

Ciencia y género: lo legítimo y lo bastardo en epistemología científico-social

Science and gender: the legitimate and illegitimate in social-scientific epistemology

Cherie Zalaquett*

Resumen

El presente trabajo discute que la inmunidad de la ciencia para considerarse a sí misma como un saber generizado, históricamente situado e inserto en una trama de relaciones de poder, está sostenida por una disyunción entre epistemologías legítimas y epistemologías bastardas. A este respecto, luego de poner en relieve las aporías en que descansa la pretensión de saber de la ciencia, la autora aludirá a los recientes desarrollos y aportes de la epistemología feminista en tanto desafío y apertura de los moldes tradicionales de construcción del saber científico.

Palabras clave: Epistemología, epistemologías feministas, epistemologías bastardas, ciencia, género

Abstract

This paper discusses that the immunity of science to regard itself as knowledge gendered, historically situated and embedded in a web of power relations, is supported by a disjunction between legitimate epistemologies and bastard epistemologies. This disjunction emerged in the origins of the occurrence and institutionalization of modern science, when when separated sharply cognitive program of social and political agenda of scientific knowledge. These “marks” or “stains” would be a spurious source, a method of non neutral research but located, which considers the gender, race, class, and all those variables than traditional epistemology method suppresses as ideological and beyond the scientific.

Keywords: Epistemology, feminist epistemologies, bastard epistemologies, science, gender.

* Chilena, Periodista, escritora, academica de la Departamento de Humanidades de la Universidad Tecnológica Metropolitana, Chile. Este artículo es parte de la investigación doctoral, becaria CONICYT (21110196) chzalaquett27@gmail.com

Introducción

“En las culturas modernas ni Dios ni la tradición gozan de la misma credibilidad que la racionalidad científica¹”. Con estas palabras, la filósofa y epistemóloga norteamericana, Sandra Harding,² ha llamado la atención sobre la omnisciencia de la racionalidad científica como un rasgo constitutivo de nuestra cultura cristiana occidental. Esta característica es al mismo tiempo un factor de prestigio y autoridad. “La racionalidad científica no sólo está presente en todas las formas de pensamiento y de acción de nuestras instituciones públicas, sino incluso en nuestras formas de pensar sobre los detalles más íntimos de nuestra vida privada”³. Harding subraya que diversas publicaciones de divulgación sobre temas privados como la crianza de los hijos y las relaciones sexuales, entre otras variadas materias, extraen autoridad y obtienen popularidad apelando a la ciencia.⁴

Por tradición, desde el pensamiento cartesiano, denominamos ciencia a un tipo de conocimiento objetivo, neutro, razonado y exacto; a una forma de acceso al saber que se basa en un método de observación y de experimentación (García Sainz, 2002). Es decir, vinculamos la ciencia con un conocimiento y un método de carácter neutro y universal.

Sin embargo, como cualquier otra actividad humana, la ciencia también es una construcción social. García Sainz describe cómo la comunidad científica, en su carácter de institución social, reproduce las mismas diferencias y desigualdades que existen en la sociedad. Señala que en la institución científica hay elites de poder que se reproducen a sí mismas y que son las que deciden qué conocimiento adquiere categoría de científico; cuál será un descubrimiento exitoso y cuál una simple aportación; determinan qué es lo verdadero (en nombre de la ciencia) y qué es acientífico. Así, lo que es y debe ser ciencia, y lo que forma (o no forma) parte de la doctrina científica, es el resultado de una convención o acuerdo entre científicos. Es decir hay un poder gremial que dictamina la aceptación o rechazo a las nuevas propuestas. Y este reconocimiento a la producción científica, según García Sainz, está sujeto a ciertos condicionamientos que son ajenos a la propia ciencia. Se trata de criterios endogámicos de raza, clase y género, entre otros factores. Con ello demuestra que en las ciencias sociales, como en las naturales, la investigación científica está inmersa en una compleja trama de relaciones de poder⁵.

Además la ciencia está inserta en un ordenamiento económico determinado por el capitalismo global. Como señala Janet Saltzman (1992), vivimos en una sociedad cuya economía está estructurada en torno a la producción y al intercambio de plusvalía. En este

¹ Harding, S. (1996). *Ciencia y feminismo*. Madrid: Ediciones Morata. p.16.

² Sandra G. Harding (1935) es filósofa y feminista. Sus trabajos se enmarcan dentro de la Filosofía de la Ciencia, la Epistemología Feminista, la Teoría postcolonial y la metodología en investigación. Actualmente, Harding es profesora en la Universidad de California, Los Ángeles.

³ Op.cit. p. 16.

⁴ Ibidem.

⁵ García Sainz, C. (2002). Modificar las relaciones de poder. *Perspectivas* (25), p. 12-17.

marco es el financiamiento gubernamental o privado el que determina qué proyectos de investigación son prioritarios y cuáles no. Sandra Harding (1996) ha denunciado que en este contexto, la ciencia se ha convertido en el generador directo de acumulación y control económico, político y social. Asegura que la aspiración de dominar la naturaleza se transformó en el esfuerzo por conseguir un acceso desigual a los recursos naturales con fines de dominación social.

Considerando esos objetivos, la producción de la ciencia actualmente tiene un carácter “industrial” (Rietti & Maffía, 2002). Harding asevera que los profesionales científicos constituyen una numerosa mano de obra entrenada para ocuparse en laboratorios universitarios, industriales o gubernamentales, donde se pretende que casi toda la investigación pueda aplicarse en forma inmediata. Describe esas unidades de producción científica como “enormes imperios industrializados, dedicados –intencionadamente o no- a la acumulación de material y al control social”⁶. Advierte que aunque es posible que los científicos, considerados individualmente, se muevan por elevados objetivos personales y sociales “de hecho sus actividades reales sirven..., para aumentar los beneficios de unos pocos y mantener el control social”⁷.

Harding recoge las críticas hacia el modelo científico formuladas por el feminismo radical. Éstas afirman que las epistemologías, metafísicas, éticas y políticas de las formas dominantes de la ciencia son androcéntricas y se apoyan mutuamente. Asimismo, denuncian que la estructura social de la ciencia, como muchas de sus aplicaciones y tecnologías, así como sus formas de definir los problemas de investigación y de diseñar experimentos, y sus modos de construir y conferir significados, son, no sólo sexistas, sino también racistas, clasistas y coercitivos en el plano cultural⁸.

No obstante, la credibilidad de la ciencia continúa teniendo un carácter sagrado. Su lógica y metodología suscitan una fe pública que la tornan impermeable al examen crítico. Una de las interrogantes planteadas por Harding, es por qué los enunciados que formulan críticas no se consideran hipótesis atrevidas que deben investigarse, sino blasfemias y amenazas a la fe occidental en el progreso. La sacralización de la ciencia convierte en tabú la idea de someterla al tipo de examen que se aplica a cualquier otra institución o conjunto de prácticas sociales. ¿No es paradójico que la ciencia natural, que se presenta como el paradigma del pensamiento crítico y racional, trate de sofocar precisamente el tipo de pensamiento crítico y racional que insiste debemos ejercitar en otras actividades sociales?⁹, se pregunta la epistemóloga.

La idea que pretendo aportar en esta investigación, mi hipótesis, es que esta inmunidad de la ciencia (a considerarse a sí misma como un saber generizado, históricamente situado, infiltrable por influencias y usos sociales e inserta en una trama de relaciones de poder) está sostenida por una disyunción entre epistemologías legítimas y epistemologías bastardas. Las epistemologías tradicionales o legítimas establecen una línea de demarcación que excluye aquellas epistemologías que ponen en tela de juicio su

⁶ (Harding, 1996) p.16.

⁷ Op.Cit. P. 35.

⁸ Op.Cit. P.11.

⁹ Op.Cit. P.33.

normatividad, calificándolas de pseudociencia. De este modo, ignoran el discurso de las epistemologías bastardas, las segregan como saberes marginalizados, porque serían portadores de “marcas” incompatibles con la asepsia, neutralidad y universalidad del saber científico. Estas “marcas” o “manchas” serían un origen espurio dentro de la tradición de la institucionalidad científica reconocida como tal desde el momento en que la ciencia escindió su programa cognitivo, de su programa político y social; un método de investigación no neutral, sino situado, que considera el género, la raza, la clase, y todas aquellas variables que el método de la epistemología tradicional suprime por considerarlas ideológicas y ajenas a lo científico.

No sólo el feminismo ha analizado los usos y abusos de la ciencia. También los movimientos contra el racismo, el colonialismo, el capitalismo, además de las corrientes ecologistas, entre otras. Sin embargo, creo que el género constituye una forma clave de organización de las relaciones sociales que, en cierta medida, abarca y comprende, y al mismo tiempo se entrecruza con las otras formas de alteridades excluidas. Como advierte Harding (1996), en todas las culturas se valoriza más lo masculino que lo femenino. Y en las culturas estratificadas por género y por raza, el género constituye una categoría racial y la raza una categoría de género. Asimismo, las políticas públicas sexistas son diferentes para las personas del mismo género, pero de diferente raza y las políticas racistas son distintas para las mujeres y los hombres de la misma raza.¹⁰

Mi propuesta en este artículo representa una reflexión situada donde como autora me localizo como mujer, blanca, feminista, descendiente de inmigrantes libaneses avocados en Latinoamérica, Chile, de extracción de clase media, y habitante de la comuna de Santiago Centro, capital de este país.

