

La emancipación del conocimiento: una reivindicación de la filosofía de la ciencia

Mateo Rodríguez Castro. Universidad de Oviedo (España).

Resumen

El proyecto por la emancipación del conocimiento se encuentra ligado en el presente a las teorías en torno a la descolonización de la ciencia, cuyo máximo representante es Boaventura de Sousa Santos. Sin embargo, la emancipación del conocimiento desde esta perspectiva conduce a una serie de problemas que no tiene manera de superar porque la teoría de Boaventura se mueve dentro de categorías políticas cuando sus pretensiones exigen el uso de categorías epistemológicas. La tesis que se sostiene en el artículo es que el proyecto de la emancipación del conocimiento necesita de un criterio para distinguir entre conocimiento y pseudosaber que el pensamiento de Sousa no aporta, pero que empieza a intentar construirse en obras como *Philosophy of pseudoscience*.

Términos clave: emancipación, epistemología, descolonización de la ciencia.

Abstract

The emancipation of knowledge: a revindication of the philosophy of science

The project of the emancipation of knowledge is linked in the present to some theories around the decolonization of science, whose most important representant is Boaventura de Sousa Santos. However, the emancipation of knowledge from this perspective has problems that Boaventura's theory can't overcome because of his use of political cathegories when he should use epistemological cathegories. The thesis of this article is that the project of emancipation of knowledge needs a criteria to distinguish knowledge and pseudoknowledge that Sousa doesn't give, but wich is starting to be constructed in books like *Philosophy of pseudoscience*.

Keywords: emancipation, epistemology, decolonization of science.

eikasía

La emancipación del conocimiento: una reivindicación de la filosofía de la ciencia

Mateo Rodríguez Castro. Universidad de Oviedo (España).

1. Introducción

El movimiento por la descolonización de la ciencia se ha visto reducido a la caricatura por la difusión de un vídeo titulado “Science Must Fall?” en el que unos estudiantes sudafricanos sostienen que la ciencia construida en Occidente no es válida para el mundo y la perspectiva africana. La ponente de la conferencia llega a afirmar que la ciencia es un tipo de conocimiento muy limitado porque no puede explicar por qué funcionan los rituales mágicos de algunas tribus africanas. Esta posición extrema de negación de la validez del conocimiento científico no es la mayoritaria dentro del movimiento por la descolonización de la ciencia y la emancipación del conocimiento y ha sido a menudo utilizada como medio para desacreditar cualquier propuesta de revisión de las formas de producción científica por parte de sus críticos. Frente al falso dilema que nos da a elegir entre la ciencia que tenemos o el caos epistémico se encuentra un debate de una naturaleza más profunda y compleja, donde intervienen filosofías y planteamientos a los que es necesario atender para entender realmente el problema de la descolonización de la ciencia, más allá de la caricatura.

La filosofía de Boaventura de Sousa Santos constituye, a mi juicio, el conjunto de ideas en favor de la descolonización de la ciencia más importante en el panorama del presente. Además, es necesario señalar que aunque estudios como los de Boaventura de Sousa (y otros) requieren del desarrollo previo de los estudios poscoloniales, la crítica feminista, el ecologismo y otros movimientos, muchas de las ideas manejadas hunden sus raíces en debates y posiciones de la filosofía académica en el más estricto sentido. Al igual que las críticas que podemos realizarles.

El desarrollo de estos estudios está ligado especialmente a los entornos académicos de Sudáfrica y Sudamérica, inspirados en la idea de que si bien las formas coloniales de dominación política han desaparecido, el colonialismo persiste al haber sido cercenadas las formas de conocer la realidad de los pueblos y comunidades locales y puesto en su lugar las ciencias y la organización social que tienen las instituciones para la producción del conocimiento científico. Los estudiantes del vídeo “Science Must Fall?” hacen la respuesta más radical posible a esta forma de organizar el conocimiento, que consideran una imposición occidental: niegan su validez para la perspectiva africana y proponen la construcción del conocimiento desde cero teniendo en cuenta las tradiciones y sentimientos propios de los africanos. Sin embargo, las críticas del movimiento por la descolonización de la ciencia no tienen nada que ver con esto y es un error ligarlas a posiciones como las mostradas por esos estudiantes. Muchos de los estudios enmarcados dentro del movimiento son análisis del porcentaje de profesores de raza negra dentro de las universidades africanas, propuestas para incluir pensadores africanos o latinoamericanos, así como descubrimientos realizados en estas regiones del mundo, en los libros de texto, análisis desde una perspectiva de género de la producción del conocimiento científico en las universidades de las viejas colonias, etc. No son críticas al conocimiento científico como forma de conocimiento.

