

Una sonrisa sin gato: la historia de la ciencia

por Santiago Ramírez y Guillermo Zambrano

"una metáfora es lo que parece pero no es"
Mariana.

Historia de las ciencias: Telar del saber.

I

Al preguntarnos sobre la historia de la ciencia, inmediatamente nos preguntamos: ¿historia de qué?, e inmediatamente, se nos dice que la ciencia es un cuerpo de conocimientos dotado de todas las virtudes de la coherencia, la racionalidad, la exactitud, el orden, la sistematicidad, la inteligibilidad, el sentido, etc. (en adelante, a este conjunto de atributos lo designaremos como *Creosis*) Inmediatamente, se nos dice que la ciencia es un conocimiento verdadero, un discurso inmerso en un saber verdadero.

Así, la historia de la ciencia sería la historia de la *creosis*, de la verdad del saber.

El problema de la historia de la ciencia está, entonces, *inmediatamente* resuelto.

Sin embargo, como afirma Heidegger, el pensamiento filosófico es aquel con que nada puede hacerse inmediatamente, el pensamiento filosófico es un interesarse por aquello en que ya nadie se interesa. Y es aquí, en la placidez y estabilidad de la respuesta que se nos ha dado inmediatamente, ahí donde ya nadie se interesa, que nos interesa, en buen filósofo, interesarnos.

Cabe sin embargo, una afirmación inicial: el saber, aquello en que el saber científico se inserta e inscribe, no se constituye por la sola acción de la ciencia. En otras palabras, el saber científico es aquella región del saber que se vincula, más que ninguna otra a las determinaciones de la *creosis*.

Así, la historia de la ciencia es la historia de una región del saber que se caracteriza por las determinaciones de la *creosis*.

Sin embargo, el planteamiento es radicalmente insuficiente. La pregunta, insistente, es ahora por el *cómo*, ¿cómo hacer la historia de esa región privilegiada del saber?

La pregunta tiene valor pues puede leerse en, por los menos, dos sentidos:

Primero, como la historia de una coherencia, etc., de una *creosis*, que se constituye aproximando paulatinamente la coherencia, etc., la *Creosis*.

En un segundo sentido, podemos leer en la pregunta una intención sismica: no se trata de hacer la historia de una *creosis* aproximada y aproximativa, historia que no es sino la descripción, más o menos detallada, más o menos *objetiva*, más o menos *irrelevante*, del camino que se ha seguido hacia un fin, no es la historia de la construcción de una Torre de Babel que se erigiera progresivamente; podríamos preguntarnos, más bien, si ese camino que la ciencia habría recorrido penosamente en sus diferentes periodos históricos es, de hecho, un camino, preguntarnos si esa Torre de Babel a la que la ciencia habría de agregar piso tras piso es, en efecto, una torre. Habría que preguntarse si al añar

dir cada uno de los nuevos pisos se ha tenido la precaución elemental de colocarlos *sobre* los pisos anteriores, habría que producir, filosóficamente, el sismo que derrumbara esta imaginaria torre, habría que preguntarse si el camino que un periodo histórico termina, termina ahí donde se inicia el que la época sucedánea comienza. En otras palabras, lo que ponemos en duda es si la historia de la ciencia puede recurrir a la idea de progreso o, en todo caso, qué podría querer decir, *en historia de la ciencia*, progreso.

Queremos preguntarnos, para reiterar el segundo sentido de la lectura de la pregunta inicial, si la historia de la *creosis* es la historia de la diversidad de formas incoherentes, irracionales, inexactas, desordenadas, asistemáticas, ininteligibles, sin sentido, etc. (breve: *acreóticas*) en que *aparece* una *esencia* creótica o, si, más bien, la disyuntiva entre *esencia* y *apariencia* no es sino el resultado de una falsa dicotomía.

