

# Ciencia, religión y feminismo

## Science, Religion and Feminism

TERESA MALDONADO BARAHONA

IES «Elexalde» Bizkaia

tmaldonada@gmail.com

RESUMEN. El feminismo, en su vertiente de epistemología crítica, tiene grandes afinidades con los planteamientos (posmodernos y otros) que cuestionan la posibilidad de conocimiento certero y discuten el estatus privilegiado de la ciencia como instancia de saber. A la vez, algunas corrientes feministas pretenden redefinir la creencia y la práctica religiosa y muestran gran simpatía por la religiosidad femenina. Ambos factores merecen una cuidadosa consideración crítica, pero su combinación puede ser desastrosa para el feminismo.

*Palabras clave:* Feminismo, conocimiento, objetividad, reduccionismo, científicismo, religión.

ABSTRACT. Feminism, as a critic epistemology, has a greater or lesser degree of affinity with those viewpoints —postmodernists and others— which question the very possibility of a sound understanding of reality and discuss any privileged status of science with reference to knowledge. Simultaneously, some feminist streams of thought hope to redefine religious beliefs and practices and they are very sympathetic to women's religiosity. Each of those phenomenons should be thoroughly examined but combination of both could be dreadful for feminism.

*Key words:* Feminism, knowledge, objectivity, reductionism, scientificism, religion.

### 1. *El feminismo y la crítica a la ciencia*

#### 1.1. *Crítica filosófica del conocimiento científico*

La filosofía del s. xx tiene uno de sus ejes centrales en la superación del realismo ingenuo según el cual nuestro conocimiento de la realidad es un reflejo prístino de la misma. El paradigma de tal concepción desproblematizada del conocimiento había sido el conocimiento científico que —se suponía— reunía las características de objetivo, cierto, seguro,

aséptico, neutral. La filosofía contemporánea surge, en buena medida, de la crítica del objetivismo científico.

La filosofía positivista de la ciencia planteó como criterio de demarcación del conocimiento científico el verificacionismo, según el cual sólo pueden considerarse significativos los enunciados verificables, y son tales o bien los tautológicos o bien los empíricamente contrastables porque se refieren a la experiencia. De esta forma, los positivistas pretendían dejar fuera de lo significativo tanto la metafísica como la religión, que no afirmarían cosas ni verdaderas ni falsas, sino —lite-

ralmente— desprovistas de sentido. La filosofía positivista de la ciencia consideraba, entre otras cosas, que la observación era sencillamente la recepción neutral por parte del sujeto de los datos que la realidad aporta <sup>1</sup>, como si la teoría se anclase en observaciones fidedignas de la realidad.

Algunos filósofos cuestionaron muy pronto estos planteamientos (Wittgenstein, Popper) y enseguida algunos otros plantearon críticas más radicales (Kuhn, Toulmin, Feyerabend, Rorty, entre otros) <sup>2</sup>. Se hizo patente que la observación no es previa a la teoría, sino que está cargada de ella. Los hechos observados no están ahí sin más, antes de que nadie los observe, sino que son, en cierta medida, *construidos* por el observador.

Si el realismo ingenuo afirmaba que podemos conocer una realidad sustantiva y que por tanto hay realidad sustantiva, el constructivismo más radical sostendrá que fabricamos la realidad, es decir, que no hay realidad al margen de la que nosotros construimos: negará que haya una realidad en sí, única e inamovible, esperándonos para ser descubierta o descrita <sup>3</sup>.

Junto a los planteamientos que afirmaban la posibilidad de conocimiento objetivo en la ciencia aparecía frecuentemente la consideración weberiana de que, además, la ciencia se ocupa de hechos y no de valores —lo cual implica la presunción de que hechos y valores son distinguibles y separables. Los juicios de valor serían precisamente, juicios subjetivos, mientras que la descripción científica de los hechos sería objetiva. Sólo la *mala ciencia* estaría afectada por valores; en cambio, la *buena ciencia* estaría libre de ellos, sería absolutamente neutral respecto a los valores.

La epistemología post-empirista, después de hacerse consciente de que la observación se encuentra cargada de teo-

ría, concluirá que toda descripción de alguna manera implica a quien describe y es, por tanto, en esa medida, interpretación <sup>4</sup>. La objetividad, característica atribuida por excelencia al conocimiento científico, pierde, por tanto, plausibilidad. A partir de planteamientos como los señalados, la objetividad en el conocimiento será tenida progresivamente por improbable e incluso imposible. Que no hay dicotomía radical entre hechos y valores fue otra de las aportaciones centrales de la crítica a este planteamiento que estamos denominando realista ingenuo <sup>5</sup>.

Al contrario de lo que pretendía el positivismo, la subjetividad no puede dejar de estar presente en el acto cognoscitivo. El descubrimiento de que la subjetividad está involucrada siempre en toda actividad de conocimiento fue vivido a veces como un obstáculo insalvable entre realidad y pensamiento. Como explica José Luis Pardo,

el yo eclipsó la realidad al hacerse consciente de que, cuando observa el mundo, no puede dejar de ver su propia sombra proyectada sobre las cosas, de modo que él mismo oscurece aquello que desearía sacar a la luz y tiene siempre que dudar de si lo que ve son las cosas mismas o su sombra proyectada sobre ellas (...). El sujeto había pasado desapercibido para un pensamiento que se creía reflejo inmediato de la naturaleza <sup>6</sup>.

En las últimas décadas del s. XX la hermenéutica se convertirá en el trasfondo común para muchos planteamientos filosóficos que harán suyo el tema genérico de «la verdad como fruto de la interpretación» <sup>7</sup>. Se asumirá entonces la contextualidad y la contingencia de la verdad o, mejor, de lo tenido por verdadero. En definitiva: la crisis de la epistemología objetivista permitirá consagrar los paradigmas historicista y constructivista, ambos en buena medida anticientíficos <sup>8</sup>. Más que con verdades objetivas, universales y atemporales, nos las habemos con

productos históricos, cambiantes y relativos.

Los planteamientos posmodernos —que tanta influencia tuvieron en algunas corrientes feministas y posfeministas— de la mano en ocasiones del neo-pragmatismo, se sumarán también a este proyecto desacralizador y relativizador del saber científico. El progreso deja de considerarse una constatación que pueda ser acriticamente asumida para convertirse en mera «creencia en el progreso». Y no nos referimos sólo al progreso social: también el progreso científico y tecnológico se convierten en una modalidad de fe, lo cual no deja de ser chocante. Si lo posmoderno tiene que ver con la incredulidad ante los grandes metarrelatos de la Modernidad, la ciencia será una de las principales narrativas que se verá puesta en cuestión como lugar privilegiado del conocimiento. Los planteamientos posmodernos pondrán en duda, en fin, la misma posibilidad de adquirir conocimiento o explicar el mundo<sup>9</sup>.

Uno de los más sonados críticos del realismo ingenuo, Paul Feyerabend, *enfant terrible* de la filosofía de la ciencia post-empirista del s. XX, autor de obras como *Contra el método* o *Adiós a la razón*, llegará a sostener célebremente que las ciencias no tienen mayor valor cognoscitivo que la magia, la alquimia o la astrología. Algunos han querido ver detrás de este planteamiento simplemente una *boutade*, una muestra de rebeldía frente a la reverencia crítica que la ciencia suscita a veces. Sin embargo tal actitud no sólo desacraliza sino que también desacredita a la ciencia como conocimiento fiable. Tirando de este ovillo, la ciencia se convertirá para muchas posiciones post-ilustradas en «otra forma de religión».