184

Mayo -
junio
2019

Boaventura de Sousa Santos tampoco es un crítico del conocimiento científico en el sentido del “Science Must Fall?”, sino que ofrece un sistema filosófico, con categorías propias, diseñado para dar cuenta del problema de la colonización del conocimiento, además de una serie de propuestas para llevar a cabo el proyecto de la descolonización.

2. Boaventura de Sousa Santos y la ecología del saber

El pensamiento de Boaventura de Sousa Santos, expuesto principalmente, a mi juicio, en *Epistemologías del Sur* y *Justicia entre saberes. Epistemologías del sur contra el epistemicidio*, se puede contraer en un solo lema: no hay justicia social sin justicia cognitiva. El aparato conceptual desplegado por Sousa está pensado para dar cuenta de lo que él ha llamado “epistemicidio” y ofrece una serie de soluciones a esta

destrucción de los saberes. La idea central es la reivindicación de las epistemologías del Sur, que serían todos aquellos saberes que han quedado en un segundo plano por la idea de que el único conocimiento válido es el conocimiento académico y científico. El Sur de Sousa no es un sur geográfico, sino social: al sur social están las personas y colectivos que han sido marginados por el capitalismo y el colonialismo; al sur epistémico están todos los conocimientos que han quedado segregados del campo de los saberes válidos por la forma de organizar el conocimiento del capitalismo y el colonialismo, que es la ciencia.

La reivindicación de las epistemologías del Sur de Sousa no se puede confundir con la crítica al conocimiento científico como forma de saber, ya que Sousa en ningún momento niega la validez de las ciencias frente a saberes de otra naturaleza, sino que plantea la necesidad de que los saberes que han sido rechazados sean incorporados al mismo nivel que los científicos para configurar lo que ha denominado una "ecología de los saberes". Este empoderamiento de los saberes rechazados (el Sur epistémico) debería llevarlo a cabo la Universidad. Pone como ejemplo la incorporación del estudio de las plantas medicinales usadas en la medicina tradicional de algunos pueblos de América Latina en las facultades de medicina de algunas universidades. La idea principal es romper el monopolio de la ciencia como forma de conocimiento y colocarla al mismo nivel que el resto de saberes.

La idea de emancipación está presente en el trasfondo de la propuesta: el capitalismo y el colonialismo necesitan de la ciencia como forma de producir conocimiento porque son las ciencias las que son capaces de producir tecnologías más productivas. En las sociedades capitalistas y coloniales las ciencias consiguen el monopolio del saber y el resto de conocimientos caen fuera del marco de lo epistémicamente aceptable. La represión de las otras formas de conocimiento es parte de la represión de las alternativas al propio sistema. En consecuencia, la lucha por el reconocimiento epistémico de otras formas de saber es parte de la lucha contra el propio sistema. Completar el proceso de descolonización pasa por cortar con los resultados epistémicos del colonialismo, aunque esto no significa cortar con el conocimiento científico.

