Étienne Geoffroy Saint-Hilaire. Pero Newton no fue refutado por Einstein más de lo que fue refutado por Maxwell. Darwin no fue refutado por Mendel y Morgan. La sucesión Galileo, Newton, Einstein no se nos presenta como rupturas en la misma forma que en la sucesión Tournefort, Linnaeus, Engler en la botánica sistemática.”<sup>32</sup>

Lo que Canguilhem, entonces, quiere traer a colación es la peculiar temporalidad histórica del conocimiento científico. Las teorías y conjeturas son transmitidas históricamente sin permanecer atadas a su contexto de formulación inicial. Algunas conservan validez y sirven como la base para futuras experimentaciones e investigaciones, otras son eliminadas y reemplazadas por teorías completamente diferentes, y otras se refundan como expresiones regionales de teorías más generales. No deberíamos confundir, por tanto, el hecho de que hay una *historia de las ciencias* con la afirmación, errónea, de que el conocimiento es reductible a sus relaciones históricas de fuerza y poder o a las circunstancias contingentes en las cuales el conocimiento fue producido. El conocimiento de la historia no es histórico en la misma medida en que el concepto de círculo no es el mismo circular.

Entonces, es absolutamente crucial no confundir el hecho de que el conocimiento científico sea producido históricamente y avance a lo largo del tiempo, con la afirmación foucaultiano-agambeniana de que existen “invenciones” en el sentido de caprichos arbitrarios o fabricaciones. Debemos trazar una línea de demarcación entre esta posición nominalista-historicista y la posición realista-materialista definida por Althusser. Para Althusser, siguiendo a Spinoza y Marx, como explica en su introducción a *Lire le Capital*, el conocimiento es un proceso conceptual del pensamiento que captura la realidad material y se adecúa a esta, sin

---

<sup>32</sup> Georges Canguilhem, “La mort de l’homme ou l’épuisement du cogito?” en *Oeuvres Complètes, tome V*, pg. 207

ser *idéntico* o reducible a dicha realidad material. Desacoplar estos dos órdenes fue esencial para la comprensión althusseriana de la crítica marxista a Hegel. El proceso del conocimiento y el proceso que funciona en la realidad no son genéticamente idénticos ni históricamente contemporáneos. En una carta a Paul Ricoeur de 1955, Althusser ya había sostenido este punto: “tal cómo el conocimiento de las leyes de la luz nunca se les presentó a los seres humanos en el acto de ver, el conocimiento de las leyes que gobiernan las sociedades nunca se les ha presentado en el hecho de vivir... Por el contrario: el conocimiento de la luz produjo lentes, que a su vez transforman nuestra visión de los seres humanos”.<sup>33</sup> En otras palabras, el conocimiento de las leyes de la luz--el concepto de las leyes de la luz y la refracción, como siendo un tipo de “invención”--es producto de una actividad conceptual y de la experimentación que, de ninguna manera, puede cambiar dichas leyes. Conocer permite, sin embargo, capturar un objeto, pero sin que ese objeto sea afectado por el proceso mismo de conocimiento. Y aún así el conocimiento produce efectos en el mundo. Aunque a través de pensadores que van de Nietzsche a Rorty se han contentado con definir que los conceptos humanos son “metáforas” que nunca reflejan la realidad de modo perfecto -cómo puede, se pregunta Rorty, haber un lenguaje humano que capture el mundo de los objetos físicos inanimados- el filósofo materialista consecuente debe más bien pensar, precisamente, este desafío. El pensamiento es una propiedad contingente y emergente de la materia inanimada, *y aún así*, la producción regulada de conceptos le permite capturar y mejorar continuamente la comprensión de lo que parece una realidad alienada. Que la naturaleza sea radicalmente indiferente a los humanos y sin embargo cognoscible por las mejores ciencias disponibles es un prerrequisito para una filosofía de las ciencias. Mientras vivamos en un mundo dominado por la racionalidad científica, es tarea del filósofo materialista mantener estas preguntas epistemológicas y ontológicas vivas *en el nombre* de una política emancipatoria. Como dijo Althusser en una entrevista fechada en 1968, “las ideas verdaderas siempre sirven al pueblo; las ideas falsas siempre sirven a los enemigos del pueblo”.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> “Sur l’objectivité de l’histoire” en *Solitude de Machiavel*, (Paris: PUF, 1998), pg. 30-31.

<sup>34</sup> “La philosophie comme arme de la révolution” en *Solitude de Machiavel*, (Paris: PUF, 1998), pg. 155.