Conviene recordar en este punto que hemos asistido también a maniobras en el

sentido contrario, que han pretendido dar una capa de prestigio a los planteamientos religiosos presentándolos como científicos, tal y como hacen los defensores del «diseño inteligente» en los Estados Unidos. Ello vendría a demostrar —por cierto— que incluso en un país donde la religión goza de un enorme prestigio social, la ciencia sigue siendo la autoridad cognoscitiva indiscutida. Por lo demás, ni que decir tiene que querer desacreditar a la ciencia diciendo de ella que es «una forma de religión», presupone e implica —al margen de lo excesivo de la pretensión y el poco éxito de la operación— dar por sentado el descrédito inherente a la religión tanto como el prestigio, inadvertido pero incuestionable, de la ciencia en el terreno del conocimiento.

### 1.2. *La posición de la epistemología feminista*

La epistemología feminista ha participado de y ha colaborado entusiastamente con la crítica al objetivismo científico que ha caracterizado a la filosofía del s. XX.

El conocido *dictum* de Adrienne Rich, según el cual «la objetividad es la subjetividad masculina»<sup>10</sup> resume muy bien el enorme recelo que el conocimiento supuestamente objetivo por antonomasia, la ciencia, ha suscitado y suscita todavía en círculos feministas. Sin embargo, pensamos que la mala prensa de la ciencia en medios feministas ha llevado a que se la descalifique (por masculina, imperialista y totalitaria) de forma un tanto apresurada a veces. Ello es particularmente así, claro está, en las corrientes feministas con planteamientos híperconstructivistas más afines a la posmodernidad o a algunas de las otras críticas de la ciencia a las que hemos sumariamente aludido más arriba. Pero, al margen de los excesos híperconstructivistas que hayan podido tener lugar en Teoría Femi-

nista, no hay que olvidar que todo planteamiento feminista conlleva algún grado de constructivismo; tal vez por ese motivo el conocimiento científico ha sido criticado y relativizado desde el feminismo *tout court*.

Ciertamente, el feminismo necesitaba —en primer lugar— desactivar la hipótesis del determinismo biológico según la cual biología es destino. No en vano la naturaleza ha sido uno de los conceptos más utilizados para legitimar la subordinación de las mujeres y neutralizar toda pretensión de transformación de esa subordinación que, al naturalizarse, quedaba fuera por completo de los parámetros ético-políticos relativos a la justicia, en la idea —muy pertinentemente criticada, estamos de acuerdo— de que la buena ciencia está libre de valores.

Los sistemas sociales de dominación siempre han necesitado una u otra forma de legitimación. La legitimación supuestamente científica pero realmente científicista de la subordinación de las mujeres ha resultado muy rentable, dado precisamente (a pesar de las críticas post-empiristas) el prestigio del saber científico como máxima instancia epistemológica supuestamente libre de valores y neutral ética y políticamente. Así, las ciencias naturales han sido sistemáticamente utilizadas para saltar desde lo que es «de hecho» hasta lo que deber ser «de derecho» en relación a las tareas sociales de hombres y mujeres. El feminismo hubo de concebir y explicar la subordinación femenina como social —no natural— y, por tanto, transformable <sup>11</sup>.

De la misma manera fue necesario desenmascarar que ha habido y hay presupuestos ideológicos sexistas y androcéntricos en las ciencias —tanto naturales como sociales— que son sistemáticamente utilizados para en teoría explicar pero en realidad justificar la subordinación de las mujeres. La epistemología fe-

minista ha identificado sesgos androcéntricos en las ciencias y ha mostrado que se utilizan argumentos falaces y circulares, que se efectúan extrapolaciones insostenibles, que se consideran «hechos» ciertos e indubitables muchos que es sumamente dudoso que lo sean <sup>12</sup>. Etc. Pero conviene llamar la atención sobre un detalle: este tipo de crítica recrimina a la ciencia no hacer lo que ella misma dice que hay que hacer, esto es, le reprocha no ser buena ciencia y expedir el calificativo de «científico» a cosas que es dudoso que lo sean, pero *no* pone en cuestión la pretensión misma de científicidad.

La epistemología feminista se encuentra a día de hoy en un estadio de desarrollo enormemente avanzado que impide que podamos despacharla a la ligera como si de una posición en la teoría del conocimiento se tratase. No podemos aquí introducirnos con el más mínimo detalle por sus vericuetos. Pero la taxonomía, ya clásica, que estableció en los años ochenta Sandra Harding, una de las más conocidas investigadoras feministas en teoría del conocimiento, puede guiarnos todavía. Según Harding, en epistemología feminista hay tres grandes corrientes: el empirismo feminista, las teorías del punto de vista y las teorías posmodernas <sup>13</sup>. Aunque desde que Harding llevara a cabo esta clasificación el panorama se ha vuelto más complejo, a la vez que más matizado, su mapa puede servir para orientarnos en la maraña de planteamientos feministas en relación con el conocimiento, y particularmente con el conocimiento científico.

El empirismo feminista (del que Carme Adán se pregunta si no será «una contradicción en sus términos» <sup>14</sup>) en la obra de autoras como Helen Longino, Lynn H. Nelson o Elisabeth Potter, entre otras, vendría a replantear la cuestión de la objetividad en el conocimiento: se trataría no de renunciar a la aspiración de objeti-

vidad sino de redefinir ésta en términos de consenso comunitario e intersubjetividad<sup>15</sup>. El empirismo feminista, suscrito por muchas filósofas de la ciencia y por la mayoría de las científicas feministas, se opone por tanto

a las corrosivas críticas post- o antimodernas porque mucho de lo que necesitan saber (como feministas) a cerca de «cómo son realmente las cosas» necesita del tipo de investigación sistemática y empírica que se obtiene por métodos científicos. Con igual claridad que entienden que la ciencia es una empresa profundamente social, reconocen también que es un trabajo serio y provechoso<sup>16</sup>.

Pero el empirismo feminista no es la posición que más predicamento ha tenido en todos los medios feministas, en los que —como ya hemos apuntado— la crítica a la ciencia ha concluido a veces en la defensa de un constructivismo desafiado y en la negación de la más mínima posibilidad de conocimiento objetivo. Tanto las llamadas «teorías del punto de vista» como los planteamientos feministas posmodernos comparten en buena medida este carácter marcadamente anti-científico. Las primeras afirmando un privilegio epistémico de las mujeres a la hora de conocer, las segundas degradando la ciencia al rango de una narrativa entre otras.