¿Y qué beneficios ve Sousa en configurar la ecología de los saberes en las universidades? Principalmente tres: dos políticos y uno epistemológico. Los

beneficios políticos de la construcción de la ecología de los saberes en las universidades tienen mucho que ver con la relación que Sousa cree ver entre los movimientos sociales latinoamericanos y estas formas de conocimiento desechadas por el sistema universitario. Según Sousa, las formas epistémicas del Sur se mantienen y se reproducen en los movimientos sociales de Latinoamérica. Si las universidades las tuvieran en cuenta, entonces sería más plausible una alianza entre la academia y estos movimientos. Y esto produciría dos beneficios políticos. La universidad conseguiría mejorar su apoyo en los movimientos sociales, lo que mejoraría su posición y su fuerza en el debate acerca de la privatización de las universidades. Además, una alianza más profunda entre ambos beneficiaría a los movimientos sociales al poder contar con el apoyo de los conocimientos científicos desarrollados en las universidades a la hora de realizar sus análisis y sus proyectos. Estos beneficios, que son estrategia política a mi juicio, tienen que ver con las pretensiones de emancipación política.

Es el beneficio epistemológico que se desprende, según Sousa, de la ecología de los saberes el que realmente nos interesa en un estudio sobre la emancipación epistémica. Sousa sostiene que en un ambiente de ecología de los saberes nace un conocimiento mejor que el conocimiento científico aislado del resto de conocimientos. Así, la auténtica emancipación epistemológica no es la adquisición de una conciencia científica y filosófica de la realidad frente a las mitologías y otros relatos, sino la inclusión de otras experiencias en el marco de los estudios académicos (experiencias raciales, historia de las luchas sociales, inclusión de la medicina natural, formas de organización social alternativas, etc) junto con el conocimiento científico. La tesis de Sousa es que en un contexto académico así se producirá mejor conocimiento que uno estrictamente científico y se daría un paso importante en el proceso por terminar la descolonización y en favor de las luchas sociales.

Sin embargo, y aquí empiezan a mi juicio algunos de los problemas más graves de la filosofía de Sousa, es difícil entender cómo en un contexto así se producirá un conocimiento de mayor calidad. Lo primero porque Sousa no aporta un criterio para determinar por qué un conocimiento es mejor que otro. Y lo segundo, y también muy importante, porque las filosofías que han ensayado algún tipo de idea similar para la mejora del conocimiento están caducadas, en el sentido de que no han sido capaces

de soportar las críticas y sobreviven más como reliquias del siglo XX que como filosofías operativas. Me refiero, por ejemplo, al caso de la filosofía de Paul K. Feyerabend, expuesta principalmente en su breve libro *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. De igual manera que el movimiento por la descolonización de la ciencia ha sido caricaturizado, la filosofía de la ciencia de Feyerabend ha sido objeto (y sigue siendo) de burla. No es mi intención entrar a estudiar la cuestión del valor de la filosofía de Feyerabend en la historia de la ciencia, pero sí es interesante para el asunto tratado en este artículo tener en cuenta las similitudes entre la propuesta de Feyerabend y la ecología de los saberes de Sousa, ya que los problemas para la implantación política de la filosofía de la ciencia de Feyerabend son muy similares a los que tiene la implantación política de la ecología de los saberes.

Como es bien sabido, la propuesta del anarquismo epistemológico de Feyerabend consiste en negar la existencia del método científico como tal y afirmar que en la producción del conocimiento todo vale. Feyerabend, inmerso en la idea de que las teorías se contrastan con otras teorías y no con los hechos, y que es este contraste el que corrobora o quita credibilidad a una teoría, propone el principio de proliferación: si en el contraste con otras teorías es donde conseguimos más certeza de la verdad de una teoría o nos desengañamos de ella, dejemos que las teorías proliferen, ya que así tendremos más vías para contrastar nuestras creencias.

La propuesta de la ecología de los saberes de Sousa tiene diferencias relevantes con el principio de proliferación de Feyerabend, pero ambas filosofías comparten un interés por ampliar el campo de lo aceptable desde la academia y por buscar una suerte de emancipación de formas de conocimiento que se consideran limitadas. En el caso de Sousa, emanciparse de las formas de conocimiento que interesan económicamente a la sociedad capitalista; y en el de Feyerabend, del racionalismo de la filosofía de la ciencia de corte popperiano, como la de Lakatos.

