

La rebelión contra la ciencia

Andrés Moya

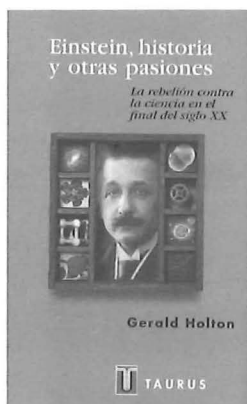
Ahora que en determinados sectores de la cultura anglosajona aparece la ciencia como tercera vía del conocimiento, también se detectan claros signos de rebelión contra ella en otros ámbitos culturales, ya no exclusivamente los anglosajones. Gerald Holton, historiador de la Ciencia y físico de la Universidad de Harvard, desmenuza en su libro las raíces de la citada rebelión. Aunque no representa el único objetivo de su trabajo, ciertamente constituye su aportación más relevante. La primera parte del libro está dedicada a la supuesta crisis social de la ciencia, y la segunda, que es una exposición del enorme papel jugado por la ciencia en el pasado y en el presente, así como de sus perspectivas de futuro, estudia la figura de Einstein. En el libro aparece un capítulo central que sirve de puente entre las dos partes, y en el que Holton, en forma de decálogo, apunta las líneas generales a seguir en toda historiografía científica rigurosa. En efecto, resulta imperativo conocer, por ejemplo, el estado del problema tratado, su grado de asentamiento en la comunidad científica pertinente o, si se quiere, su nivel de contestación cuando se trata de una novedad, y también el contexto social y cultural donde se suscita. Holton parece no suscribir esta o aquella corriente teórica sobre cómo hacer historia de la ciencia, y el decálogo que se comenta comulga tanto con visiones internalistas como externalistas de la historia de la

ciencia. Por si fuese poco mantiene, también, la tesis del esfuerzo suplementario a llevar a cabo por el historiador para evaluar el papel que la imaginación y la creación individual han tenido en la gestación de una teoría científica. Parece su decálogo algo así como la secreción o el destilado empírico, por vía inductiva, al que Holton ha llegado tras una dilatada carrera como historiador de la ciencia. Para otro momento habría que dejar el estudio de si ello supone, ciertamente, una particular filosofía espontánea del autor próxima al pragmatismo.

El asunto más relevante, al menos para un lector no profesional de la historia de la ciencia, radica en la percepción que Holton tiene sobre la creciente demonización de la ciencia actual. Se trata, en efecto, de algo sorprendente, especialmente por su simultaneidad con la consolidación de la figura del intelectual con una sólida formación científica o, mejor aún, la del científico-intelectual que tiene a la ciencia como elemento central de su formación y cosmovisión. La tercera cultura viene de la mano de aquellos científicos que dicen en qué consiste el Universo, el espacio, el tiempo, la vida, el hombre, el cerebro, la inteligencia, o la complejidad fractal, caótica o de cualquier otro tipo que exhibe la natu-

raleza. Las teorías físicas y biológicas han permitido una nueva vía para encontrar el significado de esos y otros asuntos que, clásicamente, se tienen por muy relevantes. No se trata de una segunda cultura, que sería la del científico profesional resolviendo problemas, frente a la primera cultura, la del humanista clásico y acientífico. La tercera cultura se encara hacia los mismos problemas que el intelectual humanista pues, ahora más que nunca, los logros de la ciencia nos permiten entrar en el significado de nuestra existencia y el mundo. Las personas medianamente instruidas apre-

Lo más relevante radica en la percepción sobre la creciente demonización de la ciencia actual.



Gerald Holton
Einstein, historia y otras pasiones. La rebelión contra la ciencia en el final del siglo XX,
Taurus, Madrid, 1998,
312 pp.

cian, de forma creciente, los logros de los intelectuales de la tercera cultura, especialmente cuando estos hacen esfuerzos por hacer accesibles a todo el mundo las teorías vigentes de las ciencias actuales. Por esta y otras razones, no deja de sorprender la crítica que, con frecuencia, se hace de la ciencia, especialmente cuando no dispensa bienestar a la sociedad. La energía nuclear, el armamento sofisticado, la ingeniería genética, las industrias que contaminan, etc., en su dimensión de tecnologías que han podido propiciar malestares, se vienen utilizando como argumentos por parte de grupos ideológicamente pertrechados, entre los que cabe contar, ahora también, con determinados sectores de la clase política.