En la primera parte defino y distingo las nociones de epistemología y género, y desarrollo una genealogía de los principales presupuestos sobre los que se erige la ciencia clásica. También elaboro una historia de la constitución del concepto de legitimidad opuesto al de bastardía. Y acoto el instrumento de análisis que denomino la disyunción epistemología legítima/epistemologías bastardas.

En la segunda parte describo cómo la ciencia se clasifica a sí misma como epistemología legítima y abordo las epistemologías feministas con sus reparos a la ciencia desde su condición de bastardas. En este apartado, me hago cargo de las críticas formuladas por un conjunto de diversos trabajos teóricos que suelen englobarse bajo el término de epistemologías feministas (aunque representan posiciones divergentes en lo que se refiere a la epistemología como al feminismo). Sin embargo tienen en común un compromiso político con el cambio social y un cuestionamiento a los presupuestos básicos de la epistemología tradicional o legítima. La epistemología feminista se refiere a una "forma de conocimiento femenino", ("experiencias femeninas" o "conocimientos femeninos") que son ajenos a los filósofos tradicionales y a la epistemología "propia" (Alcoff & Potter 1993). Y finalmente concluyo el texto con una breve síntesis de las ideas desarrolladas.

¹⁰Op.Cit. p.18

Qué entendemos por epistemología

Siguiendo a Guzmán y Pérez (2005)¹¹ la epistemología, también llamada filosofía de la ciencia, es una disciplina cuya tarea consiste en analizar y resolver problemas filosóficos surgidos del examen de la estructura de la ciencia: los métodos, valores, fines, prácticas y teorías. Se dice que la epistemología es un metalenguaje, es decir, un saber acerca del saber, un conocimiento aplicable a todas las ciencias. En resumen, el objeto de estudio de la epistemología es la investigación científica y su producto: el conocimiento científico.

En el campo de la filosofía de la ciencia hay un amplio debate sobre la definición de epistemología y sus alcances. Suele confundirse a la epistemología con la gnoseología, la teoría del conocimiento, y con la filosofía de la ciencia. Diversos autores intervienen en esta discusión. Citando a Bunge (1980), Guzmán y Pérez, señalan que la epistemología y filosofía de la ciencia son sinónimos y se originan en el siglo XIX, cuando la filosofía de la ciencia se escinde de la filosofía y determina como objeto de estudio propio a la investigación científica y su resultado, el conocimiento científico. Su característica principal es explicar cómo se conoce y profundizar en temas directamente relacionados con ese tópico, como la verdad, la objetividad y los métodos para alcanzarla (Arnold-Cathalifaud, 2003).

Guzmán y Pérez refieren que para Bunge (1980), la epistemología, entendida como discurso sobre el saber científico, es eficaz si satisface cinco condiciones: 1) Si concierne a la ciencia propiamente dicha. 2) Si se ocupa de los problemas filosóficos que se presentan de hecho en el curso de una investigación científica. 3) Si propone soluciones claras a tales problemas. 4) Si es capaz de distinguir entre ciencia auténtica y pseudociencia. 5) Si tiene fuerza para criticar programas y sugerir nuevos resultados.

Así, para Bunge, la epistemología debe estar referida en principio, a los problemas filosóficos que surgen en torno a la ciencia. Para ello, debe establecer claramente los parámetros de diferenciación entre ciencia y pseudociencia. Una vez establecido ese principio de demarcación, la epistemología debe identificar cuáles son los problemas filosóficos que están presentes en el curso de la investigación y cómo pueden solucionarse.

El tipo de problemas que puede abarcar y resolver una epistemología pertenecen a cualquiera de las siguientes ramas: lógica de la ciencia, semántica de la ciencia, teoría del conocimiento científico, metodología de la ciencia, ontología de la ciencia, axiología de la ciencia, ética de la ciencia y estética de la ciencia (Bunge, 1980).

Según Bunge la epistemología debería estudiar las condiciones formales de validez de las teorías científicas y de las tecnologías y no asuntos psicosociales. Su concepción del

¹¹ Guzmán, M., & Pérez, A. (2005). Las epistemologías feministas y la teoría de género. Cuestionando su carga ideológica y política versus resolución de problemas concretos de la investigación científica. *Cinta de Moebio* (22), 2-16.

método científico y el progreso de la ciencia le conducen por ejemplo a considerar la pedagogía como técnica y no como ciencia social. Es conocido por expresar públicamente su postura contraria a las pseudociencias, entre las que incluye al psicoanálisis, la homeopatía y la microeconomía neoclásica (u ortodoxa), además de sus críticas contra corrientes filosóficas como el existencialismo, la fenomenología, el posmodernismo, la hermenéutica y el feminismo filosófico.

Más recientemente, la epistemología ha involucrado a disciplinas tales como la antropología cultural, la sociología del conocimiento, la neurofisiología, la filosofía analítica y la psicología cognitiva (Arnold-Cathalifaud, 2003).

El género como categoría de análisis feminista

La teoría de género a la que me refiero, siguiendo a Rosi Braidotti (2000), inicia una trayectoria de formación de su matriz epistemológica en la segunda mitad del siglo XX, en que emergen diversos proyectos teóricos y políticos que levantan una crítica a la episteme de la ciencia occidental moderna. Un primer punto de inflexión está dado por Simone de Beauvoir (aunque ella no utilizó la palabra género)¹², cuando señaló “una no nace mujer, sino se hace”, en su libro *El segundo sexo* (1958). Esta obra es una de las primeras críticas en profundidad a los sistemas modernos de conocimiento, así como a su explicación/comprensión de los diversos fenómenos de la realidad, que claramente excluyen al sujeto femenino, localizándolo en una alteridad subordinada a lo masculino. De Beauvoir intenta ofrecer una teoría fundacional que permita revalorizar y redefinir la subjetividad femenina. Propone que, mediante la trascendencia, cada mujer pueda superar la alteridad en que ha sido puesta, a fin de acceder a la condición de sujeto. Sostiene que la identidad adquirida en el vínculo relacional con el otro pareciera ser un logro y un esfuerzo. Este esfuerzo y este logro, que requiere que cada sujeto se construya, comprueban que el sexo y el género no deben confundirse (ser hembra y ser mujer, ser varón y ser hombre). Esta dicotomía propuesta por De Beauvoir suscitó posteriormente ingentes resistencias entre las feministas que pretendían eludir el paradigma cartesiano: mente/cuerpo, sexo/género. Sin embargo, el pensamiento de De Beauvoir preparó el camino para la segunda ola del movimiento feminista y sus reivindicaciones, que comienza a principio de los 60 y se prolonga hasta fines de los 70.

Para Braidotti, lo más importante en este segundo momento fue relevar un vínculo común entre las mujeres: construidas como el segundo sexo, sujetas a la autoridad, primero

¹² Uno de los primeros científicos reconocidos en hacer la distinción entre el sexo y el género fue Robert Stoller en 1968, como resultado de sus estudios sobre la identidad sexual y la homosexualidad. Utiliza el concepto género para referirse a "los caracteres sexuales mentales" y diferenciar el sexo físico del sexo psicológico, pues había comprobado que la identidad sexual de sus pacientes homosexuales y/ o transexuales no tenía correspondencia con sus genitales y características físicas sexuales externas". Stoller concluyó que género es un término que tiene connotaciones psicológicas y culturales más que biológicas; si los términos adecuados para el sexo son varón y hembra, los correspondientes al género son masculino y femenino y estos últimos pueden ser bastante independientes del sexo biológico.

del padre y luego del marido, vinculadas por un lazo de opresión y servidumbre. Lo positivo es que llegaron a ser sujetos válidos y dignos de confianza para otras mujeres.

A principios de la década del setenta, comienza a perfilarse dentro del feminismo una tendencia que reivindica la diferencia sexual como el núcleo central de sus propuestas. Así surgió un debate entre feministas de la igualdad que se enfrentaron a las feministas de la diferencia. El feminismo de la igualdad aspira a una sociedad que integre las individualidades una vez superados los estereotipos del sistema sexo-género. Mujeres y hombres tienen los mismos derechos y pueden participar en igualdad en todas las estructuras sociales. El feminismo de la diferencia, en cambio, apuesta por el sentido, por el significado que se da al hecho de ser mujer, por el reconocimiento de los valores que tradicionalmente se han considerado como femeninos otorgándoles autoridad y poder social, al margen de las estructuras patriarcales.

Un momento clave del debate feminista estuvo marcado por la distinción entre sexo y género elaborada por Gayle Rubin (1975), a la luz del análisis antropológico-cultural del comercio de mujeres. Rubin, siguiendo a Levi-Strauss en las estructuras de parentesco, estudió la función material y simbólica de las mujeres como objetos de intercambio entre los hombres. Concentrándose en el fenómeno cultural de la exogamia, identificó la circulación de mujeres en la sociedad lineal patriarcal como la clave del sistema sexo-género que sustenta el orden patriarcal. Rubin (1975) afirma que el género es una construcción social que proviene de las diferencias biológicas.

Basándose en la línea teórica de Rubin, Adrienne Rich (1980) plantea la noción de "heterosexualidad compulsiva". Rich trabaja las paradojas de la identidad femenina, especialmente la maternidad como una experiencia que determina el sentido de la identidad sexuada de una mujer, al tiempo que continúa siendo una institución que aplica la ley de los padres. El género en versión de Rich, se vuelve una compleja trama de formaciones de poder, a diferencia del modelo binario de dominación planteado en versiones anteriores.