En cualquier caso, todos los planteamientos feministas relativos al conocimiento científico comparten las críticas al realismo ingenuo señaladas en el primer punto. Gracias a las aportaciones de la epistemología feminista y de otras perspectivas críticas se han podido desmascarar los intereses —a menudo inconfesables— que se agazapan siempre detrás de todo conocimiento. Gracias a esas críticas hemos registrado también las dificultades que tiene todo saber que se quiera científico para definir con una mínima precisión en qué consiste tal cosa; por lo que se refiere a las ciencias

sociales, hemos constatado también que toda lectura de la historia es una interpretación entre otras posibles; se ha certificado exhaustivamente que no existe nada que pueda ser llamado *datos observacionales* desprovistos de carga teórica, y que el único contexto en el que los datos pueden tener sentido es dentro de un entramado conceptual, dentro de una teoría; que los esquemas conceptuales de que partimos predeterminan la imagen del mundo que asumimos; que quien nos dice «qué clases de cosas hay» es siempre una determinada teoría y según qué teoría adoptemos así será la realidad que describamos. La asunción del conocimiento como actividad situada en un contexto, en la que siempre hay por lo menos una subjetividad involucrada —que no puede estar libre de valores— fue un ejercicio justo y necesario. Pero de lo que se trataba y de lo que se trata es de dar con aquellos conceptos y teorías que mejor expliquen la realidad, porque no todos lo hacen igual de bien. Algunos —por cierto— lo hacen bastante mal. El objetivo era que nuestra imagen de la realidad fuera más ajustada, más certera, más veraz, más correcta, mejor. Y es que una cosa es aceptar que la ciencia no es la única forma de abordaje de la realidad y otra desecharla como conocimiento o equipararla con la poesía. La «Objetividad Científica» ha tenido que bajar del pedestal y perder la sacralidad y las mayúsculas. Sea. Pero una cosa es eso y otra el canto a la relatividad absoluta del saber que se entona a veces con tanto regocijo. ¿Significaría acaso todo lo anterior que desde el punto de vista del conocimiento —por no mencionar el ético ni el político— todo vale igual? ¿Que tanta fiabilidad tiene la física cuántica como el horóscopo? ¿Que tanto vale la lectura histórica de quien denuncia el holocausto como la de quien niega que siquiera tuviera lugar?<sup>17</sup>

El científico es un saber provisional, sí, falible, revisable. Pero la ciencia busca explicaciones naturales de los fenómenos y rebate por falta de evidencia la postulación de fuerzas divinas o la invocación de espíritus para explicar el universo. Y eso la sitúa en una posición privilegiada en lo que se refiere al conocimiento de la realidad (lo cual no implica que la ciencia haya de ser ineludiblemente reduccionista por ello) <sup>18</sup>.

## 2. Religión y ciencia

### 2.1. La querrela del conflicto

Actualmente, el capítulo en el que nos encontramos del viejo *affaire* «ciencia vs. religión» incluye la activa y activista toma de partido por parte de algunos destacados científicos en el sentido de que las tesis contenidas en las escrituras sagradas de los diversos credos no sólo son falsas, sino que además, ellas y la religión en su conjunto (como colección de afirmaciones descriptivas y prescripciones normativas) son perniciosas y es, por lo tanto, conveniente combatirlos. Pero vayamos por partes.

Puede decirse que las relaciones entre religión y ciencia vertebran la historia del pensamiento occidental. El nacimiento de la filosofía se vinculó durante mucho tiempo a lo que se llamó con la expresión clásica de W. Nestlé, el paso «del mito al logos». Pero ya un autor como W. Jaeger pronto apuntó que se da una «falsa modernización» en la tendencia a ver a los primeros filósofos sin conexiones con la tradición anterior. Debemos esforzarnos, advierte, en no cruzar de un extremo a otro, concibiendo el pensamiento como algo sellado y aislado, fundamentalmente opuesto a la religión <sup>19</sup>. Hoy es común señalar no sólo lo que el pensamiento científico y racional debe a las tradiciones mítico-religiosas, sino también lo que la religión, sobre todo la cristiana, incorpo-

ra del *logos* griego y, en general, de racionalidad: así lo hace J. Ratzinger en su famoso discurso de Ratisbona y cada vez que tiene ocasión.

Si la relación entre ciencia y religión ha sido pacífica y armoniosa o tensa y conflictiva es, ello mismo, objeto de debate. En este sentido, cabe adoptar una las siguientes posturas:

1. *hay conflicto*, ciencia y religión son mutuamente excluyentes (en cuyo caso habrá que renunciar antes o después a una u otra, dada su incompatibilidad esencial).

2. *no hay conflicto*, en cuyo caso cabe aducir diferentes explicaciones:

2.1. se da —o se ha dado históricamente— una *colaboración* mutua entre ciencia y religión

2.2. si no hay conflicto entre ambas, ello se debe más bien a que una y otra atañen a *preocupaciones diferentes*.

Hoy, entre los científicos se dan posicionamientos que responden a todas esas posturas: desde algunas delirantes defensas de la compatibilidad entre ciencia y creencia religiosa entendida ésta en su más estricta literalidad, por parte de algunos científicos creyentes <sup>20</sup>, hasta entusiastas negaciones de la más mínima posibilidad de coexistencia enarboladas por científicos ateos o agnósticos <sup>21</sup>, pasando por posiciones intermedias que plantean que ciencia y religión responden a campos de interés que no se solapan, postura esta que defienden tanto ateos y agnósticos como creyentes, como enseguida veremos.

Cierto que algunos estudiosos mantienen que se ha dado y todavía hoy se da colaboración entre ciencia y religión. A bote pronto, parece que de haberse dado tal modalidad de relación cooperativa, ello habría tenido lugar puntualmente, en determinadas coyunturas históricas. Algunos defensores de esta postura, sin em-

bargo, la cualidad de «puntual» la aplican no a la hipotética y proclamada cooperación entre ciencia y religión sino que, según ellos, lo que habría sido puntual sería precisamente el conflicto. Así, empiezan por relativizar el conflicto circunscribiéndolo a determinadas coordenadas espacio-temporales para acabar negándolo y defendiendo que la tesis de que hay una incompatibilidad intrínseca entre ciencia y religión está ampliamente difundida, pero es, en realidad, falsa<sup>22</sup>. En cualquier caso, esta afirmación de no sólo inexistencia de conflicto sino de amistosa cooperación entre ciencia y religión choca con el tópico del conflicto y es muy discutida<sup>23</sup>.

Ciertamente, está ampliamente difundida, en cambio, la posición que defiende que entre ciencia y religión hay una discrepancia fundamental que ha producido sistemáticamente conflicto y tensiones, sobre todo a partir de la Modernidad. Muchos pensadores plantearán que hay una incompatibilidad ontológica fundamental e ineludible entre ciencia y religión respecto al tipo de cosas que nos podemos encontrar en el mundo según una y otra: un Dios personal, creador y providente no es compatible con la ontología implícita en la ciencia moderna<sup>24</sup>.

Sin embargo, la consideración de que ciencia y religión no son incompatibles porque responden a preocupaciones e intereses diferentes y —suele añadirse— complementarios, tiene también defensores, como decimos, en el ámbito científico. Entre los más destacados se encuentran Stephen J. Gould, con su propuesta del *Non-Overlapping Magisteria* (NOMA), y también el biólogo Francisco J. Ayala<sup>25</sup>. En esta misma línea se ha re-editado recientemente el libro del físico español Antonio Fernández Rañada, *Los científicos y Dios*<sup>26</sup>, que expone un parecer muy frecuentemente expresado, a saber, que la ciencia busca el cómo de las

cosas, mientras que la religión se preocupa del *porqué*.

Por nuestra parte no podemos menos que señalar que ciencia y religión no se diferencian *sólo* por el tipo de preguntas que hacen sino también, y sobre todo, por el tipo de respuestas que dan<sup>27</sup>. Insinuar —como hace Fernández Rañada— que los parámetros en que se mueve la ciencia al apoyarse en la experiencia sensible y en modelos matemáticos para representar el Universo no se pueden aplicar al hecho religioso porque éste no es objeto de una experiencia sensible, digámoslo francamente, es bastante difícil de admitir: lo mismo sería aplicable a la defensa de la astrología. A este respecto no deja de resultar chocante que Fernández Rañada afirme, como «argumento» a favor de su postulada compatibilidad entre ciencia y religión que, comparado con un átomo o una proteína, «Dios es mucho más inaccesible a nuestra mente y a nuestros sentidos y no podemos hacer experimentos sobre él» o que «la ciencia cae a menudo en la creencia sin crítica y en el dogmatismo temporal»<sup>28</sup>, cosa en la que, ni que decir tiene, las religiones batieron todos los récords conocidos.