El contraste, que no deja de ser paradójico, merece una reflexión. La ciencia ha permitido la creación de una forma de aprehensión del mundo y la existencia que es radical en su enfoque, aunque no revolucionaria, y que cuenta, además, con precedentes de todas las áreas del conocimiento extracientífico. En efecto, los intelectuales de la tercera cultura parten del conocimiento establecido, científico o no. No se trata, por lo tanto, de un conocimiento revolucionario, aunque sí radical, en cuanto a las interpretaciones de las cosas, que se efectúa bajo el prisma de las teorías científicas, algunas de las cuales no han sido asimiladas, ni siquiera estudiadas, por los que, tradicionalmente, vienen detentando la antorcha de la intelectualidad: los intelectuales de la primera cultura. En la historia reciente de la ciencia, además, el refrendo institucional, político y social de la ciencia ha sido notorio, fundamentalmente porque sus logros han sido patentes y toda la sociedad actual, especialmente la occidental, está plagada de sus beneficios. Merece la pena, pues, prestar atención y examinar las razones que aducen determinados colectivos, especialmente en la cultura anglosajona, por otra parte la que más se ha beneficiado de la ciencia, para ir contra ella. Un argumento frecuentemente utilizado es el de los efectos negativos de la ciencia. Tal

argumento, dice Holton, no se sostiene. Nadie duda que han existido efectos perjudiciales de algunas de sus aplicaciones tecnológicas. Pero el contrapeso positivo es tan obvio y objetivable, que no podemos recurrir a ella como el elemento generador de la actual rebelión contra la ciencia. Hay que mirar en otras direcciones. Podría ocurrir que la capacidad escudriñadora de la ciencia, la consolidación de sus teorías como explicación de la realidad, su cada vez más firme posicionamiento intelectual sobre la naturaleza de las cosas, estuviese escondiendo, como arma de doble filo, tanto las fuentes de su éxito como de su crítica. El intelectual de la tercera cultura está suministrando visiones fundamentales que no resultan agradables a determinados colectivos. Es un competidor que invade un terreno que es propio de otros. Tal circunstancia, qué duda cabe, es una fuente de crítica: la competencia profesional. En el seno de la ciencia es habitual la competencia entre teorías y, aunque pueda no gustar, es cuestión de tiempo el que se impongan unas sobre otras. Cuando saltamos, en cambio, al ámbito del significado de la existencia, el mundo, o cualquier otro de similar transcendencia, la cuestión es la siguiente: ¿podrá alguna teoría científica, en su papel explicativo de algún tema fundamental —por ejemplo la naturaleza del alma— desbanicar una o varias de las concepciones que sobre él imperan? Ciertamente se trata de un problema de competencia, cuya solución radica en disponer de suficiente capacidad crítica como para admitir, al menos, la posible coexistencia de varias interpretaciones, algunas de ellas con fundamentos científicos. En cualquier caso hay grupos cuyas cosmovisiones quedan radicalmente afectadas por las interpretaciones que se derivan de las grandes teorías de la ciencia, y en esos casos resulta difícil mantener el talante crítico. Holton argumenta que son estas las raíces de la rebelión contra la ciencia en nuestros días. Es más, se enjuicia globalmente, y está en el centro de las críticas de determinados grupos que, además, tienen cierto control sobre las decisiones políticas, especialmente en socieda-

des democráticas. No son sólo algunos grupos religiosos los que la ponen en entredicho recurriendo, en su caso, a la falacia de la argumentación por las consecuencias (no es buena aquella práctica que conlleva perjuicios al hombre, al medio ambiente, al planeta, etc.), sino también sectores concretos de la intelectualidad de la primera cultura que, carentes de formación científica suficiente, tildan de simples y/o reduccionistas las consideraciones de los científicos en campos que, tradicionalmente, estaban al margen de sus expectativas teóricas, así como determinadas concepciones ecologistas, con una filosofía de la Naturaleza supletoria de la teología, que perciben en la ciencia el precedente de los males que acosan a nuestro tiempo. El ascenso al poder de intelectuales que han bebido en las citadas filosofías e ideologías permite la toma de decisiones de envergadura que comprometen el futuro inmediato y/o lejano de la ciencia. Resulta elocuente, dice Holton, el caso del poeta, dramaturgo y hombre de estado checo Václav Havel con su crítica a los efectos del pensamiento cognitivo racional, de la objetividad despersonalizada o del culto a la objetividad, tres puntales de la metodología de la ciencia.