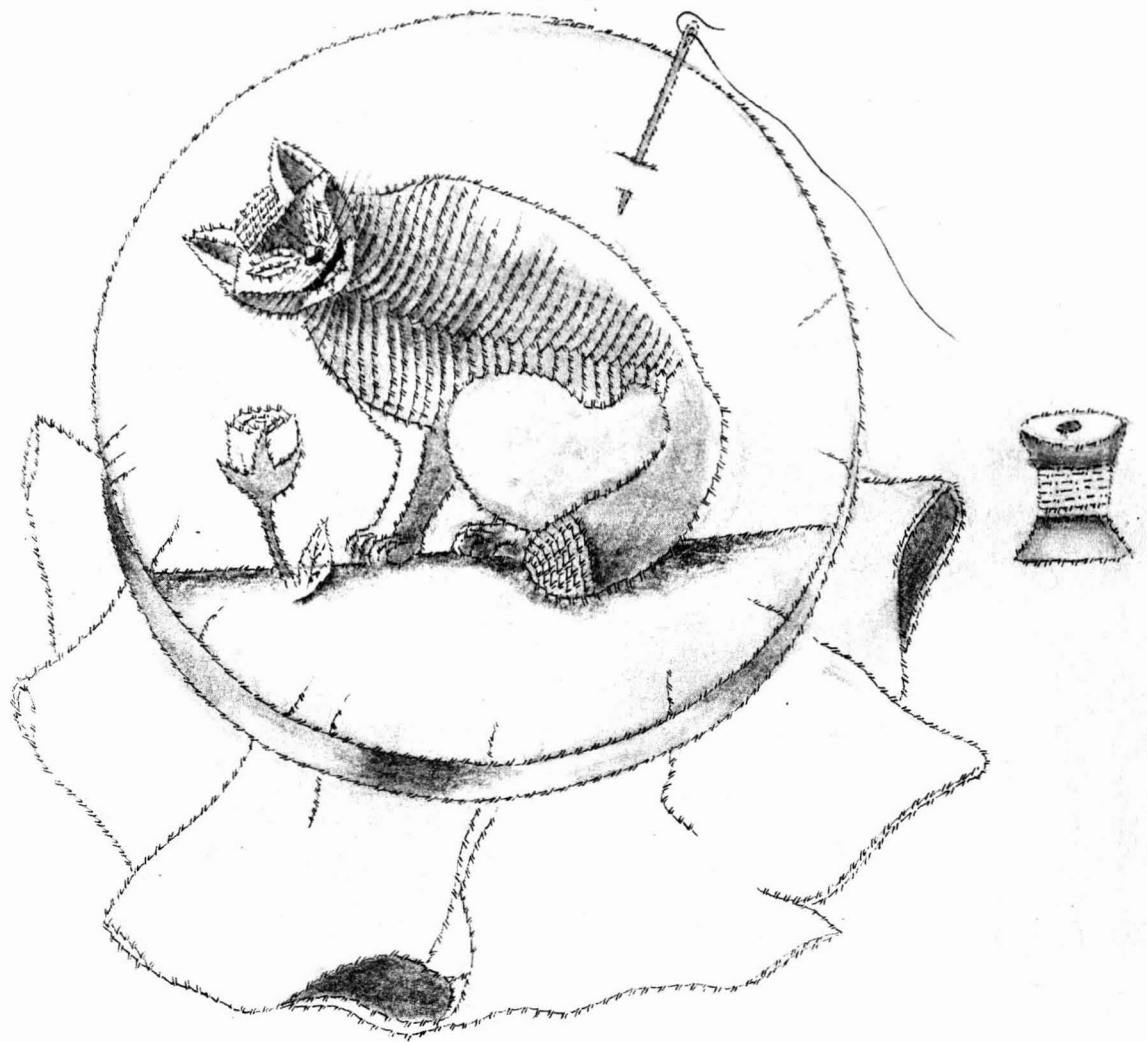
II

La filosofía, desde Platón, se ha debatido en esta extraña alternativa: si para Platón se trataba de superar la *apariencia* para acceder a la *esencia*, para Aristóteles se trataba de alcanzar la sustancia a partir de las *apariencias*. No nos interesa hacer, aquí y ahora, una historia más de la filosofía; quisiéramos constatar solamente que esta dualidad *esencia/apariencia* ha sido responsable del ocultamiento de eso que debe, a nuestro modo de ver, rescatarse: el *acontecimiento*.

Lejos de establecer qué es el *acontecimiento*, lo cual es manifestamente imposible, recurriremos a la metáfora: Alicia, en el País de las Maravillas, encuentra a un gato del que sólo puede ver la sonrisa. Alicia, único personaje irredentamente creótico en este mundo, afirma que ha visto muchas veces gatos sin sonrisa pero, que jamás antes había contemplado una sonrisa que careciera de gato. El gato, en este caso, en el pensamiento de Alicia, funciona como *esencia* y el gato sonriente juega el papel de la *apariencia*. Lo que Alicia afirma no es sino su aceptación del dilema.

