
EL FUTURO DESAFÍO BIOLÓGICO A LA TEORÍA Y A LA PRÁCTICA SOCIAL

STEVE FULLER¹

ABSTRACT. Biology very much remains 'the other' of sociology. While this position is historically explicable, it is quickly becoming untenable. However, this does not mean that sociologists should turn into biologists. A sociology of biological knowledge readily shows that the two disciplines share more features than practitioners of either of them probably realize. Nevertheless, some recent attempts to bring biology and sociology closer together leave much to be desired, as they shortchange sociology's contribution. My own strategy for interdisciplinary rapprochement is twofold. First, insight can be gained by treating sociology and biology as fields that historically have come to be mutually alienated, despite a significant overlap in cognitive interests. Second, perhaps the most fruitful focus for future interaction between sociology and biology is over matters in which innovative conceptions of the human condition have forced a reconceptualization of politics. These challenges arise in a neo-liberal ideological environment, which raises its own set of concerns, as epitomized by the phenomenon of 'bioprospecting'. I end by urging social theorists to resist the recent call to a 'Darwinian Left' and look instead toward a 'critical sense of sympathy' as the new basis for the social bond.

KEY WORDS. Sociology, biology, bioprospecting, Darwinian left, neo-liberalism, sympathy, disabilities, sociobiology, biotechnology, feminism.

INTRODUCCIÓN

La biología sigue siendo "lo otro" de la sociología. Aunque esta condición es históricamente explicable, se va haciendo insostenible con rapidez. Aun así, esto no significa que los sociólogos deban convertirse en biólogos. Una sociología del conocimiento biológico muestra claramente que las dos disciplinas comparten más características de las que sus practicantes probablemente reconocen. No obstante, algunos intentos recientes de reconciliar la biología y la sociología dejan bastante que desear, ya que desprecian la contribución de la sociología. Mi estrategia para la aproximación interdisciplinar es doble. En primer lugar, se puede comprender el asunto considerando la sociología y la biología como campos que han

Department of Sociology, University of Warwick, Coventry CV4 7AL, United Kingdom /
s.w.fuller@warwick.ac.uk

ido separándose en su desarrollo histórico, a pesar de que existe una significativa superposición de sus intereses cognitivos. En segundo lugar, quizá el lugar más fructífero para la futura interacción entre la sociología y la biología esté en los temas en los que concepciones innovadoras de la condición humana han llevado a una reconceptualización de la política. Además, estos desafíos surgen en un entorno ideológico neoliberal, que suscita su propio conjunto de problemas, como ejemplifica el fenómeno de la “bioprospección”. Termino recomendando a los teóricos sociales que se resistan al reciente llamamiento hacia una “izquierda darwinista” y que en su lugar vuelvan la mirada hacia un “sentido crítico de la simpatía” como la nueva base para la cohesión social.

BIOLOGÍA: ¿UNA VUELTA DEL PASADO
REPRIMIDO DE LA SOCIOLOGÍA?

No importa por dónde se empiece, las historias de la sociología y la biología han estado entrelazadas. Si debemos aceptar la visión aristotélica de la especie humana como *zoon politikon*, los dos campos nacieron unidos por la cadera. Los términos “sociología” y “biología” fueron acuñados a principios del siglo XIX por dos pensadores franceses (Comte y Lamarck) que, vistos desde un punto de vista actual, mezclaron descubrimientos y metáforas de ambos lados de la frontera disciplinaria.

A lo largo del siglo XIX y de los primeros años del siglo XX ambas disciplinas concedieron papeles explicativos importantes a la evolución, los instintos, la herencia y la adaptación. En estos contextos, se pensó que una sociología modulada biológicamente tendría una considerable importancia política, que se extendería desde el control del comportamiento individual al gobierno de naciones enteras. En ocasiones, esta sociología permitió una intervención considerable en la gestión de las más íntimas relaciones; otras veces proporcionó argumentos acerca de la inutilidad de cualquier intervención. Hablando en general, las iniciativas más extremas en política social de los últimos cien años han tenido un fuerte respaldo biológico que apelaba o bien a la plasticidad fundamental o bien a la inmutabilidad fundamental de algunos (o todos) los *Homo sapiens*.

No obstante, a lo largo del siglo XX la sociología y la biología han ido separándose paulatinamente. Una muestra de esto es el patente silencio de Anthony Giddens (autor, por otra parte, enciclopédico) acerca del carácter biológico de la vida social, en su popular libro de texto introductorio, y su clara hostilidad hacia las explicaciones evolutivas en sus obras más estrictamente teóricas (Runciman, 1998). Esto puede reflejar un persistente legado durkheimiano, a saber, que los conceptos clave de nuestro campo se refieren a las propiedades relacionales de las personas más que a las propiedades que tienen como individuos. Así, aunque ahora algunos sociólogos sostienen que hay “cuerpos de clase obrera” (*working class*

bodies; p. ej., Skeggs, 1997), “clase obrera” se refiere normalmente al lugar que algunas personas ocupan con relación a otras en un sistema de producción capitalista. Originariamente se suponía que personas con cualquier tipo de cuerpo podían ocupar este lugar, porque la lógica del capitalismo como sistema social trascendía cualquier diferencia biológica que pudiera existir entre los individuos formalmente designados como “clase obrera”.

La excepción más notable a esta tendencia general es la sociología feminista. Sin embargo, a pesar del creciente número de sociólogas feministas que estudian la vida social a través de las “políticas de reproducción” y los temas relacionados con ellas, estos estudios permanecen al margen de la corriente sociológica masculina general. En esta corriente, el cuerpo emergió de dos fuentes. La primera surge en el contexto de los análisis marxistas del trabajo industrial, que representaban el cuerpo como una “fuerza de producción” abstracta. La segunda del énfasis neodurkheimiano sobre las huellas de desviación dejadas por las prácticas disciplinarias, acerca de las cuales Michel Foucault llamó notoriamente la atención. De todas formas, incluso aquí merece la pena recordar que Foucault, formado en psiquiatría y filosofía, aportó mucho más a la sociología de lo que sacó de ella. Su concepto de “biopoder” estaba basado en modelos altamente individualizados y fiscalistas de gobierno, que deben más a Thomas Hobbes e Ignacio de Loyola que a Emile Durkheim. Con estos antecedentes, empieza a resultar claro por qué la revista especializada *Body and Society*, nombrada así por la obra principal del pionero anglófono en el campo (Turner, 1984), ha llegado recientemente a su quinto año de publicación.

En última instancia, la dificultad para ajustar el cuerpo en la sociología contemporánea puede significar un “regreso de lo reprimido”: en concreto, un intento de corregir la demarcación original de Durkheim acerca del dominio de la sociología, que excluía las ciencias rivales de lo normal y lo patológico, los que admitían una fuerte base biológica, como la criminología; por cierto la especialidad de su principal rival, el jurista Gabriel Tarde (Gane, 1988). No obstante, desde los tiempos de Durkheim, la antropología —no la sociología— ha estado dedicada de un modo más explícito a estrechar el hueco tradicionalmente existente en la filosofía occidental entre la realidad física y los significados ligados a ella. De este modo, no debería resultar una sorpresa que el concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu, que está pensado para capturar las disposiciones corporales aprendidas socialmente significativas, se origine en el trabajo de campo argelino de su juventud.