La propuesta de Joan Scott (1985) permite mirar el problema del género como algo más estructural y amplio que se entrelaza con otras variables. Scott señala en una primera proposición que "el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos"; en la segunda, dice que "el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder". En la definición de Scott, el género tiene cuatro dimensiones relacionadas entre sí: 1) lo simbólico, 2) la dimensión conceptual normativa, 3) nociones políticas, instituciones y organizaciones sociales y 4) la dimensión subjetiva. Scott entiende el sistema de género como una red de relaciones de poder y con un énfasis en la noción de discurso.

Por distintas rutas, muchas feministas llegaron a afirmar, como se desprende de Scott, que el género tiene que estudiarse junto con otras categorías como raza, sexo, clase, opción sexual, entre otras. Teresa de Lauretis (1987) aporta la noción de tecnologías de género, basándose en el pensamiento foucaultiano. Aborda la construcción de la identidad femenina como proceso material y también simbólico, donde el género sería una tecnología que define varón o mujer, según un proceso normativo y regulativo que moldea de acuerdo a pautas que rigen "el deber ser" de una persona humana. Para De Lauretis, el

género, como proceso normativo de construcción de sujeto, produce categorías tales como: mujer, hombre, heterosexual, homosexual, perverso, entre otras. Y se intersecta con diversas variables, como raza, o clase, para producir un formidable sistema de poder que construye los sujetos socialmente normales.

Por otra parte, autoras del feminismo negro y postcolonial como Angela Davis, Gayatri Spivak, Tapalde Mohanty y Gloria Anzaldúa, desde una posición de múltiple otredad, aseguran que sus propios feminismos tienen especificidades distintas del feminismo blanco tradicional.

Del mismo modo, feministas como Adrienne Rich y Monique Wittig, ofrecen una visión propia desde la condición de otredad marcada por el lesbianismo. E insisten también en considerar los factores de clase y etnia, además del género. En esta misma línea, irrumpe Judith Butler (1990) con su teoría de performatividad de género que ofrece más herramientas para desconstruir el estado de dominación, ya que asegura que no sólo el género es performado (nombrado, prescrito) sino que el propio sexo, el cuerpo, también lo es. La contribución original de Butler es que el género contribuye a sostener la gran narrativa normativa de la heterosexualidad. De acuerdo a Butler el “género” deja de ser un concepto y se convierte en actividad. Esta actividad construye categorías: hombre, mujer, sexo, entre otras, para re-producir la institución heterosexual.

Además, existe una corriente de pensadoras neomaterialistas como Christine Delphy, Monique Plaza y Monique Wittig, quienes interpretan la economía política de la heterosexualidad y postulan que las mujeres son una clase social. Es decir, la sexualidad es al feminismo lo que el trabajo es al marxismo y esta analogía da lugar a la formación de una conciencia revolucionaria. Que todas las mujeres sean una clase implica que están sometidas mediante la economía de la heterosexualidad reproductora. Y la misión del feminismo es derribar esta relación de clase y cambiar las condiciones materiales que la engendraron. Enfatizan, desde la perspectiva marxista, el modo en que las condiciones materiales estructuran tanto las relaciones sociales como la práctica teórica.

Braidotti, citada por Gilda Luongo (2006), considera central la noción de género en tanto permite enfoques desde diferentes disciplinas humanistas. El origen problemático del concepto de género, su uso feminista, mediante apropiaciones y adaptaciones, lo han ido convirtiendo en una noción cada vez más compleja.

Remarca Braidotti, citada por Luongo (2006), que el rendimiento de esta noción es amplio y de gran alcance porque: 1) desafía la pretensión de universalidad y objetividad de los sistemas convencionales del conocimiento y de las normas aceptadas del discurso científico; 2) introduce la noción de diferencia sexual en el corazón mismo de la investigación teórica; 3) el concepto de género puede cumplir una función revitalizadora en otras esferas científicas en la medida que pretende articular una alternativa a la pretensión de universalidad, objetividad y neutralidad; 4) los recientes desarrollos de la teoría de género muestran que prestar atención al “género” pone renovado énfasis en la estructura situada del conocimiento; 5) no hablar en nombre de la universalidad, sino más bien desde valores específicos tales como raza, sexo, edad, clase, no significa un relativismo, sino el reconocimiento de las parcialidades de las enunciaciones científicas; y el reconocimiento de las contingencias y de los mecanismos concretos que están

determinados por factores históricos y socioeconómicos, entre otros; 6) como actitud implica un cambio significativo en la ética del estilo discursivo e intelectual; 7) en tanto busca que se repudie el universalismo tradicional para prestar mayor atención a los “saberes situados” (Haraway,1991), implica una mayor flexibilidad en el desarrollo de la investigación en Humanidades y Ciencias Sociales; 8) la investigación sobre género está haciendo posible la indagación constructivista respecto del antiguo modo universalista; 9) los estudios de las mujeres están implícitamente conectados con las corrientes de ideas y movimientos de pensamiento de la sociedad patriarcal postindustrial tardía, que buscan derribar dicotomías levantadas como hegemónicas por el pensamiento patriarcal, binario y jerárquico, como alta cultura/cultura popular, entre otros binomios.

“La lucha por denominar, la lucha epistemológica, está en la médula de la teoría y de la política feminista” (Luongo, 2006)

Genealogía de la ciencia clásica

La ciencia constituye uno de los rasgos fundacionales de la modernidad. Como señala García Sainz (2002)¹³, el tránsito del mundo antiguo, con su teocentrismo y predominio de lo religioso, al mundo moderno, estuvo marcado por los descubrimientos científicos que ocurrieron a partir del siglo XVI: la astronomía de Copérnico (1473-1543), la filosofía y la geometría moderna de Descartes (1596-1650), la física de Galileo (1564-1642) y de Newton (1642-1727). Y más tarde, la química de Lavoisier (1743-1794). Estas aportaciones establecieron las bases fundacionales del concepto y la línea de tradición en que se inscribe la ciencia actual.

A Descartes, le debemos el dualismo que determina la disociación entre el mundo de lo pensante (*res cogitans*) y el mundo de los objetos físicos, dotados de extensión, figura y movimiento (*res extensa*); y la separación tajante entre sujeto y objeto. A Francis Bacon (1561-1626), le debemos la lógica experimental e inductiva, caracterizada por el predominio de la observación de la cantidad o cuantificación frente a la percepción de la calidad. El discurso patriarcal de Bacon consagró el quehacer científico como una voluntad de poder y de dominio capaz de someter a la naturaleza a sus designios.

En su *Novum organum scientiarum* (1602) donde promulgaba la “nueva ciencia” Bacon afirma que “la ciencia anterior representaba sólo un descendiente femenino, pasivo, débil, expectante, pero ahora ha nacido un nuevo hijo masculino, activo viril, generativo”¹⁴.

Horkheimer y Adorno (1944)¹⁵, aseveran que Bacon captó muy bien el espíritu que guiaría el transcurso evolutivo de la ciencia en los siglos venideros. A su juicio, el deseo del intelecto de vencer a la superstición que da origen la Ilustración determina paso por paso la evolución y el desarrollo de la ciencia moderna. Y en ese proceso, la razón se

¹³ Op.Cit. p.13,14,15.

¹⁴ Ibidem. Citado de Solsona, N.: Mujeres científicas de todos los tiempos. Madrid: Talasa Ediciones, 1997, pág. 73.

¹⁵ Horkheimer, M., & Adorno, T. (1944). *Dialéctica de la ilustración* (1998 ed.). Madrid: Trotta.

instrumentaliza, al servicio del poder del capital y de la economía burguesa, tanto en su quehacer industrial como en la guerra. Impera el criterio del cálculo y la utilidad en la lógica formal; el pensamiento se matematiza, se sustituye el concepto por la fórmula, la causa por la regla y la probabilidad. La lógica deductiva de la ciencia, que refleja “jerarquía y coacción¹⁶”, la condujo a una técnica del saber en la cual el positivismo será su tecnocracia y el fundamento de su desarrollo industrial. Para ambos pensadores, el mito es el primer patrón de dominación de la razón ilustrada que determinó que el *logos* occidental, la forma de pensar el mundo, quedara asociado a un tipo de relaciones de poder que implica ineluctablemente una forma de dominio; “saber es poder”; “poder y conocimiento son sinónimos”¹⁷, remarcan.

García Selgas (2008) subraya que un eje programático de la modernidad ha sido la hegemonía de su lógica racionalista, su antropocentrismo, y el universalismo uniformante, que remiten a un humanismo subjetivo y abstracto. Este eje construyó un sujeto abstracto que “se situaba en la razón y su verdad, tal y como venían siendo definidas por la filosofía occidental de Platón a Popper¹⁸”.

Para intentar explicar el mundo, la ciencia se ha erigido sobre la “razón” que es la medida que subyace en la construcción de las epistemologías. Esta “razón”, que guía a la ciencia, se supone “objetiva”, “neutral” y se constituye como un paradigma de validez universal impuesto a todos los seres humanos. Vargas Anaya (2006) afirma que gracias al predominio de las ciencias exactas y al método científico positivo, la razón adquirió un carácter de instrumento infalible de conocimiento de la realidad y de capacidad de predicción. Sin embargo, agrega que “con la hegemonización del pensamiento científico, [hubo] sectores de la población del mundo, incluidos muchos hombres, que cayeron en la cuenta que su realidad no estaba siendo nombrada por las ciencias y en particular por las ciencias humanas”¹⁹.