Ambas propuestas epistemológicas, el principio de proliferación y la ecología del saber, comparten el problema de que su implantación implica un marco socio-político muy diferente al que tenemos en el presente. La propuesta de Feyerabend necesita, a mi juicio, un marco de Estado mínimo para implantarse. ¿Por qué? Porque en el marco de un Estado con las competencias de administrar la inversión en, por

ejemplo, los programas de investigación científica o los programas sanitarios es necesario que las instituciones tomen partido por unas alternativas frente a otras. Pero desde el “todo vale” de Feyerabend, ¿con qué autoridad elegirán unos programas frente a otros? Si no hay una manera, o un conjunto de maneras determinado, de hacer buena ciencia, entonces no hay ningún criterio para que la administración decida invertir en estudios de física nuclear en lugar de aplicaciones de la magia vudú. Así, la implantación política del anarquismo epistemológico implica una suerte de anarquismo social también. Y algo muy similar ocurre con la propuesta de Sousa de la ecología del saber. Si asumimos que existen conocimientos que han sido desplazados de las universidades y queremos remediar esto incluyéndolos en los programas de estudio e investigación universitarios, entonces necesitamos un criterio que nos permita determinar qué saberes de ese conjunto de conocimientos desplazados de la academia son saberes genuinos y cuáles son pseudosaberes. El abanico de disciplinas y técnicas que se encuentran fuera de los programas universitarios es muy amplio, y no es descabellado suponer que buena parte de lo que compone ese abanico es en realidad pseudoconocimiento. La configuración del ecosistema de los saberes que propone Sousa necesita de un criterio para discriminar entre los saberes genuinos y aquellos que son despreciables. Sin este criterio, en el momento en el que queramos crear la ecología de los saberes, no tendremos ninguna razón epistemológica de peso para no incluir el tarot en los programas de enseñanza universitaria. Y esto es un problema para la idea de Sousa.

Desde el momento en el que Sousa no nos presenta un criterio para construir esta ecología del saber de manera aceptable podemos afirmar que su propuesta se convierte en una utopía, pero no porque presente un escenario imposible de alcanzar, sino porque no nos aporta las herramientas necesarias para llegar al estadio que nos propone. Manejo aquí la idea de utopía en el sentido utilizado por Gustavo Bueno en *Zapatero y el pensamiento Alicia*.

3. Habermas, Marcuse y Sousa

Boaventura de Sousa Santos reconoce la raíz profunda de su filosofía en el pensamiento de Adorno, asumiendo las tesis de *Dialéctica de la Ilustración*. Sin embargo, la diferencia principal, entre otras, que podemos señalar entre su pensamiento y el de Adorno es que mientras que para Adorno el sujeto sobre el que

mantener una reflexión es el individuo sumido en las mecánicas de la sociedad de masas capitalista, el sujeto principal en el pensamiento de Sousa son las comunidades humanas que sufren las consecuencias del capitalismo y el colonialismo (lo que él ha denominado el “Sur”). Y este giro tiene unas consecuencias filosóficas mucho más profundas que un mero cambio de sujeto, pues el salto del individuo a las comunidades implica un paso a la reflexión sobre las prácticas comunitarias, las creencias de los grupos (centrales en el tema que nos ocupa), la moral comunitaria y otros aspectos que en la filosofía de Adorno quedan en un lugar secundario.

Para Sousa, la emancipación se configura en la resistencia de las comunidades a través de sus conocimientos y prácticas tradicionales. La emancipación pasa por reivindicar tanto lo que ha sido desplazado como lo que se desarrolla en las luchas de resistencia. En este terreno, la emancipación epistemológica juega un papel central porque es necesaria para la justicia cognitiva, que es el estado de reconocimiento de los saberes desplazados por la academia.

En el estudio de la emancipación epistemológica es muy interesante un artículo de Habermas: *Ciencia y técnica como “ideología”*. Habermas se enfrenta ahí a la idea de Marcuse de una ciencia y una tecnología alternativas a la desarrollada en el marco de la sociedad capitalista. La tesis central que Habermas combate es la idea de Marcuse de que en el origen del desarrollo de la ciencia y la tecnología en el marco de la sociedad capitalista se encuentra la semilla de un proyecto de dominación de clase, por lo que cabe una ciencia y una técnica alternativas si el proyecto de clase es distinto. La ciencia y la tecnología de las sociedades capitalistas serían una parte más del entramado del proyecto de dominación de clase de los capitalistas. En cierta manera esta tesis aparece en el pensamiento de Boaventura de Sousa Santos, aunque revestida con el manto de las ideas propias de una filosofía que ha digerido los estudios poscoloniales, así como las luchas por la emancipación hechas resistencia.