Como disciplina, la antropología ha tendido a ver los significados como *inscritos*, más que como *proyectados*, en el cuerpo. Esta sutil diferencia de énfasis acarrea importantes implicaciones —aunque no exploradas por

completo— para la atribución de la responsabilidad personal. Particularmente, si los significados confieren el sentido de persistencia de lo real, dado por inscripción, entonces los individuos son responsables de sus actos, con base en cualidades que poseen pero en cuya creación no han participado conscientemente. Por supuesto, los biólogos aceptan de buen grado esta implicación, y (como indico más adelante) los abogados han empezado a poner en práctica sus aplicaciones. De todas maneras, los científicos sociales, interesados principalmente en los seres humanos como “hacedores de significados”, están generalmente mucho menos cómodos con esta disyunción de responsabilidad y conciencia, que a su vez hace estragos en conceptos como los de agencia e identidad.

En resumen, entonces, el reciente giro de la sociología hacia el cuerpo no ha reabierto necesariamente las puertas a la biología. En su lugar, los sociólogos han desarrollado sus propias teorías. ¿Está este movimiento justificado, o es simplemente una reinención de la rueda? Al mismo tiempo, esto puede significar que los sociólogos han pasado por alto los problemas biológicos demasiado tiempo, y han cedido, por tanto, a los biólogos un terreno que debían haber considerado como suyo, al menos en el dominio público. Después de todo, cuando los *mass media* intentan presentar las dos caras de una cuestión relativa a las peculiaridades del comportamiento humano, generalmente invitan a un biólogo y a un teólogo (o un psiquiatra), sin reservar una posición específica para el sociólogo. ¿No es el momento de que los sociólogos reclamen su legítimo espacio público?

DISIPANDO UN FALSO PROBLEMA:
EL ESTATUTO CIENTÍFICO DE LA BIOLOGÍA

Hay muchas razones por las cuales los sociólogos deberían prestar más atención a la biología. Aun así, una de ellas *no* es que la biología sea una ciencia superior a la nuestra. Planteemos la cuestión crudamente: ¿se ha aproximado la biología al ideal de una ciencia unificada promovida en el siglo XX por los filósofos que envidian a la física? ¿O es más bien como la sociología, un conjunto de campos superpuestos que en algunos casos incluso se contradicen unos a otros en su orientación fundamental con respecto a la investigación y el mundo en general? La respuesta es que, por su estructura social, la biología está mucho más cerca de la sociología que de la física. Además, esto ha sido desde hace mucho tiempo un secreto a voces entre esos guardianes del modelo de investigación basado en la física, que son los filósofos positivistas de la ciencia (Rosenberg 1994).

Gran parte del miedo y la aversión que los sociólogos sienten por la biología se debe, sin lugar a dudas, a nuestra imagen del tipo de ciencia que la biología es —en concreto, una física en ciernes de la vida. Cuando nuestros pensamientos más oscuros se vuelven en esa dirección, proba-

blemente estamos basándonos demasiado en las popularizaciones de biólogos cualificados como E. O. Wilson y Richard Dawkins, así como en las implicaciones políticas extraídas de la investigación biológica por trabajos en ciencia social como los de Herrnstein y Murray (1994). No somos suficientemente sensibles a las engañosas simplificaciones de la literatura biológica sobre las que descansan tales trabajos.

Un caso reciente es S. Blackmore (1998), en el cual un psicólogo desprecia tanto la literatura sociológica como la biológica, proponiendo una explicación "imitacionista" de la propagación de ideas (hoy en día llamada "epidemiológica") que no representa demasiado avance desde las explicaciones habituales del siglo XIX de la solidaridad social. Los popularizadores representan con demasiada frecuencia el darwinismo como si implicara que los organismos bien adaptados "reproducen" —en el sentido de una copia mecánica— su información genética en su descendencia. Sería apropiado aquí que los científicos sociales prestaran atención a las controversias biológicas acerca de las características exactas de la herencia genética, que son "conservadas selectivamente" (cf. Brandon y Burian, 1984; Fuller, 1993: cap. 3). En efecto, el hecho de que los sociólogos tiendan todavía a basar sus opiniones sobre la biología más en las popularizaciones de la ciencia que en cualquier comprensión de la institucionalización de la biología como una forma de conocimiento, habla significativamente de la necesidad de integrar la sociología del conocimiento en el curriculum ordinario de la sociología.

Un aspecto importante en el cual la estructura social del conocimiento biológico se parece a la del conocimiento sociológico es que los sociólogos han hecho aseveraciones metodológicamente robustas prácticamente sobre todos los aspectos de la vida social, aunque estas afirmaciones no hayan llegado a consolidar una coherencia disciplinaria. A esto se debe principalmente que las teorías y métodos presupuestos por estas afirmaciones hayan variado tan ampliamente. Del mismo modo, la así llamada síntesis neodarwinista que permitió a los genetistas experimentales y a los naturalistas cooperar en la consecución de una teoría común de la evolución data sólo de los años treinta del siglo XX. Además, los métodos usados para establecer hallazgos biológicos siguen siendo tan diversos como en la sociología, incluyendo investigación basada en trabajo de campo, en los fósiles, en el laboratorio y, cada vez más, en ordenadores (Horgan, 1996).

Entretanto, los biólogos no han alcanzado ningún modo universalmente aceptado de integrar estas diversas formas de recoger, disponer e interpretar los datos. En vez de esto, la síntesis neodarwinista marcó el punto en el cual los diferentes campos biológicos accedieron a confiar unos en otros como si pertenecieran al mismo equipo epistémico, lo que significaba que tomaban a los miembros acreditados de cada campo como testigos competentes de los fenómenos de los que daban cuenta. El único

ámbito de desacuerdo que entonces permanecía era si las propuestas específicas para integrar estos fenómenos permitían a los diferentes campos desarrollar una investigación interesante según se definía en sus respectivas orientaciones metodológicas. La validez de las diferentes metodologías simplemente se tomaba como dada, aunque nadie hubiera justificado cada una de ellas de un modo satisfactorio para todos (Fuller, 1997: cap. 2).

Vale la pena recordar aquí que Tomas Kuhn no incluyó la así llamada “revolución darwinista” entre sus ejemplos de revoluciones científicas. Aunque nunca dijo por qué, uno puede suponer que acaso los biólogos actuaron más oportunamente de lo que la constricción de un paradigma permitiría. Los investigadores bajo el hechizo de un paradigma kuhniano no tienen como único objetivo una imagen común de la realidad, sino que también convienen en ciertas formas de lograr acceso a esa imagen. Sociológicamente hablando, esto puede involucrar una actitud totalitaria hacia la producción de conocimiento (“no eres un x-ólogo a menos que trabajes según este método”); cuando menos implica que la disciplina tiene una clara división del trabajo (“eres un x-ólogo sólo si crees que el tipo de investigación que desarrollas contribuye al paradigma de esta forma concreta”).

Los biólogos han evitado estas opciones kuhnianas al no requerir un estándar de validez metodológica para toda la disciplina: la coexistencia pacífica de múltiples métodos ha sido aceptada a cambio de la lealtad a la visión del mundo neodarwinista, según la cual la propagación de la vida resulta de diferencias en la ventaja reproductiva que el ambiente concede a individuos genéticamente variables. Esto se ha conseguido aferrándose a la unificación original de Darwin del cambio biológico histórico y contemporáneo, bajo la presuposición metodológica de *uniformitarismo*: la visión, según la cual, el tipo de cambios más significativos del pasado, es decir, según el trabajo de campo, son los que todavía podemos ver hoy en funcionamiento, es decir, según el trabajo de laboratorio. Los lectores pueden juzgar por sí mismos si el fallo de la sociología al no conseguir una solución diplomática de ese tipo para sus propios conflictos internos constituye una señal a favor o en contra de la reputación epistémica de nuestra disciplina. En cualquier caso, la cuestión es relevante para decidir si los sociólogos deben tomar las afirmaciones del conocimiento biológico en sentido literal.