Lo que hoy llamaríamos fenomenología es una concepción filosófica que, ante las sonrisas carentes de gato, afirma que la sonrisa es el residuo visible de la *esencia* invisible — a saber el gato — o que, al menos, la sonrisa es el anuncio de un gato por venir. Brevemente, la fenomenología *supone*, intimidada por la *creosis*, tras la sonrisa, o al gato desaparecido o al gato que habrá de aparecer.

El problema de una cierta filosofía de la historia consiste, más bien, en que detiene al *acontecimiento*. La filosofía de la historia obtiene su información mediante la detención *ad hoc* (para lo cual cuenta con una figura especial del lenguaje, el presente histórico) de los *acontecimientos* que son, así, transformados en *hechos históricos* inmóviles.



Nosotros, por el contrario, interrogamos al acontecimiento —incluso cuando aparece con la inmovilidad inherente a los hechos— en la medida en que todavía se despliega. La historia, el pasado, no se forma de aquellos acontecimientos que no tienen el poder de desplegarse. El acontecimiento es la actualidad del otrora, el pasado no agota ni lo que ha sido, ni lo que ha sido agota al acontecimiento.

Nuestro cuestionamiento es así, un cuestionamiento “historial”, un cuestionamiento que trata de poner al hecho inmóvil en movimiento, de liberarlo de su pretérita rigidez, de hacerlo que despliegue su actualidad. Aquellos hechos que sean incapaces de hacerlo, habrán de irse a reunir con el pasado inmóvil, habrán de constituir lo que llamaremos la *objetividad irrelevante*.

Bajo este punto de vista, entonces, nuestra pretensión por desarrollar una filosofía sismica consiste en afirmar que aquella afirmación inicial, que ya no interesaba a nadie, debe cambiar su perspectiva, que aquella afirmación inicial, que ya no interesaba a nadie, debe someterse a un movimiento, debe ser interrogada “historialmente”. Los momentos de la historia de la *creosis* no serán ya el anuncio de una gran racionalidad luminosa, ni los residuos mundanos de una divina racionalidad originaria. Son, precisamente eso, momentos de una *creosis* que acontece y vale por, y en ello.

La historia de la ciencia es entonces historia de una *creosis* que acontece. En otras palabras, no se

trata de un afán por alcanzar un *creosis* verdadera, ni tampoco de la historia de la nostalgia de una *creosis* perdida.

¿Cómo acontece la *creosis*? Evidentemente ninguno de sus elementos acontece del mismo modo que los otros. Racionalidad acontece de maneras diferente que orden y progreso, cuando no a la inversa sistemática no acontece del mismo modo que coherencia o sentido, mucho menos al modo de la exactitud.

Los elementos de la *creosis* pueden decirse, como dice Aristóteles, en muchos sentidos. Cada uno de ellos es el producto de una historia y no se escogen libremente, simplemente porque la libertad, a su vez, está en función de aquello que se pone en juego. Y cuando todo se juega, la libertad es total.

Tal parece, entonces, que nos mordemos la cola: empezamos por preguntarnos qué era la historia de la ciencia para terminar enunciando que la historia de la ciencia es la historia de una región del saber que se configura históricamente: la historia de las ciencias se configura históricamente, la gran vía está cerrada y, así, a la manera nietzscheana, intentemos la pequeña, preguntemos nuevamente a la historia de las ciencias, ¿historia de qué?

Lo que interesa aquí, ahora es el acontecimiento, acontecimiento que no aparece como un hecho aislado, sino, más bien, en una *trama*, en un tejido denso o basto, preciso o vagamente determinado, pero solidario; provisto de una solidaridad que no

impide, empero, reconocer cada uno de los hilos de la trama; vale decir, los acontecimientos se desenvuelven, se entretienen con una relativa autonomía; autonomía y solidaridad que constituyen, *últimas instancias aparte*, el tejido de la historia.

Los elementos de la *creosis*, no acontecen pues, de la misma manera; en primer lugar, cada uno de ellos posee una historia autónoma; no acontecen, sin embargo, de la misma manera pues cada uno de ellos está referido a un horizonte diferente.

En la jerga estructuralista, entonces, es posible distinguir, "diacrónicamente", los hilos de la trama de la *creosis* y es, además, posible distinguirlos "sincrónicamente".