## 2.2. «Fe y razón» revisitado.

En su batalla por desenmascarar las pretensiones inasumibles de las religiones en el s. XXI, Paolo Flores D'Arcais insiste en la imposibilidad de un cristianismo fundado en el *logos*, es decir, en la razón. Frente a él, Benedicto XVI, si bien cuando se refiere a la racionalidad occidental y a la Ilustración no deja de lamentar todos los males que el despliegue de ésta —y el correlativo repliegue de la fe— ha acarreado en el mundo occidental —sus aspectos instrumentales y deshumanizadores, etc.— al contrastar el cristianismo con el Islam no deja tampoco de reprochar a los musulmanes su irracionalidad y su creencia en un Dios cuyo poder está

por encima de la razón humana. En un debate que reproduce en parte las disputas doctrinales entre voluntaristas e intelectualistas del medievo, el filósofo italiano insiste —frente al teólogo alemán— en que la fe sólo puede sostenerse siempre y cuando acepte su propia irracionalidad, tal y como lo planteaba Pablo de Tarso: *credo quia absurdum*. Fe y razón son dos sabidurías opuestas e irreconciliables, y no se puede elegir las dos: o la una o la otra. La fe para la razón es locura y viceversa. Tal vez por eso se explica que el número de creyentes es significativamente menor entre los científicos que en la población en general —al margen de que, claro está, haya también científicos creyentes. La tradición cristiana en que se inserta Benedicto XVI y que parte como poco de Agustín de Hipona, pretende que el cristianismo es la superación a la vez que la culminación de la racionalidad occidental. Según el teólogo alemán, fe y razón serían indisolubles en la tradición europea. Pero tal y como indica Flores D'Arcais, hoy los creyentes han dejado de argumentar a favor de la verdad de su fe para pasar a establecer la conveniencia de la religión en el hecho de que proporciona sentido a la existencia<sup>29</sup>. La Iglesia no está interesada en argumentar sobre la verdad de su fe, que da por supuesta, sino en proclamar la religión como el sentido de la vida. Según nuestro filósofo:

El mundo católico, ya sólo discute con esa parte de la cultura que se ocupa, sí, y a menudo apasionadamente de la religión, pero que es radicalmente indiferente respecto al valor [de verdad] de los enunciados religiosos (...).<sup>30</sup>

Pero a pesar de ese intento de eludir la consideración sobre la veracidad de las afirmaciones religiosas, lo cierto es que lo esencial del discurso religioso puede analizarse en función del eje verdadero/falso, como J. Brickmont puso

de manifiesto en su discusión con R. Debray:

Muchos creyentes modernos (...) hacen como si el discurso científico y el discurso religioso se desarrollasen en diferentes planos, ocupándose el uno de los hechos y el otro del sentido o del valor. Pero la existencia de Dios, de los ángeles, del cielo y del infierno, o la eficacia de la oración son aserciones de hecho; y si las retiramos de veras, es decir, si admitimos que son falsas, entonces no sé lo que queda del discurso religioso (...). Y si queremos mantener las aserciones de hecho, entonces entramos en conflicto con la ciencia<sup>31</sup>.

Podría alegarse que Brickmont simplifica el problema indebidamente, ante lo cual F. Savater ha respondido que «más bien desafía la equívoca complejidad de planteamientos conscientemente ambiguos que cambian sin cesar el terreno del debate para evitar la crítica»<sup>32</sup>. Descalificar la crítica racional como aproximación inadecuada a la religión porque —supuestamente— no es capaz de aprehender la complejidad intrínseca del fenómeno religioso es, por lo demás, estrategia harto habitual<sup>33</sup>.

### 2.3. Reduccionismos all over

Sin embargo, la posición del *NOMA* parece tener mucho predicamento también entre filósofos e investigadores sociales que consideran que la toma de postura digamos anti-religiosa por parte de algunos científicos (y filósofos «pro-ciencia») adolece de una suerte de *reduccionismo cientificista*. Para algunos, en la actualidad no sólo asistimos a una deriva cientificista y reduccionista, sino que dicha deriva es de tal calibre que se hace necesaria «una suerte de militancia humanista»<sup>34</sup>.

Resulta curioso, sin embargo, contemplar cómo se entrecruzan los bandos en esta guerra —si se nos permite llamarla así. Según explica R. C. Lewontin, los desarrollos recientes en biología evoluti-

va suscitan dos tipos de reacciones, en su perspectiva igualmente perniciosas:

- 1) Una, rechaza la investigación en el campo evolutivo desde los presupuestos de creencias religiosas incompatibles (en su literalidad) con la ciencia, particularmente con la teoría de la evolución.
- 2) La otra se adhiere con entusiasmo a la ciencia y al evolucionismo viendo en él la explicación de *todos* los aspectos de la realidad humana y social, pretendiendo abusivamente dar cuenta no sólo del cerebro humano sino también de las ideas <sup>35</sup>.

Entre nosotros, Fernando Savater no deja tampoco de deplorar el reduccionismo científico. Según él se da «una coincidencia alarmante entre quienes propugnan una “ley natural” de origen divino y quienes nos conminan a resignarnos a una “ley natural” evolutiva» <sup>36</sup>. Se refiere Savater a autores como Daniel Dennet, Richard Dawkins, Michel Onfray, Sam Harris, André Comte-Sponville y Christopher Hitchens afirmando:

Son más bien científicos (o partidarios de subordinar la filosofía a la ciencia, como antaño fue «criada de la teología») o sea, expertos en el manejo de los números y en la experimentación con los hechos, pero deficientes en la comprensión de los símbolos <sup>37</sup>.

En su libro explícitamente centrado en la religión tampoco deja el filósofo donostiarra de referirse a este asunto. Según Savater

la credulidad por exceso se contrapone también a otra, por defecto: la del científicismo reductor que despacha como supersticiones sin sentido no sólo las soluciones religiosas sino incluso las mismas *inquietudes* humanas de que provienen <sup>38</sup>.

Todavía en otro lugar, afirma nuestro filósofo:

A la sabia admonición pascaliana de que quien pretende a toda costa hacerse el ángel termina haciendo el animal podemos añadirle un reverso de precaución contra el científismo, especialmente útil en la actualidad: los que se empeñan en animalizar nuestra condición simbólica terminan por reducir a estrategia evolutiva las alas del querubín <sup>39</sup>.

Este mismo sentido han tenido también muchas de las abundantes críticas que ha recibido desde su publicación el libro del biólogo R. Dawkins *The God Delusion*, atacado tanto desde el bando religioso como desde el filosófico, que lo considera excesivamente simplista y reduccionista. Aunque no es ni mucho menos la única <sup>40</sup>, tal vez una de las más decisivas sea la que hace Thomas Nagel. Declara Nagel que «el miedo a la religión lleva a demasiados ateos con mentalidad científica a aferrarse a un reduccionismo defensivo, un reduccionismo que achata el mundo» <sup>41</sup>. Afirma que la pretensión reduccionista se nutre del extraordinario éxito de las ciencias físicas y de su reciente aplicación a la comprensión de la vida a través de la biología molecular y añade que «el impulso para encontrar una explicación de todo en la física se ha descontrolado en los últimos cincuenta años» <sup>42</sup>.