EN BUSCA DE TÉRMINOS PARA LA IMPLICACIÓN INTERDISCIPLINAR:
ALGUNAS LECCIONES NEGATIVAS

Dado lo que acabo de argumentar, ¿es sorprendente que biólogos que proceden de diversos campos hayan desanimado a los científicos sociales de implicarse con su disciplina? El genetista de poblaciones Richard

Lewontin, el neurocientífico Steven Rose y el paleontólogo Stephen Jay Gould vienen a la mente. Un hilo conductor común de sus argumentos es que el cambio evolutivo ocurre a lo largo de márgenes de tiempo que trascienden virtualmente todos los contextos interesantes que exigen una explicación sociológica. En concreto, el cambio genético ocurre o bien a lo largo de una extensión temporal demasiado grande para interesar a los sociólogos profesionales, o bien a un nivel tan por debajo de lo humanamente perceptible que no puede interesar a los agentes sociales que los sociólogos normalmente estudian. De todas formas, como veremos en la siguiente sección, esta cuestión tiene dos caras, puesto que puede también ofrecer consuelo a los pensadores sociales biologicistas que creen que los sociólogos están totalmente equivocados en lo que respecta a su ámbito de investigación.

Además, por otra parte, cuando biólogos como Lewontin, Rose y Gould intentan convencer a los sociólogos para que no se apropien de los frutos de sus campos, no están actuando exclusivamente —o quizás incluso fundamentalmente— por un sentido de modestia disciplinar. En efecto, el observador poco caritativo puede detectar la actuación de un aire de paternalismo o, peor aún, de condescendencia. Hay ciertamente una curiosa asimetría en cómo los biólogos y los sociólogos tienden a usar el trabajo de los otros, cuando lo hacen. Por ejemplo, los sociobiólogos despojan con cierta confianza la investigación en ciencia social de su capa teórica para revelar fenómenos que puedan ser colocados entonces en una estructura explicativa evolucionista. Claramente, osadías de este tipo van habitualmente acompañadas por una cierta crudeza metodológica, dado que no está claro que los fenómenos puedan sobrevivir a una traducción tan radical de los contextos teóricos (Wilson, 1998). Este es el tipo de problema que inmediatamente llama la atención del sociólogo experto, pero que frecuentemente eluden los comentaristas profanos impresionados por los pronunciamientos de los sociobiólogos.

No obstante, este problema es bastante diferente de la timidez metodológica con la que los propios científicos sociales se aproximan a menudo a la investigación biológica: tienden a aceptarla o rechazarla *como un todo*². Si estas son las únicas opciones, entonces Lewontin, Rose y Gould probablemente tienen razón al aconsejar que rechacemos esta investigación. Pero ellos probablemente —y yo ciertamente— preferirían que los científicos sociales ejercitaran algún juicio crítico para distinguir la exageración de la sustancia en lo que los biólogos dicen. Si bien esto requiere ir más allá de la popularización y de las pálidas reproducciones que encuentran cada vez más lugar en las páginas de las revistas de sociología, no significa que los sociólogos necesiten graduarse en biología. Una comprensión elemental de la sociología del conocimiento debería bastar para inculcar la imprescindible conciencia crítica.

Un ejemplo del problema que tengo en mente es el intento de S. Watson (1998) de ofrecer una base “neurobiológica” para las teorías de Gilles Deleuze, el filósofo francés recientemente fallecido que se está ahora poniendo de moda en el mundo anglófono. Llamo la atención sobre este caso porque Watson es muy estridente en sus afirmaciones sobre la irrelevancia actual de la sociología para las cuestiones que se refieren a nuestra naturaleza corporal. El resultado es un coctel intelectualmente letal que revaloriza la biología a expensas de la sociología, sin mostrar realmente cómo un hallazgo biológico particular socava la investigación sociológica, o de algún modo la obliga a una reorientación. En lugar de una implicación constructiva, se nos ofrece otro ejemplo más, aunque ahora posmoderno, de la postración de la sociología respecto a la biología.

Watson argumenta que si los sociólogos pretenden comprender adecuadamente los fenómenos afectivos, deben incorporar la investigación reciente en neurociencia y en algunas áreas de la ciencia cognitiva. Esta investigación descansa en un modelo de la mente como el patrón de conexiones neurales distribuidas por todo el cuerpo de un individuo (no sólo en el cerebro), que lleva los rastros de la historia experiencial única de la persona. Este modelo debe considerarse como la infraestructura material de diversos fenómenos afectivos —especialmente del sentido que cada uno de nosotros tiene de lo “idiosincrásico” y lo “extraordinario”— que Henri Bergson y Theodor W. Adorno usaban para anclar la formación de la identidad personal en su estilo penetrante pero impresionista. Deleuze y su colaborador durante largo tiempo, Felix Guattari, son importantes para este propósito, porque la red de metáforas y asociaciones conceptuales en la que teorizaban está cerca de una articulación del enfoque infraestructural que Watson prefiere, y precisamente con respecto a los fenómenos que más interesan a Watson.

Si tal como lo he contado, el argumento de Watson suena como una defensa clara de la reducción fiscalista, entonces es porque casi lo es. La principal diferencia es que el contenido y quizás algunos elementos de la ontología subyacente de las teorías ha cambiado, pero por lo demás el orden de la jerarquía explicativa permanece incontestado desde la época dorada del positivismo: la teoría de la ciencia natural ofrece el *explanans*, y los fenómenos de las ciencias sociales el *explanandum*. Por supuesto, Watson no presenta su caso en estos términos tan serviles. No obstante, sus desafíos ocasionales a la imagen reduccionista no son tan persuasivos como podrían.

Por ejemplo, Watson se queja de lo que los científicos cognitivos llaman la teoría “funcionalista” de la mente, que básicamente dice que el mismo proceso de pensamiento puede ser instanciado materialmente en una variedad de formas. Esta variedad, a su vez, depende del ambiente en el que funciona un agente y de los medios a través de los cuales transmite

su pensamiento (p. ej., nuestro sistema nervioso central frente a la unidad central de procesamiento de un ordenador). El funcionalismo da forma a los esfuerzos de los investigadores en inteligencia artificial que diseñan programas de ordenador para que tengan pensamientos similares a los de los seres humanos. Autoriza su creencia de que las cuestiones referidas a *cómo* se encarna un pensamiento deben separarse de las referidas a *qué* pensamiento se encarna. Si bien hay algo cierto en pensar que el funcionalismo es el rostro científicamente respetable del cartesianismo contemporáneo, también proporciona el argumento más claro para una ciencia autónoma de la psicología (Fodor, 1981).

Este último punto puede interesar a los sociólogos, puesto que seguidores de Durkheim y Parsons han presentado un argumento análogo —otra vez viajando bajo el nombre de “funcionalismo”— a favor de la autonomía de nuestro propio campo (Fuller, 1993: cap. 3). Así, la misma función social puede ser desempeñada por una variedad de instituciones y de prácticas, y cuál es exactamente la que la desempeñe es algo que está determinado por la historia de la sociedad en cuestión. En este contexto disciplinario, el funcionalismo permite comparaciones y generalizaciones transociales que respaldan a la sociología como una ciencia empírica. La renuncia al funcionalismo en psicología y sociología ha tenido también consecuencias análogas, a saber, una deflación de, respectivamente, las ontologías mentales y sociales. Esta deflación, a su vez, facilita la absorción de la mente y la sociedad dentro de las ciencias neodarwinistas de la vida y el entorno físico, especialmente la sociobiología. Así, si bien el funcionalismo puede ser en última instancia una posición defectuosa, debe ser rechazado con plena conciencia de las consecuencias intelectuales.