Esta distinción "sincrónica" abre una nueva cuestión: incluso si detenemos el acontecimiento, ¿puede afirmarse la unidad de lo coherente?, ¿de lo racional?, etc. O acaso sería necesario distinguir, también, sincrónicamente, las esferas de pertenencia y relevancia de cada una de las categorías de la *creosis*.

Afirmamos categóricamente que no hay tal unidad, y para ello, no es necesario examinar historia alguna. En todo momento, detenido incluso, puede afirmarse, con claridad y más allá de toda duda razonable que, por ejemplo, la verdad no es una para todas las regiones del saber.

Si esto es así, y es así en cada momento, ¿cómo decir ciencia en singular?

Nos hemos vuelto a morder la cola. Al preguntar: ¿historia de qué? hemos llegado a una esencia subyacente que otorgaría unidad al despliegue de los elementos de la *creosis*. Sin embargo, al buscar esta esencia unificadora, esta esencia que es la ciencia, nos encontramos con que ciencia, al margen de las determinaciones de la *creosis*, no acontece. Como la cosa hegeliana, tras las propiedades no queda sino un soporte noumenal que no acontece.

Y es que se trata, evidentemente, de una coherencia que varía, de una racionalidad, ora objetiva, ora subjetiva, ora instrumental, ora pragmática; de una exactitud creciente y decreciente; de un orden más o menos riguroso; de una sistematicidad completa e incompleta; de una intelegibilidad que oscila de la naturaleza a Dios, de la "docta ignorancia" al "todo es posible", de un sentido cuya dirección es azarosa. Retomando el hilo de la metáfora, pasa con los elementos de la *creosis* lo que con Alicia, que tras crecer y disminuir, contesta a la pregunta de la oruga azul en los siguientes términos: "Pues verá usted, señor, ..., yo, ... yo no estoy muy segura de quién soy ahora, en este momento; pero al menos sí se quién era cuando me levanté esta mañana; lo que pasa es que me parece que he sufrido varios cambios desde entonces". Explicite, demanda la oruga azul y Alicia responde: "Mucho me temo señor, que no sepa explicarme a mí misma... pues no soy la que era..."

De esta manera, siguiendo más a la metáfora que al orden imaginario que estamos intentando

explicar; lejos de dejarnos intimidar por la *creosis*, nos encontramos ante un nuevo problema; al intentar hacer la historia de la *creosis*, nos pasa como a Alicia: "he cambiado tanto que no puedo explicarme a mí misma". Si la verdad ha sufrido tantos cambios, por ejemplo, ¿cómo decir lo verdadero de la verdad?

Hemos sido distraídos por la metáfora. Ello, como ya afirmamos, en sustitución de la *creosis*. A esto llamamos filosofía automática en el sentido en que Breton hablaba de una "escritura automática". Reivindicar la asociación libre en la metáfora como "método" de hacer filosofía. Pero esto no es más que una anotación marginal...