Como resume García Sainz (2002), los padres fundadores de la ciencia moderna adhirieron a las posiciones patriarcales de Bacon y, el saber y el conocimiento quedaron asociados a un quehacer masculino, privilegiado y productivo. Advierte que lo que ha sido nombrado como científico, no son sino las prácticas y el pensamiento de determinados hombres (en masculino) del mundo occidental.

Lo que hoy consideramos cuestiones epistemológicas surgen como una “meditación” sobre las consecuencias de la aparición de la ciencia moderna. Descartes, Locke, Hume, Leibniz, Kant, Husserl, buscaron dar sentido a la búsqueda del saber iniciada por Copérnico, Galileo y Newton (Harding, 1996). Las epistemologías modernas reflexionan acerca de qué es una ciencia orientada a la búsqueda de una verdad racional, evidente, cierta, universal y necesaria.

¹⁶ Op.Cit. p.61 y 75.

¹⁷ Op.Cit. p.59 y 60.

¹⁸ García Selgas, F. (2008). Posthumanismo(s) y ciencias sociales: una introducción. *Política y Sociedad*, 45 (3), 7-15.

¹⁹ Vargas Anaya, M. (2006). El androcentrismo de la ciencia: crítica y propuesta. *¿Violencia el juego del hombre?* (págs. 592-601). México: Universidad de Guadalajara.

Casi la totalidad de los teóricos del conocimiento y filósofos de la ciencia, hasta avanzado el siglo XX, han seguido una tradición de discurso sexista donde las mujeres son totalmente invisibles, y en algunos casos explícitamente inferiores. Este mismo fenómeno de invisibilidad, se repite en la epistemología del neopositivismo (Schlick, Carnap, Wittgenstein, Ayer), en el racionalismo crítico de Popper, e incluso en el antipositivismo cuyas aportaciones cuestionan el dogmatismo de la ciencia respecto a la unicidad de su método (Feyerabend, 1975) y ponen en evidencia la importancia de los factores sociales e ideológicos en la formulación de hipótesis así como en la validación de las mismas (Kuhn, 1975).

La razón subyacente en las epistemologías tiene un origen y un uso generizado. Seidler (2000) en “La (sin)Razón Masculina”, señala que la razón, lejos de ser un método carente de “sexo” es la base de la dominación de género, cultural y ecológica, y se encarna normalmente en los cuerpos y prácticas masculinas.

La aparición del concepto de legitimidad y bastardía

La historiadora Reyna Pastor²⁰ refiere cómo se formó la noción de legitimidad opuesta a la de bastardía, en medio de una pugna de poderes rivales en la sociedad feudal europea. Relata que durante el período de plasmación del feudalismo hubo fuertes disputas entre los poderes monárquicos, intermonárquicos, nobiliarios y eclesiásticos. La Iglesia, desde el Papado, se enfrentó a los poderes nobiliarios escogiendo actuar sobre una estructura clave: la parentela laica; “imponiendo, por una parte, su modelo y tratando, por otra de controlar y reducir las solidaridades de los grupos nobiliarios” (Pastor, 1997). Este proceso se prolongó entre los siglos XI y XIII en que se fueron generando situaciones cambiantes e interpretables según las conveniencias de los actores políticos.

El matrimonio aparecía como el punto nodal de las estructuras de parentesco y la Iglesia logró tomarlo bajo su control, arrogándose la competencia exclusiva para definir, reglamentar y ordenar el matrimonio, y establecer los impedimentos para constituir las alianzas. Esto le otorgó a la Iglesia una de “las fuerzas más profundas del sistema social feudal” (Pastor, 1997). Y fue al mismo tiempo lo que le permitió la expansión del derecho eclesiástico en un proceso que se extendió entre 1159 y 1216.

La Iglesia distinguió el matrimonio formalizado ante ella como contrato-sacramento, de la formación de parejas sin formalización –documentada directa o indirectamente- pero reconocida por la sociedad a la que pertenecían. Ambas situaciones son coetáneas en los siglos XII y XIII y tienen distintos significados según si afectaban a la nobleza, incluidas las monarquías, o a la clase campesina.

Durante el siglo XII, el matrimonio primero se consideró como un contrato consensuado por el acuerdo y voluntad de las partes. Pero la Iglesia se reservó el control

²⁰ Historiadora argentina, medievalista, profesora de la Universidad de Madrid, España.

sobre la consensualidad de los contrayentes y sobre la legitimidad de las alianzas al ejercer la vigilancia sobre los grados de parentesco para evitar el incesto.

El consenso era parte de un ritual público por el que se establecían pactos de alianza, políticos y económicos, además de parentelares. Los contrayentes, y sobre todo la mujer, eran sólo una pieza clave sin opinión. Los grupos feudales de parentesco y clientelares, de quienes dependían las alianzas, eran fuertemente corporativos y las cabezas de linaje concertaban las alianzas según sus intereses políticos y sucesorios.

Por lo tanto, la regulación del matrimonio entre los poderosos (grandes o pequeños), se hacía sin atender a la sexualidad ni a las preferencias de los contrayentes. Se ordenaba en función de una transmisión de derechos. Era uno de los caminos para formalizar acuerdos o cambios en los poderes políticos y territoriales.

En esa puja entre la Iglesia y el poder político, la Iglesia detentaba el derecho de dictaminar cuándo y por qué se violaban sus normas. La indefinición jurídico-institucional, constituyó un arma muy poderosa en las luchas por el poder. Por eso, la Iglesia intentó instituir un derecho de familias, de imponerlo, pero al mismo tiempo dejarlo laxo, variado y oculto en manos de sus tribunales, a fin de tener todo el poder en sus manos.

Durante el siglo XII y principios del XIII, luego de vacilaciones, contrato y sacramento se unifican. Y se establece el matrimonio como un verdadero orden en el cual sus partícipes acceden al estado de casados. La Iglesia separó el matrimonio del concubinato y consecuentemente la “calidad” de los hijos. Aparece la noción de legitimidad, separada de la bastardía, lo que fue utilizado por la Iglesia para combatir las estrategias sucesorias de la nobleza. Los derechos de los hijos putativos, o espurios, originaron grandes discusiones durante el siglo XII. Las mujeres fueron clasificadas en legítimas o concubinas.

Al sentar el principio de indisolubilidad del matrimonio, y controlar los impedimentos (grados de consanguinidad, afinidades, etc.), la Iglesia intervenía en la política de los matrimonios, sobre todo en los inter-monárquicos y los inter-nobiliares. Abogaba, -como forma de control político- por la exogamia, concepto histórico y que debe definirse en cada caso, aquí lo está por el incesto según los grados de parentesco, y por la primogenitura.

Es sobre todo en las alianzas matrimoniales inter-monárquicas de los siglos XII y XIII cuando se originan complicadas controversias entre el Papado y los reinos. Amenazas de excomuniones y disoluciones de los vínculos matrimoniales, eran los medios por los que el Papado ejercía su poder. Estas alianzas matrimoniales, así como las de la alta nobleza formaban parte de pactos feudales más amplios, de guerra y de paz, de repartos territoriales, de vasallaje y de fidelidades.

Como ha demostrado Reyna Pastor, la oposición legitimidad/bastardía fue una categoría diseñada y regulada para afianzar el poder de la Iglesia Católica y al mismo tiempo servir de instrumento para la transmisión de derechos, repartición de territorios, herencias y favorecer las alianzas entre grupos. El propósito mismo de esta categoría era excluir y marginar a aquellas personas que no clasificaban como legítimas.

La gran Gran Enciclopedia Cervantina²¹, que resume las principales concepciones que conformaban la mentalidad y la visión del mundo de la sociedad del siglo XVI al XVII en España e Iberoamérica, nos muestra de qué manera se situó en la abyección a quienes eran considerados bastardos.

Las definiciones de lo “bastardo”, citadas por la Gran Enciclopedia, nos muestran que esta noción implica “lo grosero, lo no hecho con orden, razón y regla”. Se refiere a “animales o aves engendrados de dos diferentes especies o raleas, porque estos degeneran de su natural”; denomina a una “cosa no castiza ni legítima”; “que se desvía y degenera de su primera calidad, ser y pureza”. Nombra, lo que “no retiene ni conserva su primera y pura raíz”, lo “barato”, lo “afrentoso”.

La etimología del término viene del árabe *bastaridu* que significa “poder ser tomado por el que quisieres”, especialmente “si la madre es mujer infamada de haber tratado con diferentes hombres”. Esto último priva al bastardo de valor personal, de una marca identitaria, y lo reduce a algo así como una especie de número cero, anónimo e indeterminado por la incertidumbre del origen.

El concepto de bastardía se construye como un factor de estigmatización que refiere a una identidad basada en la transgresión social y moral. Sin embargo, esta noción que se estatuye como arquetipo cultural modela la conciencia colectiva, condenando a la exclusión, por ejemplo, a la gran mayoría de la población del continente Latinoamericano, la cual, es una identidad mestiza que surge de la unión entre el español europeo y las indias o mujeres negras.