La ciencia actual, no obstante, no es una hermana coja en los entresijos del poder. Todo lo contrario, tiene poderosos aliados cuya naturaleza puede ayudar a entender, finalmente, su creciente demonización. A nadie se le escapa la percepción social negativa que tiene la ciencia al servicio de las grandes corporaciones transnacionales, cuando éstas financian investigaciones cuyo beneficio social es, en todo caso, un producto de segundo orden frente al beneficio económico, que es el objetivo primario en una sociedad mercantilista. La ciencia es, en realidad, múltiple en cuanto a sus fuentes de financiación, así como por lo que se refiere a las ideologías de sus practicantes. Pero la percepción social se hace sobre la ciencia como un todo, dice Holton, y ese todo parece estar limitado a aquello que los medios de comunicación nos brindan como grandes logros de las inves-

tigaciones propiciadas por las transnacionales. Afortunadamente la ciencia es mucho más, y los intelectuales de la tercera cultura son el vivo exponente de ello.

Andrés Moya es miembro del Instituto Cavanilles de Biodiversidad y Biología Evolutiva y del Departamento de Genética de la Universitat de València.

Cincuenta años de El segundo sexo

Amelia Valcárcel

¿Es Beauvoir una de las grandes cabezas del siglo? Se cumplen este 1999 los cincuenta años de la publicación de *El segundo sexo*. Eso está dando motivo a la celebración de varios congresos y reuniones, el más relevante de los cuales es, por ahora, el realizado el pasado enero en La Sorbona. En España también se llevan a cabo iniciativas, entre las que destaca la publicación de una edición del cincuentenario, en dos tomos, con una nueva y excelente traducción.

Celia Amorós ha escrito que «buena parte del feminismo de la segunda mitad del siglo XX, o todo, puede ser considerado comentarios o notas a pie de página de *El segundo sexo*». Y, en efecto, Beauvoir es una



Simone de Beauvoir,
El segundo sexo,
Col. Feminismos, Cátedra-
Universitat de València-
Instituto de la Mujer,
2 vols., 1998

Beauvoir inicia una nueva manera de hacer feminismo.

de las figuras de referencia del pensamiento y la filosofía feminista actual. Pero ¿cómo lo ha logrado?, ¿dónde está su peculiaridad?

Pienso que su singularidad le viene de su potencia filosófica: una combinación exitosa de existencialismo, hegelianismo y filosofía de la sospecha. Desde esta red teórica, Beauvoir inicia una nueva manera de hacer feminismo. Tanto el primer feminismo ilustrado, como el feminismo liberal sufragista se desarrollaron sobre la plantilla teórica de la vindicación. *El segundo sexo* no pertenece a esa tradición argumental, sino que pretende un fin distinto: la explicación. Ella misma escribe en la Introducción: «Es curioso que el conjunto de la literatura femenina esté movido en nuestros días no tanto por una voluntad de reivindicación como por un esfuerzo de lucidez». Y tal capacidad explicativa Beauvoir la logra gracias a que es una excelente filósofa existencialista.

El existencialismo ha renovado el arsenal de la filosofía y puesto delante de las urgencias del pensar una serie de tópicos antes no filosóficos: la intimidad, el yo, la cotidianidad, la finitud, la edad, la situación. Aunque el existencialismo emplea terminología fenomenológica, sus aportes también los toma de nuevas fuentes extrafilosóficas: la historia, la literatura, el psicoanálisis. Con nuevas y distintas herramientas conceptuales, encara territorios dudosos que permanecen inexplorados. De entre esos grandes continentes existencialistas, uno destaca: La Otreidad. *El segundo sexo* es, sobre todo, filosofía de la otreidad. «La categoría de Otro es tan originaria como la conciencia misma», escribe Beauvoir.

De creer plenamente a Beauvoir, ella, en el momento en que concibe y planea la obra, no es, ni se reconoce, feminista. Lo que quiere saber es cuáles son las condiciones que, en su propia vida individual, forman «su situación»; esto es, dónde están y cómo están formados los límites verdaderos de su libertad como individuo. De este planteamiento surge un programa explicativo aplicado a un objeto idóneo. Las mujeres padecen una situación de otreidad

casi absoluta. El problema no son estas o aquellas leyes, tales o cuales costumbres, mitos, ritos o supuestos saberes, sino que cada una de esas prácticas forma parte de un ensamblaje bien trabado en el que la modernidad y sus luces, aunque han introducido fisuras, no entran. Ser mujer es un aprendizaje heterónimo de «mil lazos tenues». Un aprendizaje que ningún individuo del sexo femenino puede rechazar, y que tiene como consecuencia «cortarle las alas», «limitar su poder sobre el universo».