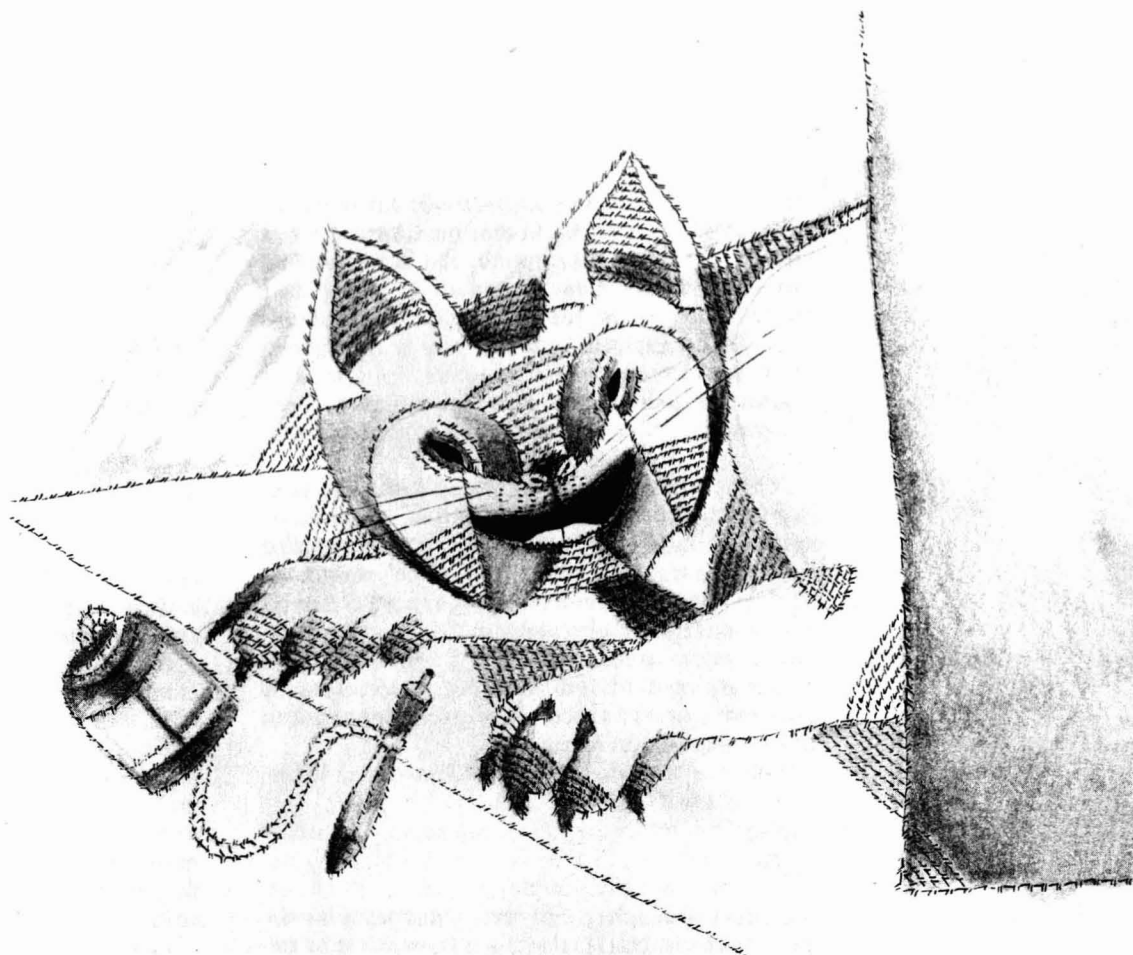
Regresando al problema que buscábamos resolver en la metáfora, decimos que hemos establecido que la ciencia es un discurso que posee, en la conciencia corriente, las determinaciones de la *creosis*. Nos hemos preguntado, a continuación, por el sustrato de tales determinadores, a saber, ¿qué es eso que ha sido determinado por la *creosis*? Hemos llegado entonces a un soporte noumenal que no acontece y la historia de las ciencias es la imposible historia de una esencia que carece de acontecimientos y que pervive al margen de lo que acontece. Historia entonces, de los atributos. Aquí fue en donde nos había abandonado la metáfora.

Nuestro propósito debe ser entonces totalmente otro. La historia que intentamos hacer no puede ser, para empezar, la historia de la "creotividad" de la ciencia como lo que le pertenece como apariencia. Además, la ciencia no puede explicarse a sí misma y, con ello la explicación debe abandonar las categorías —*creosis*— que son el problema. No puede ser, tampoco, historia de una esencia que no aparece ni acontece. En otras palabras, nuestra única opción es aquella que se hace desde fuera del saber creótico y, entonces, la historia de la ciencia debe ser la explicación del saber en que se inscribe. La historia no se explica racionalmente, ni sistemáticamente, ni ordenadamente, ni en la plenitud del sentido, ni coherentemente, ni con exactitud, ni inteligiblemente, pues la *creosis* debe explicarse a partir de la historia del saber, la historia de la ciencia (o de las ciencias) debe ser *desplazada*, transportada, a un saber del que forma parte, del que no es sino una región. Este es el sentido primitivo de la metáfora. Explicar a *fuer* de. Explicar pues todo aparato teórico con la conciencia de la historicidad de tales aparatos. Subordinación a la historia: saber de la historia e historia del saber.

III

¿Cómo no llevar a cabo la historia del saber?

En primer lugar, no debemos acogernos al socorrido supuesto de una cronología continua de la *creosis* que le remonte a sus orígenes inaccesibles, al momento de su fundación. Esta historia ha sido ya denunciada por Marx como la que hacían los economistas, quienes se trasladaban a imaginarios



estados primitivos en que se daba por supuesto lo que se quería explicar.