Uno de los principales propósitos de la teoría de Sousa es proporcionar un marco epistemológico para la producción de conocimiento en ciencias sociales que ayude a la emancipación. Sousa considera que la organización de las ciencias sociales en el presente está “intoxicada” por el marco impuesto por la sociedad capitalista y el colonialismo. Se ha creado un “Sur social” cuyas experiencias y saberes no cuentan

en el esquema global del saber humano. En consecuencia, fuera del capitalismo y del colonialismo es posible pensar en una organización del conocimiento distinta, una vez que se hayan tenido en cuenta esos saberes desplazados (la ecología de los saberes). En definitiva, en Sousa está presente la idea de que en el marco social actual las ciencias, al menos las sociales, se encuentran limitadas por los intereses de la sociedad capitalista y el colonialismo, algo que guarda estrecha relación con la tesis de Marcuse.

Ideas como las de Marcuse o Sousa suponen que existe diversidad en los caminos por los cuales las ciencias pueden desarrollarse. Como el desarrollo del conocimiento se da dentro un marco político-social determinado, entonces ha tomado un camino posible entre varios. Pero si este marco fuese otro, el conocimiento que tendríamos sería distinto. En la teoría de Sousa, si lográramos emanciparnos del capitalismo y el colonialismo, nuestra forma de organizar el saber sería la ecología del conocimiento (y esta ecología se está configurando en las sociedades en lucha de resistencia contra estas formas de organización social).

Habermas estudia el caso de Marcuse en el artículo y da con la clave al señalar que la idea de Marcuse de una ciencia y una tecnología alternativas en una sociedad emancipada del capitalismo choca con la realidad de que cualquier construcción epistemológica alternativa a las ciencias modernas no parece que tenga opciones para ser epistemológicamente aceptable. Efectivamente, si, como sostiene Marcuse, el desarrollo de las ciencias y la tecnología en la sociedad capitalista está determinado por los intereses de clase de los capitalistas, entonces debería ser posible al menos plantear sobre el papel una construcción epistemológica alternativa que se correspondería con el proyecto de desarrollo del conocimiento planteado por una sociedad emancipada del capitalismo. Y es aquí donde la tesis de Marcuse se derrumba, a mi juicio. Estoy de acuerdo con Habermas en su crítica: si otra ciencia y otra tecnología son posibles, entonces tendría que ser al menos imaginable cómo construir esa ciencia alternativa. Habermas concluye acerca de la idea de Marcuse que a lo sumo el nuevo marco político-social podría definir una nueva sensibilidad del hombre en su relación con la naturaleza y otros hombres a través de la ciencia y la tecnología. En cualquier caso, esa nueva sensibilidad no considero que constituya

una razón suficiente para considerar a la ciencia y la tecnología de una sociedad emancipada del capitalismo como una construcción científica alternativa a la previa.

Creo que Sousa afina más su disparo que Marcuse al proponer cómo sería esa construcción del conocimiento alternativa con su propuesta de la ecología de los saberes. Este ecosistema epistemológico es distinto de la ciencia en las sociedades capitalistas y coloniales, pero no opuesto, ya que no se configura como una negación de la ciencia. Pero, como dijimos, mientras no tengamos un criterio para discriminar entre los saberes y los pseudosaberes, esa ecología del conocimiento no podrá constituirse de una manera rigurosa. No se puede imaginar un ecosistema del saber construido de manera rigurosa porque Sousa no maneja un criterio para distinguir entre conocimientos genuinos y pseudoconocimientos. La idea de que existen unos conocimientos desplazados por las políticas epistemológicas del capitalismo y el colonialismo no es suficiente para conceder a esas prácticas desplazadas el rango de conocimientos genuinos porque se están manejando categorías políticas y no epistemológicas, que son las realmente importantes a la hora de determinar si una creencia o una práctica es un auténtico conocimiento.