Afirmaciones de ese calibre se prueban mediante los recursos tomados a la historia, la literatura, la antropología y, en fin, todo el saber disponible, humanístico y científico. Las múltiples referencias y el desarrollo de las cuestiones convierten al Segundo sexo en un gran edificio explicativo, de formato diferente a las vindicaciones. Es una catedral, no un alegato. Y, como tal, tiene sus gárgolas. No todo lo que dice puede pasarse de la explicación al programa. Pero hay algo que lo fundamenta: un antiesencialismo radical.

«No se nace mujer, se llega a serlo». Simone de Beauvoir a fuer de filósofa, es feminista. En general en todo ser hay un «llegar a ser» porque todas las esencias se construyen. Su convencimiento fundamental es que ser individuo y ser libre son la misma cosa. «La difícil gloria de la libre existencia» es el futuro de la humanidad. La libertad es una de las construcciones más duras y fascinantes en el «llegar a ser» humanidad libre. Pero, mientras llega y no llega, muchos tienen todavía que luchar para convertirse en meros seres humanos. Beauvoir conoce la fuerza de las barreras que le impiden a ella misma afirmarse como sujeto. La dificultad no se asienta en sus características individuales, sino que parece radicar en que no pertenece al grupo aceptable, al sexo adecuado. Dedicó su tenacidad intelectual a mostrar cómo están constituidas las marcas que la excluyen. Y a demostrar que a todas las mujeres, incluso en un mundo próspero y avanzado, les está impedido el ver-

dadero acceso a la individualidad. Y que, del mismo modo que ser mujer no es una elección, «lo femenino» tampoco es ninguna esencia.

De ese programa nace una de las obras filosóficas más singulares y efectivas de este siglo. La originalidad de *El segundo sexo* consiste en una revitalización de los principios ilustrados, instrumentada a través del existencialismo. Dicho de modo más concluyente: el propio existencialismo prueba, por medio de esta obra, sus virtualidades cognitivas y emancipatorias. Beauvoir reúne, porque el punto de anclaje filosófico se lo permite, una vastísima cultura histórica, literaria, psicoanalítica y antropológica para explicar su objeto: lo femenino como una construcción cultural y epocal. Y lo hace con perspicacia y firmeza magistral.

El segundo sexo no es una obra de consignas, sino un trabajo explicativo sin pausas. En ella Beauvoir aborda una fenomenología del sujeto-mujer y una fenomenología de las figuras de lo femenino. Y es, además, una obra producida a relativo contratiempo. Por ello y en su día fue incomprendida y considerada un catálogo extenso de sus ocurrencias personales. Quienes no compartían sus posiciones políticas la atacaron por la veta misógina. Mauriac se permitió decir que, después de leerla, ya lo sabía todo sobre la vagina de su autora. Aquellos que, con todo, quedaron impresionados por la firme trabazón argumental y la pertinencia de los ejemplos y casos aducidos para sostenerla, insinuaron que tal libro «denotaba sagacidad viril». La Iglesia, más expeditiva, la incluyó en el Índice.

Publicado en 1949, justo cuando se apagaban las últimas hogueras del sufragismo, que había logrado sus dos objetivos tras casi un siglo de actividad -el voto y los derechos educativos- en casi todos los países del mundo desarrollado, *El segundo sexo* puede interpretarse como una recapitulación de este movimiento o como la obra pionera del feminismo posterior. Lo cierto es que, en su momento, quedaba en el vacío. En los años setenta la gran eclosión del movimiento feminista aven-