En segundo lugar, debemos dejar de pensar lo discontinuo como lo impensable; debemos dejar de pensar lo discontinuo como lo dado a resolver, como lo problemático, como aquello que haya de ser reducido y borrado para que los acontecimientos aparezcan en su continuidad. Debemos abandonar la idea que hace de la discontinuidad el "estigma del desparramamiento temporal que habría que suprimir".

En tercer lugar, debemos abandonar toda idea de historia totalizadora, debemos poner en duda la idea misma de la totalización. Esta historia apiña —dice Foucault— todos los fenómenos en torno a un centro único: principio, significación, espíritu del tiempo, visión del mundo, etc. (nueva y compleja forma de la *creosis*): se trata como Joyce, *de desplegar el espacio de una dispersión*. Esta es la única dialéctica que puede decirse o enunciarse de la historia: dialéctica dispersiva, *dialéctica del regreso*.

Regreso anunciado por Marx en 1844 cuando pide partir de los hechos actuales, regreso que Marx anuncia en 1857 cuando afirma que la clave del mono es el hombre. Dialéctica del regreso que confirma, ampliamente, el psicoanálisis.

No se trata tampoco de una historia consagrada a la búsqueda de precursores, que no de filiaciones. No se trata de avalar esta tradición que concibe a la historia de las ciencias como la transmisión de un científico a otro de las verdades adquiridas y los

problemas en suspenso. Rigurosamente, un precursor es un pensador que terminaría ahí donde su sucesor comienza. Antes de empalmar dos caminos, dice Canguilhem, habría que asegurarse que se trata del mismo camino. El precursor es un pensador extraído de su época e insertado en otra, lo cual se reduce a considerar los conceptos y los discursos como gestos desplazables que omiten el aspecto histórico del objeto que designan. *Esta historia consiste en suponer que, independientemente de la apariencia diversa de los caminos, estos son en esencia, uno y el mismo.*

Pero tampoco se trata, solidariamente, de establecer la historia de las ciencias como una epidemia de azares: al carecer de objeto, las ciencias pueden experimentar la llegada de lo que sea, cuando sea y bajo el efecto de cualquier causa. La historia se transforma en maravillación: "milagros de la técnica", "maravillas de la ciencia", espectáculo de la ciencia que hace de la ciencia un espectáculo, una novela de aventuras pletórica de anécdotas picarescas y de conmemoraciones edificantes: *Como su simétrica, esta concepción de la historia parte de la minucia de lo que aparece para buscar una esencia que subyaga. Si en el caso anterior se partía de la esencia, en éste se le busca.*

Estas formas de no hacer historia tienen, sin embargo un denominador común: aquel de su carencia básica; denominador común tanto más operativo en la historia de las ciencias como inoperante en las ciencias mismas: la idea de un sujeto subyacen-

te. Carencia al carecer esta historia de una teoría de la producción del sujeto. O más bien, carencia que trata de fundamentar un sujeto, con la ayuda de la historia de las ciencias que tendrá que confirmar una garantía: la de que el tiempo no dispersará nada que no vuelva a restituir, promesa de que el sujeto podrá reapropiarse de todo lo que se le ha alejado por la diferencia, de que recuperará su poder sobre las cosas y encontrará, en ellas, su morada.

Lo que se pierde en todas estas historias, es el acontecimiento. Acontecimiento que, en términos de la constitución del individuo y de la comunidad es, como Marx dijera sobre esta última y Freud sobre el primero, el *discurso*, el lenguaje en el que no sólo se constituye un sujeto individual sino también el sujeto social.

Discurso que se configura, no en términos de una *creosis* sino en el seno —y regresamos al punto de partida— de un saber.

¿Qué es, entonces, el saber?, ¿Cómo hacer la historia del saber?,

¿Desde dónde?

IV

Pretender responder a estas preguntas desde la *creosis* es pretender que la tela en que la *creosis* se ha tramado es el manto sagrado con que cubrir todo el saber.

Recurrir entonces a la metáfora. Metáfora que no habrá de admitir orden alguno, coherencia alguna, racionalidad alguna, sistematicidad alguna, sentido alguno —de donde su automaticidad—, inteligibilidad alguna, exactitud —menos que nada— alguna —de ahí, filosofía automática—, metáfora que no acepta la dicotomía entre la esencia y la apariencia pues “es lo que parece pero no es”; metáfora que se niega a ser materializada pues su objetividad es irrelevante. Metáfora, en fin, que desplaza la dialéctica a una dialéctica del regreso instalándose en el devenir del acontecimiento reivindicado a la metáfora que lo lleva más allá (de donde meta-fora).