Reunir bajo la rúbrica de «reduccionismo biologicista» los últimos cincuenta años de investigación científica se nos antoja un tanto excesivo. Frente a ello pensamos que el determinismo biológico al que tan pertinentemente se enfrentó la Teoría Feminista, como ya hemos aludido, igual que lo hicieron autores como R. C. Lewontin, S. Rose y L. J. Kamin en su célebre *No está en los genes* <sup>43</sup>, no es asimilable —o por lo menos no lo es de forma absoluta— a los desarrollos actuales en el campo de las neurociencias y de la biología. Ciertamente hubo —y todavía hay— excesos reduccionistas, pero no todo en neurociencia y biología evolutiva hoy puede *reducirse* sin más a ese cli-

ché. En efecto, son muchos los planteamientos que resultan insatisfactorios por no situarse, según lo expresa Savater, «en el plano propiamente humano»<sup>44</sup>. Si el planteamiento teológico ponía la explicación última de la humanidad por encima de lo humano, algunos reduccionismos científicistas, todavía hoy, la sitúan por debajo. Entre los que así lo hacen puede encontrarse esta consideración de Francisco Mora:

O bien la moral, el razonamiento moral, y los valores morales y las normas que derivan de ellos vienen emanados de Dios, y, por tanto, la teología tiene casi todo que decir, o bien derivan de los seres humanos mismos, de su proceso evolutivo, de su propia biología en intercambio constante con sus culturas, y por tanto de su propio cerebro y sus códigos de funcionamiento.<sup>45</sup>

Pero, insistimos, no *todos* los planteamientos en el campo de las neurociencias pueden despacharse sin más como reduccionistas ni responden a este nivel de simplismo tan craso. Por ello en una exhaustiva *Historia de la Ética* como la editada por Victoria Camps<sup>46</sup>, no podía faltar (y de hecho no falta) un capítulo dedicado a «El naturalismo contemporáneo»<sup>47</sup>.

La acusación de reduccionistas y científicistas que en ocasiones reciben los defensores contemporáneos de la tesis de la incompatibilidad entre ciencia y religión ha sido puesta sobre la mesa muy a menudo por los críticos del objetivismo científico que vimos en el primer apartado. Flores D'Arcais se ha referido al «respeto posmoderno por la religión». Según D'Arcais, la religión se sitúa en el terreno pantanoso en el cual la verdad se disuelve a favor del sentido, de manera que cualquier sentido, a condición de que funcione (por ejemplo: consuele) se convierte en verdad<sup>48</sup>. Efectivamente, pensamos por nuestra parte que hay tal respeto posmoderno por la religión (mien-

tras que la Modernidad ilustrada tiene algo de pérdida de respeto a la religión como instancia de saber)<sup>49</sup>, respeto que va mucho más allá del que toda creencia merece en tanto que tal, en un contexto político de libertad de conciencia y de religión. Y no es casualidad. Es el resultado de poner en sordina y renegar de la herencia ilustrada de la que nuestro mundo es hijo. Como el feminismo.

### 3. *Feminismo y religión*

Según Kristin Aune, en la modernidad las mujeres superan en número a los hombres como feligresas cristianas, al menos desde la transición a la sociedad capitalista industrial. Sin embargo, determinados cambios conseguidos por el feminismo en las vidas de las mujeres en relación, por ejemplo, con el empleo y la familia, parece ser que ponen en cuestión su religiosidad. Nuestra autora plantea que es central el género en el análisis de los patrones de religiosidad y secularización en Occidente y concluye que los cambios en la vida de las mujeres afectan a sus niveles de religiosidad. Más concretamente, Aune muestra que el cristianismo (ella estudia con detalle el caso del cristianismo evangélico) sigue teniendo relevancia entre mujeres que ocupan posiciones tradicionales (como madres y esposas) pero observa que el compromiso religioso se debilita entre el creciente número de mujeres cuyas vidas no siguen este modelo<sup>50</sup>.

Ciertamente, el feminismo se dirige contra la tradición que frecuentemente va de la mano de la religión, o por lo menos, según se dice a veces, de una determinada interpretación de la religión —que suele ser, por lo demás, la dominante y hegemónica. Los avances de las mujeres en la conquista de sus derechos siempre se han topado con las resistencias, a menudo numantinas, de las jerarquías religiosas. Todas las religiones, especial-

mente los monoteísmos y sus clérigos, han mostrado una irrefrenable obsesión por reglamentar lo que las mujeres deben hacer y dejar de hacer. No es casual que la Asamblea Parlamentaria haya hecho un llamamiento a los estados miembros del Consejo de Europa para que garanticen la separación entre Iglesia y Estado y aseguren que las mujeres no se vean sujetas a políticas y leyes influidas por la religión, por ejemplo en el ámbito de la familia, el divorcio y el aborto. El Lobby Europeo de Mujeres (LEM) ha manifestado su preocupación porque la religión está teniendo, afirman, un gran impacto en las políticas europeas y nacionales, socavando la igualdad entre mujeres y hombres y restringiendo el acceso y el disfrute por parte de las mujeres de derechos humanos básicos.

Pero detengámonos mínimamente en las posiciones que cabe defender desde el feminismo en relación con la religión. Una primera aproximación feminista al hecho religioso plantea que las religiones (especialmente los monoteísmos) perjudican a las mujeres. De hecho, de acuerdo con esta primera postura, el feminismo ha sido muy crítico con el concepto de mujer defendido por los monoteísmos y con el estatus y los roles que éstos atribuyen a las mujeres. Como indica Christine Overall, las mujeres no han estado involucradas en la configuración de las teologías ni de las religiones, han sido excluidas de toda posición de liderazgo y sólo han asumido una posición subordinada en la mayoría de las religiones. Además, las religiones monoteístas tradicionales estereotipan a las mujeres, bien sacralizándolas como madres y santas, bien demonizándolas como perversas, origen del mal que contamina al hombre y a la sociedad, encarnación de lo impuro. Etc.<sup>51</sup> En este sentido, y según esta posición, la dominación masculina y la subordinación de las mujeres no son una

característica marginal o secundaria sino un aspecto central de las tradiciones religiosas dominantes. Overall plantea que la vergonzosa y deprimente letanía de los daños infringidos a las mujeres por los defensores de las religiones monoteístas sugiere que dichas religiones no son compatibles con el feminismo y que liberar a las mujeres de sus lazos con la religión incrementa su libertad, su autonomía, su bienestar y las hace menos vulnerables a la discriminación y los estereotipos de feminidad<sup>52</sup>.

Una segunda posición feminista respecto a la religión, empero, mantendría la crítica al androcentrismo, al patriarcalismo y al sexismo de las religiones realmente existentes pero no renunciaría a la religiosidad en sí. Vendría a plantear implícitamente la característica de patriarcal como accidental, prescindible y no esencial de la religión. Esta postura, en la que se encuadra buena parte de la teología feminista, procura una reconstrucción no patriarcal ni androcéntrica del concepto de Dios, o mejor, de *divinidad*. En algunos casos se añade la idea de que las religiones, al discriminar a las mujeres, se han apartado de sus orígenes y/o de su esencia, que no puede ser nunca discriminatoria. Diferenciando a veces —aunque no siempre— entre religiosidad y espiritualidad, en este tipo de planteamientos se sitúan algunos feminismos de la diferencia —defensores de lo que denominan cultura o subcultura femenina—, algunos de los planteamientos ecofeministas y algunos feminismos comunitaristas. Algunas teólogas feministas esperan poder reformular el concepto de Dios en términos femeninos o maternales, otras incluso hablan de «Diosa». Si las características tradicionalmente atribuidas a Dios coinciden con las tradicionalmente atribuidas al género masculino (poder, conocimiento, control, justicia) ahora, las formas de ser y actuar tradicionalmente tenidas por

femeninas serán predicadas de la nueva divinidad femenina: dulzura, delicadeza, comprensión, cuidado, ternura. La divinidad sería además en algunos casos expresión y afirmación del «poder femenino». Otros planteamientos, en fin, afirmarán que lo divino trasciende las categorías de género, que va o está más allá de la masculinidad y la feminidad, y puede por ello mismo devolver a los hombres y a las mujeres su perdida complitud humana. Ibone Gebara religiosa y teóloga feminista brasileña<sup>53</sup> es, por su parte, un buen exponente de los planteamientos que de este tipo se hacen desde el ecofeminismo:

Figuras de mujeres son la primera expresión religiosa de las culturas más antiguas. Desde el punto de vista arqueológico, las primeras estatuas son figuras femeninas en posición de parto. Para subyugar ese poder los hombres y las religiones se apropian y distorsionan esa realidad. Se habla del «seno de Dios Padre». Es impropio: somos nosotras las que tenemos seno. Se habla de «volver a la casa del Padre». Pero no, es a la casa de la madre a la que se vuelve. La madre es la primera diosa para cualquier niño o niña. Su refugio es el cuerpo de la madre<sup>54</sup>.

Gebara suele citar también a destacada militante del ecofeminismo Vandana Shiva, a la sazón doctora en ciencias físicas, para quien «sólo una visión sagrada de la vida puede proteger la vida»<sup>55</sup>. Shiva reivindica las pequeñas granjas familiares de la India que están en relación directa, según dice, con los sistemas sociales y espirituales de la tradición hindú, religión mayoritaria en aquel país. En efecto, y al margen de otras consideraciones que podrían hacerse sobre el interés de su obra, en *Abrazar la vida*<sup>56</sup> no aparece crítica alguna a las tradiciones.

Estos planteamientos aquí sumariamente apuntados vienen a coincidir, en mayor o menor grado, con la crítica feroz que desde instancias católicas, con Benedicto XVI a la cabeza, se hace de la razón científico-técnica, tenida por deshumani-

zadora —desde otros ámbitos se añadirá hegemónica, imperialista y totalitaria<sup>57</sup>. Muchos son los lugares en los que Joseph Ratzinger se ocupa en hacer su particular crítica de la razón instrumental, pero fijémonos un momento en la encíclica *Spe salvi*. Benedicto XVI, después de unas páginas dedicadas a reflexionar sobre el progreso, se pregunta —como hacen nuestros hermeneutas, posmodernos y algunas feministas con planteamientos afines a la hermenéutica o con querencias posmodernas— «pero... ¿qué es el progreso?» Cita el papa intelectual a Theodor W. Adorno, para terminar concluyendo que la razón, si no quiere convertirse en razón deshumanizada, debe ser integrada «a las fuerzas salvadoras de la fe»<sup>58</sup>. Un poco más adelante:

La ciencia puede contribuir mucho a la humanización del mundo y de la humanidad. Pero también puede destruir al hombre y al mundo si no está orientada por fuerzas externas a ella misma. (...) [E]l cristianismo moderno, ante los éxitos de la ciencia en la progresiva estructuración del mundo, se ha concentrado (...) sobre el individuo y la salvación<sup>59</sup>.

Y todavía:

La época moderna ha desarrollado la esperanza (...) que parecía poder lograrse gracias a los conocimientos de la ciencia y a una política fundada científicamente. Así, la esperanza bíblica del reino de Dios ha sido reemplazada por la esperanza del reino del hombre. (...) Pero a lo largo de tiempo, se vio claramente [*sic*] que esta esperanza se va alejando cada vez más<sup>60</sup>.

Ya en su anterior encíclica nos había advertido el papa de que «la fe permite a la razón desempeñar del mejor modo su cometido y ver más claramente lo que le es propio»<sup>61</sup>.

Cómo no recordar, en este contexto, las propuestas feministas que pretenden minimizar el rol de los contenidos de la creencia religiosa, es decir, aquello en lo

que los creyentes creen, para centrarse en la experiencia religiosa de esos creyentes. O la insistencia en complementar la fría razón (masculina) con la cálida emotividad (femenina). La feminista Jacqueline Scott, a la sazón judía conversa, explica que en tanto que persona de fe, no debe esperarse de ella que sea una persona racional: ella no intenta explicar sus creencias y prácticas religiosas de manera racional, no se siente obligada a ser racionalmente consistente<sup>62</sup>.

#### 4. *A modo de conclusión*

Ni respecto a la ciencia ni respecto a la religión el feminismo es ni va a ser nunca unánime. El feminismo es plural y el debate entre las distintas corrientes feministas es, a día de hoy, tan o más importante que el que se da entre el feminismo y los planteamientos que pretenden refutarlo. Pero la Teoría Feminista ha tenido que ser unánimemente crítica con respecto a las dos porque las dos, ciencia y religión, como productos sociales que son y en tanto que prácticas humanas, han llevado y llevan sobre sí una de las características que se repiten en todas las sociedades: su cualidad de patriarcales.

Tanto ciencia como religión han sido de hecho, históricamente patriarcales y decisivas a la hora de fundamentar la subordinación de las mujeres. La pregunta ahora es: ¿ambas igual y de la misma manera? Al margen de que las feministas podamos personalmente tener o no creencias religiosas parece necesario recordar y poner en valor que el despliegue del feminismo estuvo fuertemente vinculado a los procesos de racionalización ilustrada y a la conexas privatización de la religión. Pero el hecho de que en algunas corrientes feministas hayan tenido tanto éxito los planteamientos hiper-críticos para con la ciencia, unido a la falta de crítica y al exceso de anuencia ante el fenómeno religioso que suele acompañarlos, hace que ese vínculo del feminismo con la privatización de la religión —tanto como la necesidad de reivindicar inequívocamente la laicidad— no se perciban siempre en las filas del feminismo con toda la nitidez deseable.

El resultado de respetar a las religiones mucho más allá de lo que merecen<sup>63</sup> junto con que no se reconozca a la ciencia todo lo que le es debido, puede ser a la larga —si no lo está siendo ya— un coctel explosivo *contra* la teoría y la práctica feminista.

#### NOTAS

<sup>1</sup> González García, J. C., *Diccionario de Filosofía*, Madrid, Biblioteca Edad, 2000, p. 300.

<sup>2</sup> Pérez Sedeño, E., «Conocimiento, sujetos y experiencias: una nueva visión», Prólogo a la edición en castellano de Adán, C., *Feminismo y conocimiento*, A Coruña, Espiral Maior, 2006, p. 15.

<sup>3</sup> Blanco Martín, C. J., «El constructivismo biológico ¿una alternativa al realismo?», *Cinta de Moebio*, n.º 22, marzo 2005. Disponible en: <http://www.moebio.uchile.cl/22/blanco.htm> [consultado: 3/6/09].

<sup>4</sup> D'Agostini, F., *Analíticos y Continentales*, Madrid, Cátedra, 2000, p. 527.

<sup>5</sup> Cfr. por ejemplo: Moulines, U., «Hechos y valores: falacias y metafalacias», *Isegoría*, n.º 3, 1991, pp. 26-42. Putnam, H., *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, 2004.

<sup>6</sup> Pardo, J. L., «El gran ausente», *Babelia-El País*, 16/11/2002, reseña de Bürger, C. y Bürger, P., *La desaparición del sujeto. Una Historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*, Madrid, Akal, 2001.