La principal objeción de Watson al funcionalismo en psicología es que uno no puede pensar como un ser humano a menos que tenga el cuerpo de un ser humano (Watson, 1998: 37-8). Pero, ¿qué significa tener el cuerpo de un ser humano, especialmente si cada uno de nuestros cuerpos es literalmente, es decir, al nivel de la composición neurobiológica, único? Aquí Watson intenta evitar el señuelo de la sociobiología recurriendo a una aceptación acrítica de los seres humanos como biológica y sociológicamente inscritos bajo el concepto de *especie*, aun cuando la integridad de este concepto haya sido seriamente desafiada *tanto* por la biología *como* por la sociología. La idea de que “especie” pueda referirse a una clase natural o a algo esencialmente compartido por una clase de individuos está socavada por el hecho de que los seres humanos comparten más del 95 por ciento de sus genes con otros mamíferos. Además, un movimiento crecientemente popular dentro de las ciencias sociales llamado “antropología cyborg” (siguiendo a Haraway, 1990) ha argumentado a favor de la naturaleza tecnológicamente mediada de la distinción entre cuerpos humanos y cuerpos no humanos. En resumen, justo cuando el lector podría

esperar alguna intuición crítica, Watson deja que el sentido común lleve su argumentación hasta una conclusión anodina.

Watson ofrece una exposición mejor, aunque más arriesgada, a favor de la relevancia de la sociología frente a las neurociencias emergentes, y coloca a los sociólogos como defensores de nuestra integridad biológica frente a los aspirantes a eugenistas y “lavadores de cerebros” (Watson, 1998: 24-5). Aquí sugiere que los sociólogos deben convertirse en accionistas del *stock* intelectual de la neurobiología para participar con autoridad en su desarrollo y aplicación. Los detalles de su proposición están todavía abiertos, pero en el mejor de los casos implica ir más allá de la propia práctica de Watson, de importar metáforas de la neurobiología.

Dado que la popularización de la ciencia se transmite en general por medio de una retórica antropomórfica que tiene influencia sobre su desarrollo, el campo para la intervención sociológica en neurobiología puede ser mayor del que los sociólogos pensaban en principio (Howe y Lyne, 1992). Consideremos la circulación del “discurso sobre genes” en los emplazamientos científicos y populares. Aquí merece la pena recordar la sucesión de imágenes dominantes del núcleo biológico de la humanidad durante el último cuarto de siglo. En plena Guerra Fría, estaba de moda el “instinto de agresión” de Konrad Lorenz. Después, la resaca neoliberal de la Guerra Fría favoreció ese microempresario, el “gen egoísta”, que a su vez parece estar cediendo el paso a una concepción de lo que el antropólogo Paul Rabinow ha llamado primates “biosociales”, más comunitaria y basada en el parentesco.

No obstante, el propio Watson muestra poco reconocimiento del papel que la sociología del conocimiento podría desempeñar para sacar punta a su intervención. Por ejemplo, su fijación en Deleuze es en sí misma problemática, a no ser que sepamos cómo llegó Deleuze a las revelaciones que Watson presenta como tan bien concordantes con la investigación neurobiológica actual. Después de todo, Deleuze no es como, digamos, P. Bourdieu, un teórico social cuyas conclusiones se presentan como destilaciones de una investigación empírica independiente. Las intuiciones filosóficas de Deleuze son más bien el producto de interpretaciones imaginativas de, en gran parte, el mismo material científico (o sus equivalentes franceses) que el propio Watson ha leído. Si esto es así, entonces recordando uno de los fragmentos de Wittgenstein, invocar la autoridad de Deleuze en este contexto no tiene mayor peso evidencial que comprar dos copias del mismo periódico para comprobar si una historia es cierta.

Por último, dado el interés declarado de Watson en establecer a Deleuze como un “neobergsoniano”, podía haber sacado más partido a la relación entre el desarrollo intelectual de Henri Bergson y el de su compañero en la *École Normale Supérieure*, Emile Durkheim. Ciertamente, Bergson y Durkheim mantenían relaciones bastante diferentes con la emergente

disciplina de la biología. Bergson escribía como un filósofo que trata de controlar el giro interpretativo dado a aspectos de la experiencia humana muy relacionados con la evolución biológica, mientras que Durkheim escribía como un sociólogo ansioso de evitar la absorción de su joven campo dentro de una variedad de estructuras interpretativas biológicas y psicológicas. No obstante, ambos hacían uso de los mismos recursos metafísicos, incluyendo una diversidad de metáforas y argumentos que, como el propio Watson demuestra, continúa invocando la neurobiología contemporánea. En efecto, si fuéramos hacia atrás, digamos, los cien años que separan a Bergson y Durkheim de nosotros —cuando las disciplinas de la biología y la sociología aún tenían que ser diferenciadas claramente— sería posible encontrar modelos para expresar el carácter biosocial de la humanidad que no presupusieran un intercambio entre las perspectivas biológicas y sociológicas.

En resumen, la historia puede resultar un recurso valioso para construir discursos “híbridos” del tipo que Watson busca. Antes de que un dominio de conocimiento se divida en disciplinas, la imaginación científica exhibe muchas de las características deseables asociadas con formas de investigación posdisciplinarias que tienen como objeto eliminar o difuminar las fronteras que separan los campos de conocimiento (Fuller, 1999). Hoy en día es común resumir los conflictos entre la biología y la sociología como “naturaleza” frente a “crianza”, pero en el periodo entre 1750 y 1900 no había una explicación aceptada de forma general de la genética para respaldar un concepto estrictamente biológico de la naturaleza humana. En consecuencia, en la mayoría de los casos “naturaleza” se refería a la gama completa de realizaciones psicosociales posibles de la condición humana. En cambio, “naturaleza humana” se refería a una entidad *virtual* en la ontología del mundo social que no necesariamente correspondía a un sustrato físico específico. Así, proveedores de la Ilustración del siglo XVIII en Francia y Escocia, como Voltaire y Hume, tenderían probablemente tanto a recurrir a una explicación antropomórfica de la vida animal —versiones tardías de las fábulas de Esopo— como a la historia real del *Homo sapiens* para ilustrar la así llamada “naturaleza humana”. Si la sociobiología no estuviera tan peculiarmente ligada a la genética, se consideraría una heredera natural de esta tradición.

EL BIOLOGISMO EN LA SOMBRA DE LA SOCIOLOGÍA:
¿EL ENEMIGO DENTRO?

Más allá de cualquier conexión sustantiva entre las historias de la biología y la sociología, un “biologismo en la sombra” también ha discurrido a través de la historia del pensamiento social. Lo que solía denominarse “holismo metodológico” en la filosofía de las ciencias sociales recoge gran parte de esta tendencia, reflejando sus raíces en las filosofías “organicis-

tas" del siglo XIX que consideraban que las sociedades estaban sometidas a los mismos patrones de desarrollo que los organismos individuales (Mandelbaum, 1987). Un texto clave fue *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887), escrito por el fundador de la Asociación Sociológica Alemana, Ferdinand Toennies, en el que relacionaba las discusiones originales de Hobbes sobre el "cuerpo político" con el organicismo social del pensamiento poshegeliano. Un lugar común de esta tradición es que el individuo adquiere su identidad como una parte de un todo social mayor, especialmente a través de la ciudadanía en una Nación-Estado. Dependiendo de la profundidad del compromiso ontológico de cada uno, este todo acabaría siendo dividido por los teóricos sociales del siglo XX en "funciones" o "roles", que deben ser cada uno de ellos cubierto por uno o más individuos.