Sin embargo, entre lo metafórico del acontecimiento y el acontecimiento como metáfora no media un juego de palabras. Se juega lo metafórico de la historia. Demostrar que la historia no es una metáfora no es, en modo alguno, una metáfora provocadora. Más aún, es imposible que la historia no sea a fuer de, en sentido figurado, a no ser que tomemos como punto insoslayable e incontorneable de partida, como definición, como acto de fe, incluso, como soporte de toda empresa historial posible lo que se encierra en la pareja solidaria de palabras más repetidas en los últimos ciento cincuenta años: *materialismo histórico*. El materialismo histórico, así, sin más, enuncia algo que trasciende la metáfora, enuncia, nada más y nada menos, que la *materialidad de la historia*. Enuncia la materialidad del acontecimiento, la objetividad relevante de

la historia, al margen del sujeto, de la *creosis*, del pensamiento y de toda metáfora. Sin embargo, recurrimos a la metáfora.

V

La historia es un telar

Telar que se alimenta de una esencia y produce una apariencia. Esencia y apariencia que no explican, en modo alguno al telar.

La esencia ingresa al telar como una trama, trama organizada en hilos. Pero el telar no es como todos los telares, no es como los telares que conocemos: la trama se mezcla, se tuerce y trenza, no se deja seguir, hilo a hilo, porque en ella o los hilos no existen o están sometidos a un azar, azar objetivo enunciado por Engels y rescatado por Breton.

Hilos que se estiran y aflojan, se rompen y reconstituyen, se bifurcan y hacinan, se confunden y se diferencian.

Sin embargo la trama no explica al telar de la historia: la “esencia” penetra también por la lanzadera. Lanzadera que no llega de un extremo al otro de la trama, que se revuelve de improviso, que salta hilos y los confunde, que se riza y encaracola, se desparrama y se multiplica. La clave del telar está en la lanzadera. La lanzadera es el acontecimiento.

La historia del saber es, entonces, la descripción de ese telar en que, partiendo de un tejido terminado, vamos descubriendo los hilos y los nudos, los huecos y las secciones apretadas. Del encaje producido de este saber es que partimos, no como explicación de la acción de la lanzadera sino como problema.

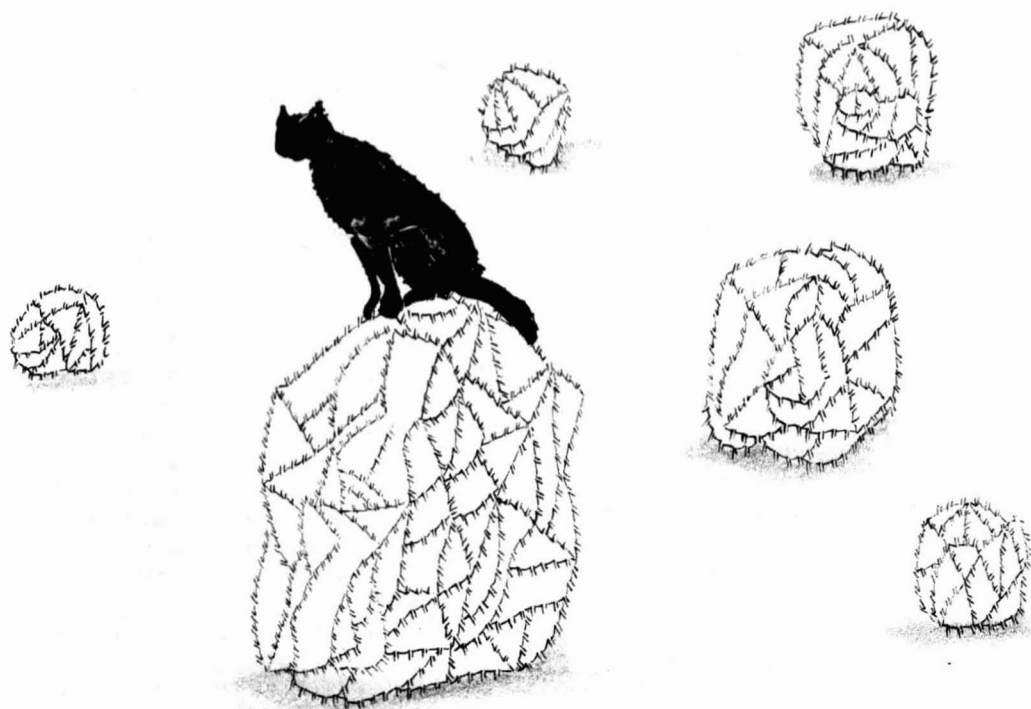
El tejido terminado no es en modo alguno la explicación, el estado actual, lo aparente, lo que tenemos a la vista es el problema.