Como remarca Sonia Montecino (1991, 2007:48) “La unión entre el español y la mujer india terminó muy pocas veces en la institución del matrimonio. Normalmente la madre, permanecía junto a su hijo, a su huacho, abandonada y buscando estrategias para su sustento”.

Las instituciones de la colonia que propiciaron la extensión de la ilegitimidad (Montecino 1991, 2007:50) fueron el amancebamiento, costumbre de vivir juntos, sin legalizar su unión ante la Iglesia, y la barraganía, privilegio del conquistador español casado con europea que le permitía tener una o varias concubinas.

El amancebamiento era una práctica habitual en Latinoamérica, ligada a la composición demográfica, mayor número de mujeres que de hombres, y a los obstáculos legales, “como la alta contribución que cobraba el clero por la ceremonia religiosa de las bodas” (Montecino 1991,2007:51).

No obstante, en este espacio de sanción y control social, la noción de bastardía se afinca como una descalificación tanto en el orden de la naturaleza como en el del lenguaje; donde “la verdad” de la legítimidad, denigra el producto de la mezcla, que se produce como un exceso que abre una escena alterna que escapa al control de los poderes.

²¹ Alvar, C., & cervantinos, C. d. (2005). *Gran Enciclopedia Cervantina* (Vol. II). (C. Alvar, Ed.) Madrid, España: Castalia. P. 1189-1190.

La instauración de la epistemología legítima

Como hemos visto hasta ahora, la evolución de la ciencia, desde sus orígenes como uno de los rasgos fundacionales de la modernidad occidental, se ha construido a sí misma y se ha validado a través de los siglos como “única” epistemología legítima. En palabras de Vargas Anaya (2006), se trata de una epistemología que mira al conocimiento como algo a lo que sólo se puede acceder de manera racional. Es decir, sólo con cierto modo de mirar (y no otro) se puede explicar la realidad, y esa visión surge únicamente de la ciencia positiva y de su método experimental. En esa mirada se reduce al conocimiento a un objeto, susceptible de “objetividad”, sin posición y sin contexto, como si el conocimiento no fuera una producción humana.

Sin embargo, hubo un momento de la historia en que la ciencia se concibió con una función social y política, al servicio del pueblo, pero ese relato no figura en las historias oficiales de la ciencia. Harding (1996) desarrolla una historia “revisionista” de los orígenes de la ciencia que revela una concepción inicial de ella muy diferente a la que muestran las reconstrucciones racionalistas.

Describe la aparición de la ciencia moderna como un proceso de tres fases. La primera, (citando a Zilzel (1942): 188-192) consistió en eliminar la división feudal del trabajo, que hizo posible la creación del método de observación experimental, con la aparición de artesanos, constructores, marinos, mineros, metalúrgicos y carpinteros, que aunque eran iletrados, inventaron la brújula, los cañones, crearon hornos e introdujeron máquinas. Y que fueron los “auténticos pioneros” de la observación, experimentación e investigación causal empírica.

La segunda fase se observa en el movimiento de “la nueva ciencia”, surgido en la Inglaterra puritana en el siglo XVII (décadas de 1640 y 1650, que precedieron al retorno de la monarquía) y que Harding denomina la época de “una nueva autoconciencia política” cuyo paradigma parecían ser las características del método experimental.

Según Harding (1996, citando a Van Den Daele (1977): 189-190), la “nueva ciencia” tenía objetivos políticos y sociales radicales. Mientras la reforma protestante y el racionalismo cartesiano favorecían una valoración modificada de la subjetividad, la observación experimental y la fe en la legitimidad de la subjetividad crearon una confianza en los individuos que constituía la base de su postura antiautoritaria y que motivó exigencias de emancipación política. Asegura que la “nueva ciencia” estaba comprometida con la búsqueda de una reforma educativa y exigía alternativas radicales a las escuelas y universidades tradicionales. Además tenía una orientación humanitaria y se preocupaba de fomentar el bien público lo que en el contexto del puritanismo significaba mejorar la situación del pobre. El conocimiento científico tenía que ser “para el pueblo” (“ciencia para el pueblo” era la frase de Galileo) y utilizarse para redistribuir la riqueza y el saber. También este movimiento estaba comprometido con la unidad de la verdad teológica y filosófica.

La tercera fase se produjo, porque Inglaterra se vio enfrentada a la sustitución del progresismo puritano por la norma absolutista y se requirió una nueva reorganización del trabajo social que comprometía los objetivos políticos del “movimiento de la nueva

ciencia”. Esta reorganización separó el programa cognitivo de la ciencia de su programa social y produjo la concepción positiva de ciencia, independiente de los valores, que la caracterizan hasta la actualidad. Así, el fin de la revolución puritana con la restauración, en 1660, marcó también el fin de la asociación entre ciencia y reforma social y política. Carlos II abolió la Iglesia Puritana Nacional y depuró las universidades de los partidarios de la filosofía natural experimental.

Poco después, en 1662 se estableció la *Royal Society* en Londres y en 1666, la *Academie de Sciences* en París. Por primera vez, se desarrolló una infraestructura institucional que definía la normatividad científica y ejercía el control sobre la observancia de esas normas. Al mismo tiempo, garantizaba la relativa continuidad del trabajo científico, lo dotaba de visibilidad, social, prestigio y protección política. No obstante, la condición era privar a la ciencia de connotaciones políticas y sociales. Y ante ello no hubo mayor resistencia: “Los virtuosos de la Royal Society buscaban un nicho en la sociedad, no la reforma de esa sociedad” (Harding 1996:193).

De esta manera el valor social de la ciencia se redujo a su método. Harding (1996:197) recalca que con la institucionalización de la ciencia, su método se constituyó en su símbolo más poderoso. Este método comenzó a extenderse como las normas de investigación, reglas y procedimientos, supervisados por jurados de iguales mediante los cuales se podían zanjar las disputas.

Una de las consecuencias de esa supervisión ha sido lo que Kuhn describe como el aislamiento sin paralelo de la comunidad científica. “No hay otras comunidades profesionales en las que el trabajo creador individual esté tan exclusivamente dirigido a otros miembros de la profesión y sea evaluado por éstos. El más esotérico de los poetas o el más abstracto de los teólogos se preocupa mucho más que el científico respecto a la aprobación de su trabajo creador por los profanos(...). Debido a que trabaja sólo para una audiencia de colegas que comparten sus propios valores y sus creencias, el científico puede dar por sentado un conjunto único de normas. No necesita preocuparse de lo que pueda pensar otro grupo o escuela y puede, por consiguiente, resolver un problema y pasar al siguiente con mayor rapidez que los que trabajan para un grupo más heterodoxo” (Kuhn, 1970: 254)

Para Harding, mediante la neutralidad de su método, la ciencia proyecta las aspiraciones del hombre burgués liberal que procura una forma administrativa e impersonalizada de dirección “El “imperio del método” refleja lo que capta el yo de la ciencia, que se presume transhistórico; es el eco, en la epistemología, del “imperio de la ley” de la naturaleza” (Harding 1996:197). El sustituto de este yo ahistórico es el investigador invisible con respecto a los resultados de sus investigaciones. En las ciencias sociales, ese investigador es invisible con respecto a los “objetos” de su estudios y que los científicos sociales llaman “sujetos de investigación”.

No cabe duda para Harding, que el progresismo de la ciencia reside en aquellas características que replican lo que en Occidente se considera masculino: autonomía social, trascendencia de lo socialmente concreto y particular, y decisión epistémica y moral sobre la base de métodos, reglas y leyes imparciales (Harding 1996:198).

La historia revisionista aportada por Harding nos muestra que con la ciencia ocurrió algo similar que con la institucionalización del matrimonio. La corporativización de ciertas prácticas y la toma del control de ellas por parte de poderes dominantes, crea disyunciones como legitimidad, legalidad, oficialidad, que se oponen a “bastardía”, o epistemologías “alternativas” que escapan al control de los poderes, pero, al mismo tiempo, esa misma condición, determina su marginalidad.

Epistemologías feministas

Los movimientos feministas y su instrumento, la teoría de género, pese a la amplia heterogeneidad que los caracteriza, tienen en común una crítica a las epistemologías tradicionales, porque excluyen sistemáticamente a las mujeres como sujetos agentes del conocimiento. También identifican en la ciencia una voz masculina, que es la misma que ha escrito y contado la historia de la ciencia, desde el punto de vista de los hombres (quienes a su vez, pertenecen a clases sociales y razas hegemónicas, entre otros factores). Argumentan que siempre que se presupone un sujeto humano abstracto, y universal, éste encarna a un hombre, blanco y occidental. Por eso, han desarrollado un intento de elaborar teorías epistemológicas alternativas que pretenden incluir y validar a las mujeres, así como a otros, sujetos excluidos y subalternizados en el proceso de producción del conocimiento.

Estos variados movimientos están de acuerdo en términos generales que no es posible una teoría general del conocimiento que ignore el contexto social del sujeto cognoscente. Frente a la epistemología tradicional, donde el sujeto es una abstracción con facultades universales e incontaminadas de razonamiento y sensación, desde el feminismo se postula que el sujeto del conocimiento es un individuo histórico particular cuyo cuerpo, intereses, emociones y razón se constituyen por su contexto histórico concreto, y son especialmente relevantes para la epistemología (González y Pérez, 2002).

La relevancia del sujeto cognoscente implica que el conocimiento es siempre “situado” (Haraway, 1991), es decir, que está condicionado por el sujeto y su situación particular (espacio-temporal, histórica, social y cultural). Y precisamente del carácter situado se deriva la conexión entre conocimiento y poder.