De un modo más general, detrás de cualquier creencia en clases humanas que existen de un modo natural, se esconde frecuentemente un acuerdo con alguna rama de la biología como la metateoría de la investigación social. Esta rama puede ser la *genética*, que explica la vida social como lo que surge de la interacción de individuos que poseen propiedades fijas; o la *ecología*, en cuyo caso las identidades individuales son especificadas por el conjunto de roles que desempeñan en un sistema social autosostenido. Así, en las diferencias entre la genética y la ecología encontramos las bases para la elección entre marcos de trabajo teóricos que los sociólogos han sentido la necesidad de establecer: en la generación previa, entre conductismo y funcionalismo y, hoy en día, entre la teoría de la elección racional y el estructuralismo. Todas estas opciones presuponen que toda acción intencionada requiere una unidad claramente delimitada que funciona en un ambiente que ofrece diversos grados de resistencia.

Sin embargo, la investigación biológica moderna presenta un desafío especial a los sociólogos que podrían asimilar sus hallazgos: no hay ningún significado social ordinario asociado con los agrupamientos de colectivos que cuentan como unidades delimitadas ni en genética ni en ecología. A su favor, hay que decir que tanto sociobiólogos como ambientalistas se han dado cuenta de este problema y han ofrecido una respuesta lógica, a saber, una revisión radical de los términos en los que se desarrolla e interpreta la vida social.

Por ejemplo, de acuerdo con lo que Richard Dawkins ha llamado la "perspectiva del gen acerca del mundo", los individuos contemporáneos interrelacionan para aumentar la probabilidad de que sus genes se propaguen. Así, las relaciones que los sociólogos consideran como constitutivas de la sociedad aparecen, desde el punto de vista del gen, como meros instrumentos de la reproducción genética puesto que, biológicamente hablando, las miras de un individuo no están puestas en última instancia

en sus contemporáneos, sino más bien en las futuras generaciones que llevarán sus genes.

Al otro lado del espectro biológico, "ecosistema" normalmente se refiere a unidades que ordenan a humanos y no humanos de manera que trascienden las formaciones sociales existentes. Un resultado típico es que criaturas con una gran capacidad de acción, como los seres humanos, son obligadas a ejercitar la moderación para asegurar la supervivencia de criaturas cuyo rango de capacidades es mucho menor. En la práctica, esto puede significar disuadir a la gente de actividades que consumen una gran cantidad de recursos naturales, incluso aunque estas actividades sean altamente consideradas en un sistema de valores puramente antropocéntrico, como el capitalismo de consumo.

En resumen, el desafío biológico general a la sociología supone una duda sobre el alcance del "nosotros" que está presupuesto en una aserción del "yo". ¿Es mi grupo de referencia primario el de los seres humanos a los que estoy legal y culturalmente unido, o está restringido a mis descendientes, o más bien limitado por alguna combinación de seres humanos y no humanos que habitan una franja común del espacio-tiempo? Es interesante que estas tres opciones hayan sido seguidas por las cosmologías de las religiones mundiales. Las religiones mundiales occidentales, en especial el judaísmo, anticiparon el sentido sociológico del "nosotros". La doctrina hindú de la transmigración de las almas constituye una versión espiritualizada del punto de vista del mundo del gen, mientras que la posición ecológica recorre el camino budista de la iluminación desde una crianza lujosa a un estilo de vida ascético.

El desafío específico planteado aquí es que la perspectiva espacio-temporal de la sociología puede resultar ser efímera. Mientras que las direcciones tomadas por la política social pueden suponer una gran diferencia evidente a lo largo de una o dos generaciones, no es probable que se aprecien cambios humanamente significativos en el acervo genético o la ecología en varias generaciones, tras las cuales el grupo humano que viviera entonces podría haber reorientado su sistema de valores para mitigar la importancia de los cambios ocurridos en el intervalo. Por supuesto, una conclusión posible es que el marco de referencia de la biología es irrelevante para la investigación sociológica. Pero esto también podría significar que la autocomprensión de una sociedad es inevitablemente una ideología diseñada para fomentar un sentido de control sobre una situación incontrolable. La doctrina de las consecuencias involuntarias, periódicamente invocada como una explicación de ciertas tendencias persistentes en la vida social desde el siglo XVIII, no hace más que arañar levemente la superficie de esta conexión potencialmente problemática entre la biología y la sociología.

Sin embargo, si una aproximación completamente biológica a la realidad social socava las pretensiones políticas de la modernidad, también desafía al mismo tiempo las panaceas asociadas con las concepciones posmodernas de la identidad. La razón no es que la biología contemporánea conserve postulados metafísicos modernos, al contrario, los rechaza al menos tanto como lo hace el posmodernismo. La influencia del darwinismo ha significado la idea de que cada especie no es un conjunto bien limitado de organismos cuya historia colectiva está claramente separada de la historia de otras especies; por lo contrario, una especie resulta ser un grupo convencionalmente definido, cuyos miembros consisten en un cierto material genético que puede también estar presente en la constitución de otras especies existentes en otros tiempos y lugares.

Los posmodernos no deberían tener problemas con esta “desesencialización” de la identidad de las especies. No obstante, el darwinismo también trata la diversidad y la mutación genética espontáneas como si fueran problemáticas, o al menos como si implicaran la producción de más descendencia de la que es ecológicamente sostenible. El resultado fue inmortalizado por Herbert Spencer como “la lucha por la supervivencia”, que ha servido para estimular un debate todavía activo sobre quién es “apto para vivir”. Esta es la pregunta que los posmodernos se han negado hasta el momento a responder, puesto que suponen que la proliferación de individuos con identidades abiertas ocurre en un ambiente que presenta un grado similar de apertura. Ciertamente, en nuestra nueva era biológica, el ambiente no está restringido ni por la naturaleza bruta ni por una política eugenésica autoritaria. Más bien, como veremos después, las restricciones aparecen en el proyecto neoliberal, característicamente difuso, de un “diseño de la descendencia”. Pero antes necesitamos considerar una forma más fundamental en la que el capitalismo media las relaciones sociales del conocimiento biológico.

INGENIERÍA SOCIAL CON ROSTRO LIBERAL: LA BIOPROSPECCIÓN

Los eugenistas han argumentado tradicionalmente que sólo un subconjunto restringido de los rasgos naturales de la humanidad merece ser transmitido a las generaciones futuras. No es sorprendente que la retórica excluyente que los acompaña haya arrojado una oscura sombra sobre las motivaciones de incluso el más fabianista de los ingenieros genéticos. Sin embargo en nuestro tiempo ha comenzado a despuntar una retórica más incluyente, asociada al Proyecto de Diversidad Genética Humana (*Human genetic Diversity Project*, HGDP). Su meta es muestrear y registrar la gama completa de diferencias genéticas humanas. Ciertamente, estas diferencias cubren sólo una fracción minúscula de la totalidad del genoma

humano, aunque pueden proporcionar la clave para entender qué hace que un individuo sea susceptible o inmune a ciertas enfermedades humanas extendidas. Sobre esta base, podrían desarrollarse nuevos tratamientos médicos bioquímicos.

Sin embargo, en el momento de escribir esto, ningún gobierno había dotado al HGDP con el nivel de apoyo financiero que disfrutaba el más famoso Proyecto Genoma Humano (HGP), que tiene como objetivo cartografiar las características genéticas compartidas por todos los humanos. Pero esto no ha impedido que las compañías de biotecnología hicieran lucrativas ofertas a culturas con acervos genéticos relativamente independientes —en Papua, Nueva Guinea; la Nueva Zelanda maorí e Islandia— para permitir la conversión de su información genética en propiedad intelectual. Esta conversión, llamada *bioprospección* (Croskery 1989), se ha destacado en el Informe de Naciones Unidas para el Desarrollo de 1999 como merecedora de la mayor prioridad para los científicos sociales como un tema de investigación y crítica. En la bioprospección, el conocimiento que un eugenista puede usar para controlar los medios a través de los cuales otros se reproducen a sí mismos coincide con el conocimiento que un capitalista puede usar para controlar los medios a través de los cuales otros incrementan su riqueza. Así, hemos alcanzado el mínimo común denominador entre las formas más extremas de regímenes sociales planificados y no planificados (para una temprana y todavía pertinente crítica de esta tendencia, véase Glover, 1984).