<sup>7</sup> D'Agostini, F., *op. cit.*, p. 196.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 506.

<sup>9</sup> Lyon, D., *Postmodernidad*, Madrid, Alianza, 2000, p. 34. Lyotard, J. F., *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1986, p. 10.

<sup>10</sup> Aunque a menudo se cita así, la célebre afirmación de Rich dice, con más precisión, que «objetividad es el nombre que los hombres han puesto a su propia subjetividad» (*objectivity is the term that men have given to their own subjectivity*). Cfr. Rich, A., *What Is Found There: Notebooks on Poetry and Politics*, Nueva York, Norton, 1993, p. 59.

<sup>11</sup> Como es de sobra conocido, ya Aristóteles había afirmado que las mujeres y los esclavos eran «por naturaleza» inferiores a los varones libres, frente a muchos sofistas que habían defendido que la situación de unas y otros respondía a una mera convención establecida por los seres humanos y por ellos mismos revocable (es decir, que mujeres y esclavos más que ser inferiores «por naturaleza», habían sido inferiorizados por otros seres humanos).

<sup>12</sup> Pérez Sedeño, E., «Conocimiento, sujetos y experiencias: una nueva visión», Prólogo cit., p. 11. De la misma autora, «Mitos, creencias, valores: cómo hacer más “científica” la ciencia, cómo hacer la “realidad” más real», *Isegoría*, n.º 38, 2008, pp. 77-100.

<sup>13</sup> Harding, S., *The Science Question in Feminism*, Nueva York, Cornell University Press, 1986.

<sup>14</sup> Adán, C., *op. cit.*, p. 48.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 101. También Wylie, A., «El feminismo en la filosofía de la ciencia: dándole un sentido a la contingencia y a la limitación», en Fricker, M. y Hornsby, J. (dirs.), *Feminismo y Filosofía. Un compendio*, Barcelona, Idea Books, 2001, pp. 181-199.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 191.

<sup>17</sup> Hace unos años, saltó a los medios de comunicación un escándalo protagonizado por un catedrático de psicología de la Universidad Complutense de Madrid, Guillermo Quintana, que incluía en la bibliografía para sus cursos un libro de su propia autoría en el que vertía tesis que la prensa calificó de racistas, xenófobas y sexistas. Las afirmaciones que este profesor hacía sobre mujeres, negros, musulmanes, amarillos [sic], homosexuales etc. eran un despropósito sin desperdicio. Pero ¿con qué criterio entonces podíamos no ya discrepar, sino hasta denunciar al profesor Quintana? ¿Con el de que simplemente no nos gusta lo que dice? Al margen de lo poco que nos guste o lo mucho que nos disguste él, sus afirmaciones son demostradamente falsas: no resisten la más mínima prueba de contrastación exigible a todo contenido que se trasmite en la institución universitaria o educativa en general. Claro que, si la objetividad no existe en absoluto, como gustan de repetir algunos —y algunas defensoras feministas de la relatividad epistemológica— poco habrá que podamos contraponer a las afirmaciones de Quintana, salvo que no nos agradan. Se puede ver:

[http://www.elpais.com/articulo/sociedad/UNIVERSIDAD\\_COMPLUTENSE\\_DE\\_MADRID\\_UCM/profesor/Quintana/sancionado/ensenar/estereotipos/sexistas/ideologicos/racistas/elpepiscoc/19980127elpepiscoc\\_24/Tes](http://www.elpais.com/articulo/sociedad/UNIVERSIDAD_COMPLUTENSE_DE_MADRID_UCM/profesor/Quintana/sancionado/ensenar/estereotipos/sexistas/ideologicos/racistas/elpepiscoc/19980127elpepiscoc_24/Tes) [consultado: 10/01/2011]

<sup>18</sup> Kurtz, P., «¿Son compatibles la ciencia y la religión?», *Skeptical Inquirer*, vol. 26/2, marzo/abril 2002, disponible en: <http://amer.humanists.net/compat.html> [consultado: 11/9/2008].

<sup>19</sup> Jaeger, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, (5.ª reimpresión), México D.F., FCE, 2000, cit. por López Pérez, R., *El mito griego como antecedente de la racionalidad filosófica. Dimensiones filosófica, histórica y epistemológica del mito griego y su relación*

*con el logos entre los siglos VIII y V a. C.*, 2005, pp. 27 y ss., tesis doctoral disponible en [http://www.cybertesis.cl/tesis/uchile/2005/lopez\\_r/sources/lopez\\_r.pdf](http://www.cybertesis.cl/tesis/uchile/2005/lopez_r/sources/lopez_r.pdf) [consultado: 9/8/2008].

<sup>20</sup> Por ejemplo: Tripler, F., *The Physics of Christianity*, Nueva York, Doubleday, 2007.

<sup>21</sup> Así Dawkins, R., *El espejismo de Dios*, Madrid, Espasa, 2007.

<sup>22</sup> Artigas, M., «Grandes debates entre ciencia y religión», Seminario del Grupo Interdisciplinar *Ciencia, razón y fe*, Pamplona, 2005 (Texto inédito, disponible en <http://www.unav.es/cryf/curso05ma.html>, consultado: 11/6/2009).

<sup>23</sup> Cfr. Pelayo López, F., «Iglesia, fundamentalismo cristiano y laicización de la ciencia. Historia de un conflicto permanente», intervención en el curso *Laicismo: fundamentos, historia, actualidad*, en los *Cursos de verano de la universidad de Cantabria*, Reocín, Cantabria, julio de 2006. Ver también Drees, W. B., *Religion, Science and Naturalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, especialmente el segundo capítulo, «Histories of relationships between science and religion», pp. 54-91.

<sup>24</sup> Martínez, F. J., «Razón, ciencia y religión», intervención en el curso «Nuevos retos del laicismo», *XVIII Cursos de Verano*, UNED, Mérida, julio de 2007. El *locus classicus* al que se remite la «tesis del conflicto» son dos autores de finales del s. XIX, John W. Draper y Andrew D. White: Draper, J. W., *History of the Conflict between Religion and Science* (1874) [trad. cast., *Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia* (prologado por Nicolás Salmerón en la edición española de 1885)] y White, A. D., *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, (1896) [trad. cast., *La lucha entre el dogmatismo y la ciencia en el seno de la cristiandad*], disponibles ambos *on line*, respectivamente <http://www.filosofia.org/aut/dra/index.htm> y <http://www.gutenberg.org/etext/505> [consultado 3/7/2008].

<sup>25</sup> Gould, S. J., *Rocks of Ages. Science and Religion in the Fullness of Life*, Nueva York, Ballantine Books, 1999 (vertido al castellano como *Ciencia versus Religión, un falso conflicto*, Barcelona, Crítica, 2007). También: Ayala, F. J., *Darwin y el diseño inteligente. Creacionismo, cristianismo y evolución*, Madrid, Alianza, 2007.

<sup>26</sup> Fernández Rañada, A., *Los científicos y Dios*, Madrid, Trotta, 2008 (1.ª ed.: Oviedo, Nobel, 1994).

<sup>27</sup> *Ibidem*, por ejemplo, pp. 42, 247, 275. Al margen de que —como lo expresa el también físico Jorge Wagensberg en el título de uno de sus libros— «a más cómo, menos por qué», nos parece que en efecto, como Kant pusiera de manifiesto, es inherente a la condición humana hacerse la pregunta no sólo instrumental («¿cómo?») sino también la final («¿por qué?») pero eso no implica aceptar las respuestas que las religiones proporcionan a las preguntas últimas sobre el sentido. Además, el tópico de que la ciencia tiene que ver con el *cómo* y la religión con el *porqué* lle-

va a veces a suposiciones falsas, como la de que toda pregunta que empiece por *¿por qué?* tiene necesariamente sentido, lo cual no es el caso. Ver Dawkins, R., *op. cit.*, p. 66.