El compromiso político con el cambio social es uno de los principales rasgos constitutivos de las epistemologías feministas, que las distinguen de otros tipos de teorías del conocimiento.

Harding (1986,1991) elabora una taxonomía de las principales tendencias en las epistemologías feministas que fue complementada y actualizada por Marta González y Eulalia Pérez (2002):

Empirismo feminista: Sostiene que el sexismo y el androcentrismo constituyen sesgos sociales que pueden corregirse únicamente adhiriendo en forma estricta a las normas metodológicas vigentes de la investigación científica. No se cuestiona la metodología convencional, sino su aplicación incorrecta, circunscribiéndola a lo que denominan “mala ciencia”. Supone que la identidad del investigador es irrelevante para los resultados dado que el método científico por sí mismo puede suprimir las diferencias que surjan en el caso

de que los investigadores sean negros, chinos, franceses, hombres o mujeres. Esta epistemología promueve una mayor participación de las mujeres en la ciencia.

Enfoque psicodinámico: Intenta explorar las consecuencias de que la ciencia haya sido llevada a cabo mayoritariamente por hombres. Basándose en estudios sobre las diferencias en razonamiento o moralidad entre hombres y mujeres (Belenky, 1986; Gilligan, 1982), y la teoría psicoanalítica de las relaciones objetales (Chodorow, 1978), autoras como Evelyn Fox Keller (1985), señalan que las diferencias entre hombres y mujeres son consecuencia de los distintos procesos de aprendizaje emocional a los que son sometidos en la niñez. Mientras los niños aprenden a dominar, las niñas aprenden a integrar. Dado que la investigación científica habitual la realizan esos niños hechos hombres, su producto es una ciencia sometida a una objetividad estática cuyo fin es el control de la naturaleza. Por el contrario, una ciencia practicada por aquellas niñas hechas mujeres descansaría sobre una noción dinámica de la objetividad y proporcionaría una imagen más compleja e interactiva del mundo, en definitiva, más adecuada. El tipo de investigación científica llevada a cabo por Barbara McClintock ejemplificaría esta habilidad para la conexión íntima con el mundo que sería propia de la objetividad dinámica. La principal crítica recibida por este tipo de enfoques es su riesgo de caer en el esencialismo, esto es, de suponer la existencia de una naturaleza fija e inmutable distinta y diferenciada para hombres y mujeres.

Teoría feminista del punto de vista: Su proponente más conocida es Sandra Harding (1986, 1991), aunque ha sido desarrollado por otras autoras, sobre todo en el ámbito de las ciencias sociales (antropología y sociología), como Nancy Hartsock (1983), Hilary Rose (1983) y Dorothy Smith (1974). De origen marxista, la teoría feminista del punto de vista parte del reconocimiento del carácter socialmente situado de las creencias. La situación de las mujeres les otorga el privilegio epistemológico en un mundo dominado por los hombres, un privilegio derivado de que, desde su posición marginal, las mujeres pueden ver lo que a los hombres se les escapa desde sus posiciones de poder. La “objetividad fuerte” proporcionada por el punto de vista feminista se opone a la noción tradicional de “objetividad”, irremediamente débil por la parcialidad inconsciente de su perspectiva. El problema planteado por este tipo de posturas epistemológicas es la pregunta por cuál sería el punto de vista privilegiado, dado que existen muchas formas de opresión (clase, raza, sexo) y muchos tipos de experiencias femeninas a menudo incomparables e incompatibles. Como en los enfoques psicodinámicos, existe la dificultad de justificar que unas posiciones son mejores que otras y el peligro del esencialismo.

Empirismos feministas contextuales: Autoras como Helen Longino (1990, 1993) o Lynn Hankinson Nelson (1990, 1993, 1995), se definen a sí mismas como empiristas (entendiendo por empirismo considerar lo que nuestros sentidos nos ofrecen como la base más fiable para el conocimiento). Y califican de ingenuo a la versión anterior de empirismo feminista. Estas autoras consideran que la principal limitación de otros enfoques feministas es que se asume al individuo como sujeto del conocimiento. Mientras otras posturas intentan la estrategia de “cambiar el sujeto”, el empirismo feminista opta por “multiplicar los sujetos” (Longino, 1993). Asumen como presupuesto epistemológico básico que la adquisición de conocimiento es una tarea esencialmente social y proponen que el sujeto de

la epistemología sea la comunidad. Tampoco esta postura está exenta de problemas, como los planteados por la necesidad de nociones más rigurosas de comunidad y de consenso.

Postmodernismo feminista: Se basa en el postestructuralismo, teorías de la construcción social y deconstruccionismo de los años 80. Este movimiento supone que la ciencia es una empresa de negociación entre intereses, más que de descubrimiento de verdades. Comparte un profundo escepticismo respecto a los enunciados universales sobre la existencia, la naturaleza y las fuerzas de la razón; el progreso, la ciencia, el lenguaje y el “sujeto/yo”. Este enfoque exige utilizar un fundamento adecuado para investigar las fragmentadas identidades que crea la vida moderna: feminista-negra; socialista-feminista, mujeres de color, etc. Desde esta perspectiva, las reivindicaciones feministas sólo son más aceptables y menos deformantes si se basan en la solidaridad entre estas identidades fragmentadas, modernas y las políticas que las crean.

Donna Haraway (1989, 1991) es una de sus principales exponentes. Esta epistemóloga se sitúa en una posición que denomina “posthumana” de la subjetividad. El universo posthumano se caracteriza por el dominio del discurso tecnocientífico, la omnipresencia de la comunicación masiva y la amenaza siempre presente de las tecnologías de la vida y de la muerte. Haraway se pregunta “¿Cómo pueden las feministas proponer una crítica reflexiva de la razón científica y considerar a la ciencia no como el principal enemigo sino como una fuente de inspiración e incluso de admiración?” Recomienda a las feministas desarrollar nuevas formas de alfabetización a fin de decodificar el mundo de hoy (Citada por Braidotti, 2000: 144-145)

Haraway plantea el concepto de “figuraciones” para subrayar la importancia de describir formas nuevas de representación adecuadas a las conceptualizaciones del feminismo. Una figuración es tanto una figura del habla como un nuevo paradigma, es decir, una nueva práctica teórica que sirve para efectos políticos y epistemológicos.

Para Haraway, el sujeto cognoscente femenino se asemeja un “cyborg”, que define como una máquina-cuerpo, como “una entidad que establece conexiones, una figura de la interrelacionalidad, de la receptividad, de la comunicación” (Citada por Braidotti, 2000:145). Esta criatura pertenece a un mundo no dualista y, en consecuencia, posterior al género; está situada fuera del sistema simbólico centrado en el falo y dominado por el esquema edípico de diferenciación cuyo corolario es la simbiosis pre-edípica.

El cyborg es la representación postnuclear y postmetafísica de un sujeto que ha dejado de ser universalista: no pretende representar el punto de vista humano genérico; antes bien, reconoce e incluso corporiza la especificidad de las localizaciones temporoespaciales. Sin embargo, el reconocimiento de la especificidad no constituye un mero relativismo, sino que estar situado en alguna parte, es requisito necesario para evitar toda forma de pensamiento normativa, reguladora, hegemónica, excluyente. (Citada por Braidotti, 2000: 145)

Entendida como un híbrido, una mezcla entre lo humano y lo tecnológico, el cyborg sería la respuesta a la compleja pregunta: ¿cómo conciliar la especificidad histórica, radical de las mujeres con la insistencia en construir nuevas figuraciones de lo humano en su conjunto?

Haraway insiste en la especificidad situada e incardinada en oposición al pensamiento abstracto, desincardinado. Y postula la noción de “saberes situados” en una subjetividad material y semiótica, históricamente localizada que busca conexiones y articulaciones dentro de una perspectiva no centrada en el género ni tampoco etnocéntrica.

No cabe duda que en este conjunto heterogéneo de epistemologías, hay tendencias antagónicas y hasta contradictorias, y que cada corriente presenta su propio nudo de problemas y discordancias. No obstante, estas contradicciones surgen también de los obstáculos que presenta la magnitud de la tarea que estas epistemologías pretenden realizar: acceder al mundo real y a un punto de vista que permita describir esa realidad sin incurrir en las exclusiones de la perspectiva “objetiva” tradicional; y se enfrentan también a los dilemas que plantean la división entre sujeto y objeto, las controvertidas relaciones entre saber y poder y la posibilidad de existencia de un saber no invasor.

Estos tipos de estudio han aportado valiosas contribuciones sobre materias que la investigación tradicional ha dejado de lado.

Cómo las epistemologías feministas se constituyen en bastardas

Las epistemologías legítimas utilizan diversos mecanismos de exclusión de las epistemologías alternativas y uno de los más recurrentes consiste en un cuestionamiento al origen. Aunque algunas epistemologías feministas son estudios que surgen al interior de las universidades, sus autoras son académicas y catedráticas, pero ello no significa que toda la comunidad científica valide los resultados de sus investigaciones. Y tales estudios continúan generando resistencias, especialmente, en aquellos sectores conservadores que cuestionan sus contenidos ideológicos y políticos, porque se apartan de la ciencia normativa arraigada en la tradición circunscrita a los límites de un programa estrictamente cognitivo.