El papel crucial desempeñado por un sector de la comunidad de científicos sociales, los antropólogos médicos, a la hora de promover las bondades de la bioprospección revela una trayectoria clara que lleva desde el tratamiento de la gente como objetos de la investigación científica, a través del tratamiento de los frutos de esa investigación como propiedad intelectual, hasta el tratamiento de la propiedad intelectual como una fuente de poder en la sociedad en general (Fuller 1998). No obstante, los argumentos contra la participación de los científicos sociales en este proceso no son tan claros como podría parecer en principio. Ciertamente, hay consideraciones utilitarias generales relativas a que la distribución de algo que poseen sólo unos pocos puede ser beneficiosa, especialmente si se demuestra que esos pocos no resultan perjudicados en el proceso. En efecto, incluso esos pocos se pueden beneficiar negociando los derechos sobre los beneficios obtenidos de la explotación comercial de sus recursos genéticos. Se abre un espacio moral para esta posibilidad una vez que nos convencemos de que en ámbitos donde falla la actuación de las Naciones-Estado, el mercado proporciona los medios más eficientes para distribuir bienes y servicios.

En cuanto a las preocupaciones inspiradas por el marxismo y referidas al hecho de que la bioprospección comprometa la integridad biológica de

una cultura someténdola a relaciones de intercambio, a menudo presuponen un esencialismo genético al cual, tanto los evolucionistas como los posmodernos se opondrían, aunque desde bases intelectuales relativamente independientes. Las dificultades inherentes a las apelaciones a la integridad biológica emergen periódicamente en la retórica de las culturas afectadas, oscilando entre el discurso sobre la identidad racial y el monopolio de mercado. Esto es especialmente cierto en culturas que disfrutaban de una importante autonomía económica; las objeciones que comienzan censurando la mercantilización de la vida *per se* pueden terminar denunciando la injusticia de la forma en la que se distribuyen los frutos de la mercantilización. Los pueblos indígenas, conscientes de su constitución genética única, a veces parecen resentirse de no haber sido los primeros en explotarla (Griffiths, 1997).

Hay dos características interesantes en la confusión de valores engendrada por la bioprospección. En primer lugar, la bioprospección parece estar cambiando el peso de la prueba en las disputas sobre el valor otorgado a lo indígena. Dado el éxito de los tratamientos bioquímicos basados en material genético poco común, las barreras para compartir esta información se ven cada vez más como análogas a las de los propietarios que no quieren que sus tierras sean expoliadas por excursionistas y promotores, a menos que los intrusos estén dispuestos a pagar un precio. No es necesario decir que esta analogía no proyecta una imagen especialmente simpática de los pueblos indígenas.

Una salida de este emergente problema de relaciones públicas sería que los pueblos indígenas jugaran al juego de la economía política y argumentaran que el valor contenido en su material genético debe ser interpretado como trabajo, no como propiedad. En otras palabras, la peculiaridad genética del pueblo no debe verse como análoga a una riqueza heredada a la cual la generación actual no contribuye en nada, sino más bien al trabajo continuo que supone mantener la población relativamente endogámica. En el escenario geopolítico actual, esto requiere apoyar el valor de la pureza y continuidad cultural, frente a la tendencia global del capitalismo a hibridizar u homogeneizar las diferencias entre las personas. Este cambio en la orientación valorativa destaca el carácter activo y arriesgado de cultivar un perfil genético distintivo. Después de todo, es tan probable que la endogamia perjudique a los individuos de las poblaciones que la practican, como que beneficie a miembros de otras poblaciones que reciben tratamientos sintetizados a partir de los productos de esa endogamia.

La segunda característica interesante de la bioprospección es que trasciende la ortodoxia económica cuando se trata de localizar la fuente de valor en el nuevo conocimiento. Los economistas tienden a ver el valor del nuevo conocimiento como un producto de la escasez asociada a sus

orígenes, típicamente en comunidades autoseleccionadas o en las mentes de individuos excepcionales, que en ningún caso son transparentes en foros accesibles para el público. En consecuencia, el conocimiento tácito se valora más que el conocimiento explícito, y a menudo figura como “algo extra” que explica la diferencia entre sistemas económicos innovadores y sistemas rutinarios, una vez que los factores habituales de producción han sido tomados en consideración. Sin embargo, según este punto de vista, una vez que el conocimiento tácito ha sido codificado ya no ofrece una ventaja competitiva. En resumen, los economistas tienden a analizar el nuevo conocimiento como si fuera algo así como un ingrediente mágico en la producción de bienes (p. ej., Dasgupta y David, 1994).

Una consecuencia de esta perspectiva es un escepticismo general acerca de las posibilidades de gestionar, cultivar o facilitar el crecimiento de nuevo conocimiento. A este respecto, los economistas tratan el nuevo conocimiento como si ocurriera de forma tan “natural” o “espontánea” como los cambios climáticos, que también afectan a la capacidad productiva de una sociedad de forma significativa pero altamente imprevisible. En contraste, la bioprospección rechaza la crudeza de esta concepción bruta de naturaleza, sea humana o física. En cambio, el nuevo conocimiento se trata como si estuviera relacionado con el sector primario de la economía: un recurso natural que puede ser cultivado, pescado o extraído —en cualquier caso, “capturado”, por usar una metáfora muy apreciada. Por supuesto, como sucede con los recursos naturales, no puede conocerse el alcance total de su explotabilidad. Del mismo modo, puede dedicarse un esfuerzo considerable a desarrollar repuestos para los recursos que se pueden agotar a largo plazo; de ahí la emergencia de los sistemas expertos computarizados y la síntesis biomédica de materiales genéticos como áreas crecientes en las industrias basadas en el conocimiento.

Una vía útil para pensar acerca del desafío que supone la aplicación del conocimiento biológico en un mundo capitalista a las concepciones sociales del valor es considerar la bioprospección como si socavara el estatuto privilegiado de los seres humanos, una presuposición que comparten los enfoques marxista, austriaco y neoclásico en economía. Ciertamente, hay diferencias fundamentales que separan a los marxistas de la ortodoxia. Los marxistas consideran a los seres humanos como los únicos que contribuyen a los medios de producción (trabajo), mientras que los economistas ortodoxos subsumen la actividad humana bajo la categoría general de propiedad, esto es, si cada persona es propietaria de su propio cuerpo, entonces cada persona puede disponer de él como le parezca oportuno (si es el caso). La bioprospección abre una tercera posibilidad de que los cuerpos humanos sean sólo obstáculos en la aceleración de la tasa de generación de riqueza que deben ser dominados de tal modo que puedan sustituirse por medios menos costosos. En tal régimen, las decla-

raciones de unicidad o inviolabilidad de los seres humanos ya no supondrán ninguna ventaja.

RECUPERANDO UN SENTIDO CRÍTICO
DE LA SIMPATÍA EN UN MUNDO DARWINIZADO

Así, cuando todo está dicho y hecho, ¿amenaza potencialmente nuestra humanidad el giro biológico en el pensamiento social? Tendría que caminar por una estrecha línea entre lo cándido y lo insincero para negar esta posibilidad. Nuestro sentido de humanidad está asegurado por la *simpatía* que podemos establecer con las circunstancias de vida de los otros. Como mínimo, esto significa que podemos relacionarnos con ellos a un nivel que reconocerían como relevante para su existencia, normalmente porque compartimos muchos de los mismos problemas y preocupaciones. Sin embargo, hay maneras perfectamente ensayadas de romper ese vínculo moral. Por ejemplo, como Hannah Arendt observó con respecto al holocausto, se puede utilizar con ventaja la división del trabajo en las sociedades burocráticas para convertir la maldad en una banalidad. Así, la atrocidad asociada con poblar campos de concentración puede reducirse a un conjunto de tareas, cada una de las cuales parece rutinaria y neutral para la persona que la hace porque carece de la oportunidad de adquirir un sentido concreto de las consecuencias de la ejecución de la tarea.