<sup>28</sup> Fernández-Rañada, A., *op. cit.*, pp. 52-53 y 69, respectivamente.

<sup>29</sup> Se puede ver al respecto Grondin, J., *La filosofía de la religión*, Herder, Barcelona, 2010.

<sup>30</sup> Flores D'Arcais, P., «Ateísmo y verdad», en Ratzinger, J. y Flores D'Arcais, P., *¿Dios existe?*, Madrid, Espasa, 2008, p. 94.

<sup>31</sup> Debary, R. y Brickmont, R., *A la sombra de la Ilustración*, Barcelona, Paidós, 2004, p. 102.

<sup>32</sup> Savater, F., *La vida eterna*, Barcelona, Ariel, 2007, p. 32.

<sup>33</sup> Véase cómo comienza Terry Eagleton su demolidora crítica del citado libro de Dawkins, *The God Delusion*: «Imagine someone holding forth on Biology whose only knowledge on the subject is the *Book of British Birds* and you have a rough idea of what it feels like to read R. Dawkins on Theology». Eagleton, T., «Lunging, Flailing, Mispunching», *London Review of Books*, 19 de octubre, 2006.

<sup>34</sup> Gómez Pin, V., *Entre lobos y autómatas*, Madrid, Espasa, 2006, p. 23. A la vez, algunos científicos y filósofos pro-ciencia reivindican para sus planteamientos la condición de «nuevo humanismo», cfr. VV.AA., *El nuevo humanismo*, Barcelona, Kairós, 2006.

<sup>35</sup> Lewontin, R. C., «The Wars Over Evolution», *The New York Review of Books*, 20 de octubre, 2005.

<sup>36</sup> Savater, F., «Lo racional y lo razonable», *El País*, 7/2/2008.

<sup>37</sup> Savater, F., «¿Ciudadanos o feligreses?», *El País*, 4/7/2008.

<sup>38</sup> Savater, F., *La vida eterna*, cit., p. 184, cursiva del autor.

<sup>39</sup> Savater, F., «¿Es tolerable la tolerancia religiosa?», *Isegoría*, n.º 39 (2008), p. 21. Lo cual no es óbice para que unas páginas después Savater afirme que «en cuestiones de hecho —científicas, para entendernos— las explicaciones religiosas son inapelablemente inaceptables: es decir, son falsas porque ningún hecho verificable podría falsarlas (según lo exigido por Popper) o comprobarlas jamás. Ni siquiera es concebible qué tipo de evidencia probatoria podría servir para demostrarlas» (p. 24).

<sup>40</sup> Ya hemos mencionado la crítica a Dawkins por parte de Eagleton (ver nota 31). Ver asimismo <http://www.damaris.org/content/content.php?type=5&id=501> [consultado: 11/9/2008].

<sup>41</sup> Nagel, Th., «The Fear of Religion», reseña del libro de R. Dawkins, *The God Delusion*, en *The New Republic*, n.º 235 (23/10/2006), disponible en <http://keithburgess-jackson.com/?p=2437> [consultado: 11/9/2008]

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> Lewontin, R. C.; Rose, S., y Kamin, L. J., *No está en los genes. Racismo, genética e ideología*, Barcelona, Crítica, 1987 (ed. original en inglés de 1984).

<sup>44</sup> Savater, F., *La vida eterna*, *op. cit.*, p. 187.

<sup>45</sup> Mora, F., *Neurocultura*, Madrid, Alianza, 2007, p. 66.

<sup>46</sup> Camps, V. (ed.), *Historia de la ética*, 3 vols., Barcelona, Crítica, 2002, 2.ª ed.

<sup>47</sup> Cela Conde, C. J., «El naturalismo contemporáneo: de Darwin a la sociobiología», en Camps, V. (ed.), *op. cit.*, pp. 606-639. Ver también Ayala, F. J., «Ensayo sobre las bases biológicas del comportamiento moral», *Estudios Filosóficos*, vol. LVII, n.º 165 (2008), pp. 225-246.

<sup>48</sup> Flores D'Arcais, P., art. cit., p. 96.

<sup>49</sup> Esto no entra necesariamente en contradicción con el reconocimiento y el respeto que las religiones merecen —según suele insistir Amelia Valcárcel adhiriéndose a la visión de J. G. Herder— en tanto que registros sabiduría, los más antiguos de que la humanidad dispone (sabiduría *humana* sobre la propia humanidad, entendemos por nuestra parte), pero abundar en ello nos llevaría a una reflexión muy diferente de la que aquí pretendemos. Cfr. Camps, V. y Valcárcel, A., *Hablemos de Dios*, Madrid, Taurus, 2007. Ver también Valcárcel, A., *La memoria y el perdón*, Barcelona, Herder, 2010.

<sup>50</sup> Aune, K., «Evangelical Christianity and Women's Changing Lives», *European Journal of Women's Studies*, vol. 15, n.º 3, 2008, pp. 277-294.

<sup>51</sup> Overall, C., «Feminism and Atheism», en Martin, M. (ed.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007, pp. 233-249.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 236.

<sup>53</sup> Autora de obras como *Intuiciones ecofeministas. Ensayos para repensar el conocimiento y la religión*, Madrid, Trotta, 2000 y *Teología a ritmo de mujer*, Madrid, San Pablo, 1994.

<sup>54</sup> En <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=72448> [consultado: 15/6/2009].

<sup>55</sup> En [http://www.theecologist.net/files/articulos/31\\_art4.asp](http://www.theecologist.net/files/articulos/31_art4.asp) [consultado: 15/6/2009]

<sup>56</sup> Shiva, V., *Abrazar la vida*, Madrid, Horas y Horas, 1995.

<sup>57</sup> Esta es la caracterización de la racionalidad científico-técnica que hace la hermenéutica, cfr. D'Agostini, F., *op. cit.*, p. 197.

<sup>58</sup> *Spe Salvi. Salvados en la esperanza*, Segunda Carta Encíclica de S. S. Benedicto XVI, Madrid, San Pablo, 2007, p. 46.

<sup>59</sup> *Ibidem*, 50.

<sup>60</sup> *Ibidem*, 57.

<sup>61</sup> *Deus caritas est. Dios es amor*, Primera Carta Encíclica de S. S. Benedicto XVI, Madrid, San Pablo, 2006, p. 63. También hace Ratzinger referencia a esta idea en la discusión que mantiene con Habermas en Ratzinger J., y Habermas, J., *Dialéctica de la seculari-*

zación. *Sobre la razón y la religión*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2006.

<sup>62</sup> Scott, J., «Into the Crucible», en Groenhout, R. E. y Bower M. (eds.), *Philosophy, Feminism and Faith*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 135 y 137, cit. por Overall, C., art. cit. ¿Debemos entender entonces que puede ser racionalmente inconsistente?

<sup>63</sup> En algunos casos, ese respeto indiscriminado hacia las prácticas y sentimientos religiosos de las

mujeres deriva en una completa, increíble y preocupante desactivación del componente crítico propio del análisis feminista. Cfr. por ejemplo, Mahmood, S., «Teoría feminista y agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto», en Suárez Navaz, L. y Hernández, R. A. (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Cátedra, Madrid, 2008, pp. 165-221.