tó el polvo que sobre *El segundo sexo* se había ido depositando. Beauvoir fue vindicada, pero también criticada. Se desaprobó su arte de las distancias con todo y con todos, así como su negativa a bendecir una nueva identidad femenina. Ahora de lo que no cabe duda es de que su análisis de la cultura patriarcal es decisivo y pertinente. «La tentación de dominar es la más universal, la más irresistible que existe» y tiene una primera matriz: la invención de lo femenino como algo diferente de lo humano, como lo Otro. Esta obra no sólo ha sido y es una de las fuentes del feminismo de la segunda mitad del siglo. Es también un ejemplo señero de filosofía de la alteridad. En este año noventa y nueve se cumplen los cincuenta años de su publicación y todavía conserva su fuerza, la misma que tiñe al feminismo en el siglo XX. Porque el feminismo no es un movimiento que afecte sólo a su militantes. Tanto sus efectos como sus causas inciden en la sociedad moderna entera e incluso sobre tipos sociopolíticos ajenos a la modernidad, pero en trance de sumarse a ella. El feminismo forma parte de las políticas democráticas en su fase avanzada y su presencia es una de las marcas de desarrollo. Es también en la actualidad un conjunto de políticas de gestión. Pero en su fondo es una alteración valorativa y discursiva sin precedentes que transforma casi todos los modos heredados de vida.

Michèle le Doeuff, que es una de las referencias de la filosofía francesa actual, ha formado parte, con merecidos títulos, del comité de honor del congreso de la Sorbona. Pero como autora feminista siempre ha mantenido sus distancias con Beauvoir. *El estudio y la rueca*, uno de sus libros traducidos al castellano, es un cara a cara con todo lo que Beauvoir, en su opinión, no quiso enfrentar. Beauvoir se habría plegado en exceso al saber ajeno. Le Doeuff acaba de publicar *Le sexe du savoir* (Alto, Aubier, Paris 1998). No es un libro fácil. Explora el vínculo entre el saber y la reproducción de la jerarquía masculina. Ser mujer consiste en permanecer bajo la malla de

un sistema complejo de exclusiones, constantemente revitalizado por voluntades operativas. De entre ellas no es la menor la exclusión del saber, a la que colaboran tanto instancias institucionales, como los relatos estabilizados transmitidos por los «sabios». Y, para probar su argumento, hace, como es habitual en sus textos, recorridos brillantes y cáusticos por casi el completo nomenclator de la historia de la filosofía. Recorridos que siempre toman su punto de partida de algún intelectual relevante del tiempo presente, desarrollan su curso en decenas de referencias, tan inesperadas y certeras como poco comunes, y vuelven al asunto: la prohibición de saber y del saber, antigua pero perfectamente viva, para las mujeres.

Recupero la pregunta inicial. ¿Es Beauvoir una de las cabezas pensantes del siglo? En la perspectiva de Le Doeuff ninguna mujer ha conseguido tal estatuto. Conceder a una la sabiduría, sería arriesgar la dominación y sus sobreentendidos. Existe un pacto inexplicito, pero no por ello superficial, en las prácticas y discursos de exclusión. Cada una cuenta con las demás. A causa de él, cada varón debe interrogarse sobre «el principio de identificación» que preside estas prácticas y le obliga a mantener su libertad en tales condiciones.

No parece tan diferente lo que Le Doeuff llama «principio de identificación» de lo que el feminismo de los setenta llamó «patriarcado» y Beauvoir «otredad». Es más, la condición de posibilidad del discurso filosófico de Le Doeuff es *El segundo sexo*. Es asimismo la presente: la sospecha sobre el sesgo de poder instalado en cada saber. Para que haya sido posible interrogarse y sospechar debidamente del saber, ha tenido que adquirirse ese saber. Beauvoir fue la primera figura de este siglo que insistió tercamente en ocupar el saber sin los avales de la urgencia práctica ni los subterfugios de la iluminación intuitiva. Por lo mismo, su caso se convierte en piedra de escándalo. Si no es una sabia ¿qué es?

Ni agitadora, ni voz profética, ni musa ajena, el «caso Beauvoir» es un indicador

excelente del estatuto de alteridad en que todavía se permanece. Hasta hace bien poco la teoría feminista no formaba parte de la historia general de la filosofía política, pese a ser el feminismo uno de los núcleos fuertes del pensamiento de la democracia. Su cita y análisis normalizados comienzan a aparecer en esta década de los noventa. *El segundo sexo* es, sin lugar a dudas, uno de los clásicos del feminismo del siglo XX, pero aún deberá ser incluido, para hacerle justicia, entre las obras claves de la filosofía de esta centuria.

Amelia Valcárcel es profesora de filosofía moral y política en la Universidad de Oviedo. Ha publicado entre otros libros Del miedo a la igualdad (Crítica, Barcelona, 1993) y La política de las mujeres (Universitat de Valencia-Cátedra-Instituto de la Mujer, Madrid, 1997).