Los argumentos que utilizan las epistemologías tradicionales para calificar de pseudociencia a las epistemologías feministas, en tanto problematizan el origen, son muy similares a los enunciados de la Gran Enciclopedia Cervantina para definir lo bastardo: “lo no hecho con orden, razón y regla”, “lo que se mezcla de diferentes especies o raleas”, aquello “que se desvía y degenera de su primera calidad, ser y pureza”; aquello que “no retiene ni conserva su primera y pura raíz”, una cosa “no castiza ni legítima”²².

Los artículos de los sociólogos Guzmán y Pérez (2005, 2007) constituyen un buen ejemplo de la estrategia utilizada por algunas epistemologías tradicionales para encuadrar a las epistemologías feministas en una categoría bastarda, aunque ciertamente no utilizan el término.

Para Guzmán y Pérez (2005), las epistemologías feministas, tienen un *carácter eminentemente ideológico y político*, que no sería propiamente científico.

Si consideramos que la ciencia legítima, en sus orígenes, se instauró mediante una separación entre su programa cognitivo de su programa social y político, la crítica de

²²Op. Cit. Pp. 1189-1190.

Guzmán y Pérez, apunta a que las epistemologías feministas transgreden la tradición de divorcio entre lo cognitivo, y lo político y social en que se arraiga lo científico. En palabras de la Gran Enciclopedia Cervatina, esto quiere decir aquello “que se desvía y degenera de su primera calidad, ser y pureza” o aquello que “no retiene ni conserva su primera y pura raíz”.

También Guzmán y Pérez (2004), cuestionan la “debilidad” de las epistemologías feministas, “en cuanto a la explicitación de los métodos que operativizan cada uno de sus paradigmas epistémicos, lo cual ha llevado a que la construcción de teoría dentro de los denominados estudios de género no satisfaga las condiciones de científicidad propuestas por la epistemología tradicional. Por lo tanto, mucho de lo que se denomina teoría de género, constituya de hecho, discursos que carecen de categorías, supuestos y axiomas, que son la trama con la que se construyen las teorías científicas, de acuerdo con Popper, Bunge y Lakatos entre otros”.

Teniendo en cuenta que la institucionalización de la ciencia surgió tras la creación de academias que definen las normas de científicidad, el método se constituyó en su símbolo más poderoso. Y comenzó a extenderse como un conjunto de normas de investigación, reglas y procedimientos, supervisados por jurados de iguales mediante los que se podían zanjar las disputas.

Los autores citados por Guzmán y Pérez, Popper, Bunge y Lakatos, han desarrollado su trabajo, precisamente desde ese rol de “jurado”, puesto que sus elaboraciones teóricas están destinadas a definir los límites de lo que puede (o no) ser considerado científico. A Popper (1990), le interesa establecer un criterio de demarcación que permita discriminar entre ciencias empíricas y sistemas metafísicos y sugiere la falsabilidad como método para descartar leyes que contradicen la experiencia. En ese marco sólo se admitirán como proposiciones científicas aquellas para las que sea conceptualmente posible un experimento o una observación que las contradiga. Así, dentro de la ciencia caben por ejemplo la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica y, quedan fuera de ella, el marxismo o el psicoanálisis, y en esa misma línea, la teoría de género.

La concepción de ciencia elaborada por Bunge, se enmarca en un enfoque lógico formal donde cada elemento que forma parte del conjunto de la estructura de la ciencia está organizado jerárquica y deductivamente. Para Bunge la epistemología no debe estudiar asuntos psicosociales. Su concepción del método científico y el progreso de la ciencia le conducen por ejemplo a considerar la pedagogía como técnica y no como ciencia social. Y ha expresado públicamente su postura contraria a las pseudociencias, además de sus críticas contra corrientes filosóficas que califica de “pensamiento débil” como el existencialismo, la fenomenología, el posmodernismo, y el feminismo filosófico, “que considera la ciencia, la racionalidad y la objetividad como falocéntricas”²³.

Guzmán y Pérez (2005) critican a las epistemologías feministas por carecer de un Programa de Investigación, tal como lo formula Lakatos. El epistemólogo húngaro plantea

²³ Discurso de Mario Bunge al recibir el Doctorado Honoris causa de la Universidad de Salamanca el 15 de mayo de 2003

como unidad de análisis, el Programa de Investigación Científica, cuyos elementos esenciales son: a) un núcleo firme, constituido a priori, aceptado por convención y provisionalmente irrefutable, del cual se deriva una heurística negativa. b) una heurística positiva que tiene la labor de definir los problemas, sugerir los posibles cambios y refutaciones del programa. En otros términos, la fuente del progreso y de dilemas (Lakatos 1989:192).

Guzmán y Pérez no consideran que la metodología de Lakatos se inserta en una dialéctica que se mueve entre una polaridad binaria, característica del pensamiento occidental, dualidad que el feminismo se ha propuesto como objetivo desmontar, porque implica la jerarquización de un término por sobre el otro (naturaleza/cultura; racionalidad/emociones hombre/mujer; blanco/negro).

Pero además ambos sociólogos no tienen en cuenta que, como señala el mismo Lakatos, “el núcleo firme del Programa de Investigación es aceptado por convención”. Tal acuerdo nos remite nuevamente a la existencia de una comunidad científica o de un “jurado de iguales” que detenta el poder de decidir qué es aceptado como teoría científica; y qué carece de sus categorías, supuestos y axiomas básicos. Así las objeciones de Guzmán y Pérez a las epistemologías feministas, pueden también ser leídas como los enunciados de la Gran enciclopedia Cervantina que definen lo bastardo: “lo no hecho con orden, razón y regla”.

Para Guzmán y Pérez, la carencia de un programa de investigación que apruebe los exámenes de legitimidad señalados por Popper, Bunge y Lakatos, “segrega a los estudios feministas, reduciéndolos a discursos políticos ideológicos propios de un grupo marginal, lo cual impide la posibilidad de ampliar las perspectivas y dimensiones de su objeto de estudio”.

Ambos autores admiten expresamente estar segregando y marginalizando las epistemologías feministas. Pero lo hacen blindados por la neutralidad del método científico que refleja “el yo de la ciencia, que se presume ahistórico y se encarna en un investigador despersonalizado e invisible con respecto a los resultados de sus investigaciones.

Guzmán y Pérez señalan que lo que distingue esencialmente la actividad científica de la precientífica es que la primera tiende a producir estructuras conceptuales de forma nítida y multívoca al mismo tiempo; y que la nitidez, no significa otra cosa que la claridad en los límites de su aplicabilidad: “La teoría de género, no cumple este requisito. Esta es la razón por la que nos atrevemos a calificarla como pseudociencia”, afirman

Respecto de la “claridad”, cabe recordar que el epistemólogo francés, Edgar Morin (1990), señala que la noción de ideas claras y distintas, como principio de verdad, formulada por Descartes, representan “el pensamiento disyuntor mismo”. Morin identificó los principios de disyunción, reducción y abstracción, como el “paradigma de simplificación” del pensamiento occidental que se instala cuando Descartes desarticula al sujeto pensante (en *ego cogitans* y *res extensa*) separando con ello la filosofía de la ciencia. Para Morin, tal disyunción aísla los tres grandes campos del conocimiento científico: Física, Biología, Ciencia del Hombre; y da origen a un pensamiento simplificante incapaz de concebir la conjunción de lo uno y lo múltiple. O unifica abstractamente anulando la diversidad o yuxtapone la diversidad sin concebir la unidad; aísla los objetos de sus

ambientes y no concibe el lazo inseparable entre el observador y la cosa observada. Y así las realidades se desintegran entre los hiatos que separan las disciplinas (Morín, 1990:31).

Guzmán y Pérez (2007) cuestionan el posicionamiento del sujeto cognoscente de las epistemologías feministas porque tiene un sentido de búsqueda de cambios sociales lo que, a su juicio, “no es justificación para que la producción de conocimiento se haga al margen de los cánones tradicionales”. Proponen prescindir de todo elemento psicobiológico y sociocultural que afecte al sujeto investigador como la herencia, el lenguaje, la cultura, el entorno geográfico y social, entre otros; y las instan a crear un corpus teórico que permita conformar una teoría de género “la cual deberá apegarse a las condiciones de creación de teoría a las que nos referimos en este documento, como es el caso de la propuesta de Einstein y Popper” (Guzmán y Pérez, 2005).

El mecanismo de exclusión utilizado por estos autores en este caso, consiste en objetar a las epistemologías feministas el producir conocimiento, al margen del canon tradicional, representado a su juicio, por las pautas de creación de teorías utilizadas por Einstein y Popper. Nuevamente esta objeción nos remite al problema de quién determina qué constituye el canon. Si aplicamos en este caso la noción de legitimidad/bastardía, el canon lo constituye el matrimonio consagrado por la Iglesia y la bastardía significa estar al margen del canon. Como señala la Gran Enciclopedia Cervantina, la etimología de la palabra bastardo, proviene del árabe *bastaridu* que significa “poder ser tomado por el que quisieres”. Esto significa que las epistemologías feministas y la teoría de género pueden ser tomadas por lo que se quiera, menos como una teoría científica tradicional.

De ahí que Guzmán y Pérez (2007:293) concluyen que habría que determinar “si es posible, hablar de teorías feministas o teorías de género o si está por crearse todavía algo que pudiera llamarse una teoría científica de género que, basándose en alguna de las varias teorías feministas que existen, tenga recursos epistémicos, metodológicos y lógicos consistentes para ser llamada así”.