Del mismo modo, en nuestro tiempo la biotecnología permite un sentido altamente mediado del genocidio, en el cual padres potenciales son individualmente persuadidos para que tomen decisiones que tienen el efecto acumulativo de propagar y eliminar ciertos rasgos del acervo genético humano. No hay duda de que muchos pueden juzgar esta referencia al genocidio como una exageración, aunque sólo sea porque conciben el proceso como algo mucho menos centralizado y deliberado que, por ejemplo, los esfuerzos nazis por promover la pureza aria. Pero si incluimos el papel que pueden desempeñar las campañas de *marketing* y los anuncios de servicio público en influenciar la orientación de la gente hacia el "diseño de la descendencia", entonces incluso, aunque permanezca difusa la atribución específica de responsabilidad por el resultado global para la sociedad de la elección genética, es probable que el resultado en sí mismo se correlacione fuertemente con los mensajes que se difunden en general.

Por supuesto, esto no tiene por qué ser para peor, la eliminación de enfermedades hereditarias se considera generalmente una meta valiosa. No obstante, permitir incluso esta forma de ajuste genético implica aceptar la conveniencia de metáforas tan tradicionalmente eugenistas como "cultivar" y "podar" la cosecha de la humanidad. Y, no lo olvidemos, estas metáforas adquirieron amplia vigencia a través de la imagen de Darwin sobre la naturaleza "seleccionando" la descendencia como los granjeros

lo hacen cuando crían selectivamente al ganado. Esta perspectiva ha sido recientemente repaquetada como una nueva agenda política izquierdista, la izquierda darwinista.

Entre los paladines de la izquierda darwinista hay antiguos marxistas, entre los que destaca Peter Singer (1999), más conocido como el “filósofo australiano de los derechos de los animales”. Singer sostiene que Marx cometió una torpeza al creer que todos los problemas de la condición humana podían solucionarse reordenando las relaciones sociales. Esto proporcionó a los marxistas un sentido demasiado optimista de la medida en que las personas podían transformarse por medio de la educación y la coerción. Por el contrario, la izquierda darwinista acepta generalmente a las personas tal y como son, pero entonces intenta que hagan el bien reforzando (o “seleccionando”) cosas que hacen naturalmente y que también benefician a sus congéneres.

Este propósito general, incluida su apelación a Darwin, fue enunciado originariamente hace treinta años por el conductista B. F. Skinner en su controvertido best-seller *Más allá de la libertad y la dignidad*. Skinner (1970) acentuaba la disponibilidad de tecnologías secretas relevantes para el “condicionamiento operante”, que le dejaban expuesto a acusaciones de totalitarismo. Singer ha sustituido los “operantes” de Skinner por “incentivos”, y ahora encaja cómodamente en un entorno político liberalizado que está impaciente por, utilizando la memorable frase del siglo XVIII, convertir los vicios privados en virtudes públicas. A pesar de la probada eficacia de los incentivos, transformarlos en el eje de la política social es aceptar una línea base de conducta “natural”, a la cual el legislador después se adapta de formas más o menos hábiles. Y la izquierda darwinista tiene una idea clara de dónde se encuentra la línea base, a saber, patrones de conducta que contribuyen, tanto positiva como negativamente, a la capacidad reproductiva.

En tanto que teoría científica de la vida en la Tierra, el darwinismo aborda la cuestión de cómo se las arreglan las especies para sobrevivir en la medida en que lo hacen. Sin embargo, en tanto que teoría política, el darwinismo convierte la supervivencia de las especies en el bien último, incluso si esto significa sacrificar o manipular a miembros individuales de dichas especies. Por ejemplo, Singer defiende notoriamente que se proteja a los seres no humanos sanos de la intervención experimental, mientras se niega un costoso tratamiento médico a seres humanos enfermos, especialmente a bebés. La falacia que se esconde tras este fácil deslizamiento desde la ciencia a la política es suponer que el futuro debe ser siempre una versión del pasado —esto es, el “uniformitarismo” de Darwin elevado de principio metodológico a principio moral. Así, no sólo se le impide a Dios dejar huella en el planeta por medio de sus milagros,

sino que también se disuade a los seres humanos de asumir los costos de la alteración deliberada de sus ambientes.

Es posible percibir mejor el impacto de esta falacia imaginando cómo habría considerado la izquierda darwinista el nacimiento de ciegos y sordos antes de la invención del Braille, las prótesis auditivas y otras técnicas que han permitido a estas personas contribuir creativamente a la sociedad moderna. A lo largo de los últimos 150 años, la recurrencia de estos nacimientos ha sido un estímulo para la investigación médica, la innovación tecnológica y una imaginación política más inclusiva. Pero a un nivel político más inmediato, la izquierda darwinista sufre de una insensibilidad hacia las divisiones sociales que continúa rondándonos todavía. Mientras que Singer no tiene dificultad en hacer borrosa la importancia política de lo humano frente a lo no humano, deja la puerta abierta a la discriminación de género en el *Homo sapiens*:

Aunque el pensamiento darwinista no ha tenido impacto sobre la prioridad que otorgamos a la igualdad como ideal político o moral, nos proporciona bases para creer que puesto que los hombres y las mujeres desempeñan papeles distintos en la reproducción, pueden también diferir en sus inclinaciones y temperamentos, en formas que promuevan mejor las expectativas reproductivas de cada sexo (Singer, 1999: 17-18).

Los ejemplos que siguen puede hacer a las feministas, y a cualquier izquierdista tradicional, estremecerse, y no sólo a ellos. Pero, de un modo más fundamental, la agenda de la izquierda darwinista plantea un profundo desafío a la legitimidad de la simpatía como el cohesionador social primordial.

La simpatía requiere un vínculo intelectual y emocional importante entre personas distanciadas en el espacio y el tiempo. Nuestra era biológica ha reabierto cuestiones sobre la naturaleza de este vínculo. Por ejemplo, si las biotecnologías oportunas hubieran estado disponibles hace únicamente una generación, probablemente habría habido una fuerte disposición a prevenir el nacimiento de gente ciega y sorda. La carencia de un sentido espontáneo de vinculación entre “nosotros” y “ellos” habría tenido en gran parte la culpa, aunque disimulada bajo consideraciones de política utilitarista. Con todo, las personas nacidas con estas “discapacidades” han desarrollado un fuerte sentido de identidad política, literaturas distintivas y otras formas de expresión, por no mencionar las concesiones del resto de la sociedad para admitir su estatuto “normal”, por ejemplo, en el diseño de nuevos edificios. De un modo más sutil, la ceguera y la sordera han provocado importantes intuiciones filosóficas sobre la naturaleza de la mente y el lenguaje (Ree, 1999).

¿Podemos entonces imaginar que en el futuro alguien podría permitir que llegara a existir un descendiente potencialmente ciego o sordo, no

solamente porque es humano, sino porque su alterada capacidad sensorial puede mejorar la sociedad en la que nace? Creo que la respuesta es sí, pero su justificación requiere que desarrollemos un *sentido crítico de la simpatía* con las generaciones futuras que evite los prejuicios de las creencias, deseos y prácticas habituales que la izquierda darwinista reforzaría sólo porque proporcionan el camino político de menos resistencia para quienes ya existen.