La epistemología del Sur de Sousa no es una epistemología, sino una reivindicación política de unas creencias y prácticas. No niego la importancia de las categorías y los procesos políticos en el proyecto de la emancipación del conocimiento, pero de ninguna manera estos elementos pueden constituir el núcleo central de la discusión en torno al rango de una creencia, ya que, si vamos a hacer epistemología, lo central debería ser, como es evidente, las categorías de la epistemología y de la filosofía de la ciencia. La construcción del criterio para reconocer el auténtico conocimiento, lo que Popper consideraba el auténtico núcleo de la filosofía de la ciencia, no puede limitarse al planteamiento político de Sousa porque eso no aclara por qué está justificado que las facultades de medicina de América Latina estudien las técnicas de sanación de los chamanes o por qué en la ecología de los saberes deberían estar los estudios en materia de género y no la quiromancia.

4. La cuestión de la emancipación del conocimiento

A pesar de que el concepto de emancipación haya sido frecuentemente utilizado en los entornos de la política, cuando hablamos de emancipación epistemológica las categorías de la teoría del conocimiento y de la filosofía de la ciencia son más importantes que cualquier categoría política. Esta es la tesis que sostengo frente a planteamientos como el de Sousa. El asunto de la emancipación del conocimiento no puede trabajarse desde una perspectiva estrictamente política, como sí podría hacerse, por ejemplo, el asunto de la emancipación político-social de una clase o de una nación. Y esto se debe a que, como dijimos, considerando solo las categorías propias de la reflexión política, no contamos con las herramientas necesarias para desarrollar un criterio epistemológico que nos permita distinguir qué saberes debemos reconocer como tal. La construcción de este criterio es absolutamente fundamental para poder hablar de una emancipación del conocimiento.

¿Qué quiere decir emancipar el conocimiento? Tal y como yo lo entiendo, emancipar el saber significa depurar el conjunto de lo que consideramos conocimiento genuino de todo aquello que no merezca tal consideración y rescatar del conjunto de todo lo que no consideramos conocimiento genuino aquello que merezca ser considerado como saber auténtico. Por tanto, el proceso de emancipación del conocimiento es doble: despejar de falsos conocimientos el campo del saber y traer al conjunto de los conocimientos aquellos que se encuentren fuera. Para llevar a cabo este proceso es necesario un criterio epistemológico que nos permite discernir qué conocimientos son genuinos. El desarrollo de este criterio es la tarea principal del proyecto de la emancipación del conocimiento.

Carece de sentido plantear la cuestión de la emancipación epistemológica si no tenemos este criterio. Ahora bien, se podría plantear la siguiente objeción: si bien no tenemos un criterio bien definido para realizar la distinción, en la práctica de la investigación los científicos e investigadores son capaces de discernir qué creencias son aceptables como conocimientos. Por ejemplo, aunque no se maneje un criterio claro, hay un acuerdo más o menos general acerca de que disciplinas como la astrología pertenecen al campo de la pseudociencia (pseudoc conocimiento). La propia práctica de la investigación arrojaría fuera del campo del saber las disciplinas y

creencias que no merecen ese rango. Sin embargo, este escenario que se plantea en la objeción no es real, como muestra el hecho de la existencia de la charlatanería, tal y como es estudiada por Harry G. Frankfurt en *On bullshit*. La propia práctica de la investigación, sostendría Frankfurt, no tiene por qué arrojar conocimiento, sino que se podría dar como resultado la producción de charlatanería (*bullshit*). Lo que pretendo señalar con esto es el hecho de que no toda creencia producida en la academia es conocimiento, sino que, tal y como señala Frankfurt, es común la producción de charlatanería y, por tanto, utilizar como criterio de distinción para otorgar a una creencia el rango de conocimiento el hecho de que aparezca y se mantenga en el ámbito de la academia frente a otras que no lo es un rasgo lo bastante fuerte como para poder afirmar que la propia investigación permite discernir el saber del pseudoconocimiento. La academia también produce charlatanería, que no tiene nada que ver con el conocimiento. Y por eso una de las partes del proceso de emancipación del conocimiento es limpiar el conjunto del saber genuino de aquellas creencias que no merecen esa consideración, entre las cuales están los productos que componen el conjunto de la charlatanería.