Conclusiones

Como hemos visto, el objetivo epistemológico del feminismo contemporáneo apunta a desestabilizar los discursos universalizantes, totalizadores y homogeneizantes que imponen, soterradamente, una visión androcéntrica como la única forma de conocer. Desde esa posición, los movimientos feministas (desde sus diversas heterogeneidades) mediante su instrumento, la teoría de género, han cuestionado la objetividad y neutralidad científica. Sin embargo, las epistemologías tradicionales, ignoran la existencia de ese debate, y es posible suponer que un reconocimiento de esa magnitud, implicaría un costo político y económico que no están dispuestos a asumir aquellos que detentan el poder de la producción de conocimiento.

Las epistemologías feministas no transigen en la posición de que es imposible una teoría general del conocimiento que ignore el contexto social del sujeto cognoscente. Aducen que el sujeto del conocimiento es un individuo histórico particular cuyo cuerpo, intereses, emociones y razón se constituyen por su contexto histórico concreto, y son especialmente relevantes para la epistemología.

Con su propuesta de “saber situado”, las epistemologías feministas se localizan en un doble matriz que contiene, por un lado, un programa cognitivo orientado a conocer la realidad, pero al mismo tiempo desmantelando las estructuras patriarcales que la ciencia moderna reproduce en su normatividad reguladora, y mediante las cuales continua posicionando a las mujeres y a otras alteridades portadores de marcas como la clase o la raza, en lugares subalternos. Sin embargo, por otro lado, la matriz política irrenunciable del feminismo y su búsqueda de cambio social lo ponen en permanente tensión con el canon de la ciencia tradicional y, por lo tanto, lo mantiene al margen de ella, pero en una zona ambigua que oscila entre el adentro y el afuera.

Esta zona es ambigua, porque numerosas autoras de los estudios epistemológicos feministas trabajan al interior de academias y universidades, lo que concede a su pensamiento, a sus artículos y a sus libros, una cierta legitimidad institucional científica, aún cuando no sea reconocida por toda la comunidad de pares.

No obstante, igualmente esos estudios generan resistencias en un sector importante de la academia al cual le resulta perturbador que haya ecos ideológicos, políticos y sociales en un ámbito que se presupone aséptico de ese tipo de sesgos en la producción de conocimiento.

A lo largo de este artículo, he mostrado cómo los conceptos de legitimidad y bastardía, no son “naturales”, sino que surgieron en un momento determinado de la historia (desde el siglo XI al XIII) en la Europa medieval en medio de una pugna de poder entre la Iglesia Católica y los poderes nobiliarios, monárquicos y feudales. Y donde el control del matrimonio, por parte de la Iglesia, fue el punto nodal de triunfo del poder eclesiástico sobre los poderes terrenales. Esa pugna se trasladó posteriormente a los territorios conquistados y colonizados en América Latina, donde la Iglesia debió enfrentarse a las particulares condiciones demográficas y a las culturas locales, que persistían en formas de convivencia no legítimas como el amancebamiento y la barraganía. La noción de bastardía en la América colonizada adquirió nuevos sentidos y complejidades.

Tampoco la historia de la aparición de la ciencia moderna es tan unívoca como pretenden mostrarla las reconstrucciones racionalistas. Es posible decir que la ciencia tiene un pasado remoto (entre las décadas de 1640 y 1650), durante la revolución puritana en Inglaterra, en que fue concebida como un tipo de conocimiento que podía beneficiar al pueblo. El método experimental, se constituyó en esa época como un paradigma que podía ser el umbral de reformas políticas, sociales, y educativas. “Ciencia para el pueblo”, fue un lema de Galileo. Sin embargo, el triunfo del absolutismo monárquico exigió a la ciencia una bifurcación tajante entre lo cognitivo y la agenda política y social. Ese corte, unido a la institucionalización de la ciencia (mediante la fundación de academias científicas en Londres y en París) determinó el transcurso histórico por el que ha transitado la ciencia hasta nuestros días. Así la epistemología tradicional se instauró como legítima.

A partir de ese momento refundacional de la ciencia, determinado por el triunfo de un poder sobre otro, en un proceso similar al ocurrido con las nociones de legitimidad y bastardía, surgió la disyunción que hace posible hablar de epistemologías legítimas y epistemologías bastardas. Porque una epistemología bastarda se caracteriza por un principio de incertidumbre vinculado a sus orígenes constituyéndose en aquello que se aparta de la

regla, que transgrede y se desvía de la pureza de la raíz, que se mezcla con lo que no debe. Todos estos epítetos, se aplican en un lenguaje científico, a las epistemologías feministas y a otras alternativas que son portadoras de “marcas” que no se ajustan al canon de separación entre lo estrictamente cognitivo y lo político, social, étnico o racial.

Se produce entonces un diálogo de sordos en que las epistemologías tradicionales insisten en intentar que las epistemologías bastardas “vuelvan al redil” o se ajusten a la norma. Utilizan para medirlas test de científicidad propuestos por la normatividad reguladora de científicos tradicionales como Popper, Bunge, Lakatos, o Einstein, entre otros. Precisamente aquella regulación que las epistemologías bastardas buscan deconstruir. Tal regla no es aplicable, salvo desde una posición de poder que opera desde la certeza de estar en posesión de la única verdad legítima y oficial.

Recibido: 3 octubre 2011

Aceptado: 9 enero 2012

Referencias

- Alcoff, L., & Potter, E. (1993). *Feminist Epistemologies*. New York, London: Routledge.
- Alvar, C., & cervantinos, C. d. (2005). *Gran Enciclopedia Cervantina* (Vol. II). (C. Alvar, Ed.) Madrid, España: Castalia.
- Arnold-Cathalifaud, M. (2003). Fundamentos del constructivismo sociopoético. (F. d. Universidad de Chile, Ed.) *Cinta de Moebio* (18).
- Braidotti, R. (2000). Las teorías de género o el lenguaje es un virus. . En R. Braidotti, *Sujetos Nómades*. Barcelona: Paidós.
- Bunge, M. (1980). *Epistemología*. Barcelona: Ariel.
- De Lauretis, T. (1987). *Technologies of Gender*. Bloomington: Indiana University Press.
- García Sainz, C. (2002). Modificar las relaciones de poder. *Perspectivas* (25), 12-17.
- García Selgas, F. (2008). Posthumanismo(s) y ciencias sociales: una introducción. *Política y Sociedad*, 45 (3), 7-15.

Gonzalez García, M., & Sedeño Pérez, E. (2002). Ciencia, tecnología y género. *Revista iberoamericana de ciencia, tecnología, sociedad e innovación* (2), s/p.

Guzmán, M., & Pérez, A. (2005). Las epistemologías feministas y la teoría de género. Cuestionando su carga ideológica y política versus resolución de problemas concretos de la investigación científica. *Cinta de Moebio* (22), 2-16.

Guzmán, M., & Pérez, A. (2007). Teoría de Género y Demarcación Científica. *Cinta de Moebio* (30), 283-295.

Haraway, D. (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres* (1996 ed.). Madrid: Cátedra.

Harding, S. (1996). *Ciencia y feminismo*. Madrid: Ediciones Morata.

Harding, S. (1987). Is There a Feminist Method? En S. Harding, *Feminism and Methodology*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.

Horkheimer, M., & Adorno, T. (1944). *Dialéctica de la ilustración* (1998 ed.). Madrid: Trotta.

Kuhn, T. S. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. (A. Contín, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.

Luongo, G. (2006). *Introducción a la Teoría de Género*. Curso Introducción a la Teoría de Género, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile.

Montecino, S. (1991). *Madres y huachos. Alegorías del mestizaje chileno* (2007 ed.). Santiago de Chile: Catalonia.

Morin, E. (1990). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.

Pastor, R. (1997). Estrategia de los poderes feudales: matrimonio y parentesco. En C. M. Lopez, & M. Carbonell Esteller (Edits.), *Historia de la mujer e historia del matrimonio. Historia de la familia. Una nueva perspectiva sobre la sociedad europea*. (págs. 25-34). Murcia, España: Editum. Universidad de Murcia; Seminario familia y élite de poder en el Reino de Murcia siglos XV al XIX.

Popper, K. (1990). *La Lógica de la investigación científica*. Madrid: Teknos.

Rich, A. (1980). Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence. *Signs*, 4 (5), 631-660.

Riatti, S., & Maffía, D. (2002). Ciencia y política un vínculo necesario. (I. Internacional, Ed.) *Perspectivas* (25), 3-8.

Rubin, G. (1975). El tráfico de mujeres: Notas sobre la “economía política” del sexo. En M. Lamas, *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (1996 ed.). Mexico: PUEG/UNAM/PORRUA.

Saltzman, J. (1992). *Equidad y género*. Madrid: Catedra/Universitat de Valencia.

Scott, J. (1985). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En M. Lamas, *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (1996 ed., págs. 265-302). México: PUEG/UNAM/Porrúa.

Seidler, V. J. (2000). *La sinrazón masculina*. México: PUEG,UNAM,CIESAS, Paidós.

Vargas Anaya, M. (2006). El androcentrismo de la ciencia: crítica y propuesta. ¿*Violencia el juego del hombre?* (págs. 592-601). México: Universidad de Guadalajara.