Un sentido crítico de la simpatía implica hacer más laxo nuestro juicio de lo que supone ser suficientemente “similar” a los otros como para que atraigan nuestra simpatía. Si los últimos 150 años de pensamiento social nos han enseñado algo, es que nuestra comprensión de la normalidad es más un producto del provincialismo histórico que una intuición universal. En efecto, un sentido crítico de la simpatía puede requerir nuestro escepticismo respecto a las llamadas a eliminar ciertos rasgos heredables porque se supone que la propia descendencia no querría venir al mundo. Una deficiencia actual en la imaginación sociotécnica no debe nunca considerarse como un fallo permanente en el acervo genético. Al contrario, cualquier rechazo por principio a permitir un cierto tipo de nacimiento refleja las limitaciones que prevemos en *nuestra propia* capacidad para adaptarnos a un ambiente cambiante, poblado por un tipo de personas significativamente distintas. Esto no es negar la legitimidad de esos juicios; más bien se trata de que tales juicios deben hacerse con plena conciencia de lo que dicen sobre los *jueces*, así como sobre los juzgados. En efecto, reconocer que en estos problemas estamos siempre implicándonos en juicios morales y políticos discrecionales —y no simplemente en un cálculo racionalmente compulsivo— puede ser esencial para que mantengamos nuestro propio sentido de humanidad en un momento en el que podría ser muy fácil perderlo por completo.

RESUMEN Y CONCLUSIONES

Los sociólogos están redescubriendo sus lazos con la biología perdidos hace tiempo, pero las actitudes hacia este redescubrimiento se han polarizado radicalmente. Algunos sociólogos abrazan servilmente las últimas tendencias biológicas; otros continúan funcionando como si la biología no existiera, temiendo una pérdida de autonomía disciplinaria y perniciosas consecuencias políticas. Ambas respuestas extremas son inútiles. Ciertamente, el horizonte espacio-temporal del pensamiento biológico contemporáneo difiere sustancialmente de la mayor parte de la investigación sociológica. Así, los biólogos encuentran a menudo superficiales las explicaciones sociológicas, mientras que los sociólogos encuentran irrelevantes las explicaciones biológicas. No obstante, esta tensión suscita cues-

tiones interesantes sobre los compromisos ontológicos que es preciso hacer para estudiar ese algo llamado "vida social".

Sin embargo, en el fondo, la biología y la sociología no son simplemente dos disciplinas que reavivan una secular guerra de exclusión. Más bien, sus relaciones están fuertemente mediadas por relaciones globales de producción capitalista, como ejemplifica la emergente práctica de la bioprospección. La bioprospección tiene el potencial de subvertir las nociones que se daban por supuestas de quién es "rico" y "pobre" (p.ej., los pueblos genéticamente ricos pueden ser económicamente pobres) y de quién "posee" nuestra identidad genética (p. ej., ¿uno mismo, nuestra tribu, toda la humanidad, el poseedor de la patente biotecnológica?). Lo que está aquí en juego es nada menos que decidir qué constituye un orden social normativo o quién cuenta como miembro de tal orden. Detrás de estas cuestiones hay una preocupación muy general sobre el futuro del propio vínculo social, especialmente cuando los criterios inspirados en Darwin se usan para seleccionar rasgos deseables en la descendencia. Como reacción a esta tendencia, propongo cultivar un sentido crítico de la simpatía como una forma de teoría y práctica social.

Steve Fuller (2000), "The coming biological challenge to social theory and practice," in J. Eldridge, J. MacInnes, S. Scott, C. Warhurst and A. Witz (eds.) *For Sociology: Legacies and Prospects*. York, UK: Sociologypress, pp. 174-191.

Con autorización del autor.

Traducción de Amalia Vijande Martínez, Universidad de Oviedo.

NOTAS

- 1 Muchas gracias a Anne Witz por su lectura equilibrada, que ha mejorado mucho la versión final. Estoy en deuda con Stephanie Lawler por alertarme sobre Watson (1998), lo que me ayudó a galvanizar mi crítica de las apropiaciones sociológicas contemporáneas de la biología. Mi principal fuente sobre el Proyecto de Diversidad Genética Humana y la información sobre las controversias relacionadas con la participación del Pacífico Sur es Paul Griffiths, un filósofo británico expatriado, actualmente en la Universidad de Sidney. También quiero dar las gracias al historiador islandés de la ciencia Skuli Sigurdsson, por proporcionarme información sobre la versión del HGDP, recientemente desarrollada en su país, a la que se le ha dado una extraordinaria publicidad, y que fue portada de los principales periódicos americanos (p. ej. Schwartz 1999).
- 2 Un buen ejemplo es el intercambio entre Tom Shakespeare y Peter Dickens en la hoja informativa *Network* de la *British Sociological Association*, a finales de 1997 y principios de 1998.

BIBLIOGRAFÍA

- Blackmore, S. (1998), *The Meme Machine*. Oxford: Oxford University Press.
- Brandon, R. and Burian, R. (eds.) (1984), *Genes, Organisms and Populations*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Croskery, P. (1989), "The intellectual property literature: a structured approach," in V. Weil and J. Snapper (eds.) *Owning Scientific and Technical Information*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, pp. 268-81.
- Dasgupta, P. and David, P. (1994), "Toward a new economics of science," *Research Policy* 23: 487-521.
- Foder, J. (1981), *Representations*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Fuller, S. (1993), *Philosophy of Science and Its Discontents*, 2nd edn. New York: Guilford Press.
- Fuller, S. (1997), *Science*. Milton Keynes: Open University Press.
- Fuller, S. (1998), "Society's shifting humancomputer interface: a sociology of knowledge for the information age," *Information, Communication and Society* 1: 182-98.
- Fuller, S. (1999), "Making the university fit for critical intellectuals: recovering from the ravages of the postmodern condition," *British Educational Research Journal* 25: 583-95.
- Gane, M. (1988), *On Durkheim's Rules of the Sociological Method*. London: Routledge.
- Glover, J. (1984), *What Sort of People Should There Be? Genetic Engineering, Brain Control and their Impact on our Future World*. Harmondsworth: Penguin.
- Griffiths, P. (1997), "The Human Genetic Diversity Project and indigenous peoples," *Newsletter of the Otago Branch of the Royal Society of New Zealand*, May, pp. 1-2.

- Haraway, D. (1990), *Simians, Cyborgs, and Women*. London: Free Association Books.
- Hernstein, R. and Murray, C. (1994), *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life*. New York: Free Press.
- Horgan, J. (1996), *The End of Science*. Lexington, Massachusetts: Addison-Wesley.
- Howe, H. and Lyne, J. (1992), "Gene talk," *Social Epistemology* 6: 109-63.
- Mandelbaum, M. (1987), *Purpose and Necessity in Social Theory*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Ree, J. (1999), *I See a Voice: A Philosophical History of Language, Deafness and the Senses*. London: Harper Collins.
- Rosenberg, A. (1994), *Instrumental Biology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Runciman, W. G. (1998), *The Social Animal*. London: HarperCollins.
- Schwartz, J. (1999), "For sale in Iceland: a nation's genetic code. Deal with research firm highlights conflicting views of progress, privacy and ethics," *The Washington Post*, 12 January, p. A01.
- Singer, P. (1999), *A Darwinian Left: Politics, Evolution and Cooperation*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Skaggs, B. (1997), *Formations of Class and Gender*. London: Sage.
- Skinner, B. F. (1970), *Beyond Freedom and Dignity*. New York: Alfred Knopf.
- Turner, B. S. (1984), *The Body and Society*. London: Sage.
- Watson, S. (1998), "The neurobiology of sorcery: Deleuze and Guattari's brain," *Body and Society* 4 (4): 23-45.
- Wilson, E. O. (1998), *Consilience: The Unity of Knowledge*. New York: Alfred Knopf.