La obra *Philosophy of pseudoscience. Reconsidering the demarcation problem*, editada por Massimo Pigliucci y Maarten Boudry, es un ejemplo del tipo de investigaciones que deben ser llevadas a cabo para construir el criterio necesario para el proyecto de la emancipación del conocimiento. La obra es una colección de artículos con diversas propuestas para diseñar un criterio de demarcación entre la ciencia y la pseudociencia, recuperando un problema clásico de la filosofía de la ciencia que había perdido importancia en la investigación académica. Estudios y planteamientos como los presentados en esta obra son mucho más fructíferos para la emancipación del saber que teorías del estilo de la de Sousa, pues, si bien Sousa plantea algunas propuestas en torno a la relación entre el sistema político-social y las creencias, en ningún momento aporta razones de peso para considerar válidas las creencias que él sostiene que deben incluirse en la ecología del saber. En cambio, los artículos presentados en la obra que he citado incluyen multitud de ideas y criterios para reconsiderar desde una perspectiva epistemológica debates concretos del presente alrededor de cuestiones polémicas como la inclusión o no de la homeopatía en el sistema sanitario.

¿Cuáles son los auténticos frentes en lo que se refiere a la emancipación del conocimiento hoy en día? La importancia del criterio de demarcación entre el conocimiento y el pseudosaber no se limita a ser una mera cuestión técnica propia de la academia de los filósofos de la ciencia, sino que es hoy en día una necesidad ante debates realmente existentes en la sociedad. El proyecto de la emancipación del conocimiento tiene muchos frentes, algunos más importantes que otros. Por ejemplo, el enfrentamiento académico (incluso legal) entre la vertiente mayoritaria de historiadores que afirman que el Holocausto fue una realidad y los autores negacionistas del Holocausto como fenómeno histórico. El negacionismo del Holocausto es visto como una construcción pseudocientífica en el ámbito de la historia. ¿Pero qué criterio epistemológico se está utilizando para determinar que esto es así? La construcción de este criterio no se plantea tanto desde la perspectiva de que como hasta ahora no hemos manejado uno lo bastante preciso, entonces creencias como el negacionismo podrían ser conocimiento genuino a la luz de un criterio futuro aún por hacer, sino más bien desde la perspectiva de que desde el momento en el que no poseemos ese criterio, nuestras creencias no tienen todo el respaldo epistemológico posible.

194

Mayo -
junio
2019

Actualmente, en España, el debate se ha abierto en torno a las terapias alternativas, que son una de las partes centrales de este asunto. La ministra de Sanidad, María Luisa Carcedo, y el ministro Pedro Duque han decidido llevar a cabo un Plan para la Protección de las Personas frente a las Pseudoterapias. Cuando entramos a considerar ejemplos y casos concretos como este desde la perspectiva de la teoría de Sousa y desde la de planteamientos del tipo de los que aparecen en la obra de Pigliucci y Maarten, nos damos cuenta de las deficiencias de la teoría de Sousa a la hora de analizar casos reales de conflicto epistemológico. Una de las partes del Plan es eliminar de los programas de las instituciones universitarias todas aquellas disciplinas que se consideren pseudoterapias, sin capacidad terapéutica real. Desde la perspectiva de la teoría de Sousa esto podría interpretarse como un ataque contra las posibilidades de construir una ecología del saber, ya que se está haciendo precisamente lo que él considera que es el problema central epistemológico en las sociedades capitalistas, es decir, que se deseche conocimiento por ser improductivo desde un punto de vista económico. Ahora bien, como Sousa no tiene el criterio

epistemológico del que venimos hablando, no se puede determinar si desde su teoría las terapias alternativas deberían ser impartidas como parte de los programas universitarios o no, pues no podemos determinar si forman parte del conjunto del conocimiento genuino desechado por los intereses del sistema económico o si se tratan de pseudoconocimientos. La teoría de Sousa se muestra incapaz de dar respuestas y guías de acción ante problemas reales del presente.