Dialéctica entonces del regreso, dialéctica que no parte de una oposición, sino de una unidad, que se inicia en Finnegan para explicar a shem y shaun; dialéctica que busca, luego, la unidad, pero no posterior, como causa final aristotélica o saber absoluto hegeliano, sino anterior, como punto de partida, aunque sea también el resultado.

Tal es, creemos, la concepción de la historia en Marx, en Freud y en Joyce.

Esta es la manera de hablar de historia de las ciencias: en términos de acontecimientos y de coyunturas, en términos de puntos nodales en donde se enreda la trama del concepto, de puntos en que la trama se debilita y el tejido salta y se rompe. Metafísica instantánea del acontecimiento que la poesía ha comprendido cabalmente.

Regiones inservibles del tejido —obstáculos epistemológicos—, regiones en que un color lucha contra otro —irrupciones epistemológicas—, zonas en que el tejido deja de ser lo que era —eclosiones discursivas—, girones de la tela terminada que el positivismo arranca al tejido ignorando su origen. Repetición de diseños y patrones, diferenciación progresiva y no reconciliación paulatina.



Reivindicación del acontecimiento que constituye, en buen alemán: *Geschichte*, historia, *des Geschehen*, acontecimientos.

Historia de la ciencia, pues, historia de la coerción de la *creosís*, historia del método y de la verdad en el seno de un saber: he ahí la respuesta a la pregunta por la historia de las ciencias. El tejido delicado de la ciencias constituido de la trama de las categorías y determinaciones propias a la ciencia y a las ciencias. He ahí la respuesta a la pregunta por la historia de la ciencia. Sin embargo, hemos tratado de pensar y no de instalarnos en la comodidad de la descripción minuciosa y detallada, "científica", de la materia prima o del producto terminado. Nuestro problema ha sido más bien la lanzadera, el proceso de producción del saber y, en particular, del saber científico y del saber de la ciencia: el proceso productivo y los instrumentos a su disposición.

VI

Dejándonos seducir por el automatismo de la metáfora, asociemos libremente a la imagen del telar la figura de Penélope. Todos sabemos que Penélope, como Bachelard, como el Dr. Jekyll y Mr. Hyde, hacen de día, frente a la masa anónima de los pretendientes, lo que de noche deshacen frente a la actualidad de un otrora. La Penélope diurna, como Bachelard y el Dr. Jekyll tejen, traman y constituyen un tejido maravilloso, sistemático, ordenado, metódico y verdadero; sin embargo, la Pe-

nélope de Odiseo, el señor Hyde (que, en buen inglés, oculta) visitan, con el Bachelard de la imaginación, el de la historia de las ciencias, cada noche el museo de horrores en el cual, como Penélope, se desteje el tejido de errores tenaces y solidarios que constituye la ciencia; como Penélope, se reordenan, para volver a tejer los hilos de la trama.

Sin embargo, no hay trama ni telar, no hay pretendientes ni Penélope, sin Odiseo.

Los pretendientes no son tales en la medida en que su pretensión es la de sus intenciones acerca de Penélope; lo son más bien en su pretensión en negar la actualidad de Odiseo como acontecimiento; por su pretensión de revocar la actualidad del otrora de Penélope. Esta, a su vez, resiste el asedio de los pretendientes por su insistencia en preservar la actualidad de Odiseo. Ni una ni otros conocen la verdad de Odiseo; ni unos ni otra lo reconocen cuando se presenta bajo otra apariencia.

Los pretendientes frente a Odiseo pagan el precio de su deseo: el acontecimiento que pretendían revocar se actualiza como un poder que, al actualizarse acaba con todos.

El saber del acontecimiento y su no saber, Penélope y los pretendientes, no se determinan mutuamente sino que siempre están determinados por un poder; poder que pertenece, paradójicamente, a Joyce o a Nausicaa, quien escribió, como todos sabemos, *La Odisea*.

Cd. de México, febrero de 1979.