En cambio, en la obra editada por Pigliucci y Maarten encontramos multitud de criterios que, aunque discutibles, sí nos permiten entrar a considerar si las terapias alternativas deberían pertenecer al campo del conocimiento genuino o no. La presentación de posibles maneras de discernir el conocimiento del pseudosaber es lo que nos permite entrar en una discusión acerca del valor epistemológico de estas terapias, lo que debe ser el núcleo central a considerar cuando realicemos una valoración del Plan de Carcedo y Duque. Las categorías políticas en las que se mueve la teoría de Sousa encierran la discusión y no permiten entrar a valorar las cuestiones epistemológicas verdaderamente importantes a la hora de determinar el lugar de unas creencias en el esquema del conocimiento.

Y este es un problema que no solo se limita a la teoría de Sousa, ni mucho menos. Es uno de los vicios centrales en la discusión en torno al asunto de las terapias alternativas. Las acusaciones personales de mantener unas creencias debido a que se está pagado por Bayer o Boiron o el intento de explicación de una determinada decisión del ministerio de Sanidad en base a la suposición de que este se encuentra sobornado por una empresa farmacéutica o por un laboratorio de homeopatía, al margen de que sea verdad o no, infectan toda discusión al respecto de la cuestión e impiden la existencia de un debate serio y honesto donde se entre a considerar la validez epistemológica de las terapias alternativas. A mi juicio, planteamientos como los presentados en *Philosophy of pseudoscience* son fundamentales para que este debate pueda tener lugar y podamos entender si planteamientos como los del Plan de Carcedo y Duque tienen todo el respaldo epistemológico posible.

En conclusión, frente a la importancia de las categorías políticas en el debate actual en torno a la emancipación del conocimiento reivindico la importancia de las categorías de la epistemología y la filosofía de la ciencia. Esto no es ninguna novedad, sino una propuesta abierta recientemente por Pigliucci y Maarten ante la

ausencia de investigaciones académicas en torno a la demarcación entre la ciencia y la pseudociencia. Los debates están abiertos en la sociedad y la filosofía tiene la capacidad de poder plantearse cuestiones que realmente tienen que ver con el funcionamiento de la organización del conocimiento en el presente y las políticas que lo dirigen. Pero para ello se debe atender a cada cosa en su lugar: la epistemología no es política. No debemos recubrir las cuestiones epistemológicas con el barniz de las categorías políticas porque esto contribuye a ocultar planteamientos que están en el verdadero fondo de la cuestión. La obra editada por Pigliucci y Maarten parece haber despertado la función dormida de la filosofía de la ciencia y esperemos que la investigación en torno a la posibilidad de un criterio que nos permita discernir entre saber y pseudosaber no se detenga, ya que es la llave para la emancipación del conocimiento, es decir, para constituir un cuerpo de creencias que podamos considerar conocimiento genuino, depurado de charlatanería.

5. Bibliografía

- Adorno, Theodor (2007). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Akal.
- Bueno, Gustavo (2006). *Zapatero y el pensamiento Alicia*. Madrid: Temas de hoy.
- Feyerabend, Paul (1989). *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Barcelona: Ariel.
- Frankfurt, Harry (2013). *Sobre la charlatanería y sobre la verdad*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Habermas, J (2013). "Ciencia y técnica como ideología". En J. Habermas, *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos. Pp. 53-113.
- Pigliucci, M. y Boudry, M (eds.) (2013). *Philosophy of pseudoscience. Reconsidering the demarcation problem*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sousa Santos, Boaventura (2014). *Epistemologías del Sur*. Madrid: Akal.
- Sousa Santos, Boaventura (2017). *Justicia entre saberes: epistemologías del Sur contra el epistemicidio*. Madrid: Morata.