

## STEVEN SHAPIN

*Never Pure: Historical Studies of Science as if It was Produced by People with Bodies, Situated in Time, Space, Culture, and Society, and Struggling for Credibility and Authority.*  
The Johns Hopkins University Press, 2010. 552 pgs.

Por: Javier Toro\*

Universidad de Valencia, España

Universidad Católica de Lovaina, Bélgica

Si bien no es del todo relevante el que Steven Shapin se considere o no un pragmatista, lo que sí es importante es que los temas que ocupan a este historiador de la ciencia son los mismos que dan vida al pragmatismo americano. Y no hace falta adentrarnos mucho en el último libro de Shapin –tal vez sea solo necesario fijarnos en su curioso título: *Nunca Pura: Estudios Históricos de la Ciencia, como si Ésta fuera Producida por Personas con Cuerpos, Situada en el Tiempo, Espacio, Cultura, y Sociedad, y Luchando por Credibilidad y Autoridad* - para darnos cuenta que éste también comparte el espíritu de la tradición pragmatista.

Shapin describe la tarea que él y otros historiadores y sociólogos de la Ciencia han emprendido durante los últimos cuarenta años como “moderación del tono”. Esta moderación de tono en la historia y la filosofía de la ciencia –que cuenta con Thomas Kuhn como uno de sus fundadores-, nos recuerda al espíritu filosófico que nutre a la tradición pragmatista en general. Ejemplo de ello es que, para los pragmatistas, desde William James hasta Richard Rorty, la idea clásica de la verdad como correspondencia entre lenguaje y realidad se ha desvanecido. En su lugar, éstos han insistido en que lo *verdadero* depende más del contexto social en que se inscriba, y no en una adecuación metafísica. Es así que pragmatistas como Dewey y Rorty le prestan especial atención a la forma en que las comunidades desarrollan sus conceptos y normas, dándole a la ética y a la metafísica un carácter dinámico. Shapin nos hace recordar tal esfera dinámica de la ciencia como cultura al *moderar el tono* de su historia.

Shapin modera el tono de conceptos científicos como *Verdad* y *Objetividad* al reemplazarlos por -o al poner más énfasis en- conceptos como la *credibilidad*. En el primer ensayo de esta colección, “El Amor de

---

Candidato Doctor en Filosofía, Universidad de Valencia, España. Visiting Scholar, Universidad Católica de Lovaina, Bélgica

Cordelia”, se argumenta que el ideal moderno de la independencia epistémica de la verdad (o como Spinoza diría: *la verdad es prueba de sí misma*) se equivoca al no admitir los vínculos entre validez y credibilidad, al punto que “*si lo que nos interesa es el conocimiento científico, no deberíamos referirnos a la credibilidad como un tema ‘fundamental’ o ‘central’; desde un punto de vista pertinente, éste es el único tema.*” (19) La credibilidad es una cuestión social con múltiples variables y formas, de ahí la necesidad de incorporar el pluralismo y la historia de la cultura en la historia de la ciencia. Esta moderación de tono –o cambio de tema, como dijera Rorty-, nos recuerda la insistencia de Hilary Putnam acerca de que la justificación es un concepto que evoluciona<sup>1</sup>. Sin embargo, no es del todo aconsejable llevar esta analogía muy lejos, ya que para Putnam “*el que una afirmación esté justificada o no lo esté es independiente de si la mayoría de los miembros de mi comunidad estén de acuerdo en que lo esté o no.*” (Putnam 1990: 21) La credibilidad, según Shapin -y a diferencia de lo que piensa Putnam sobre la justificación-, tiene una naturaleza social, ya que permite reconocer las fuerzas sociales y culturales que hacen que una idea sea o no creíble<sup>2</sup>; mientras que para Putnam, el que una afirmación esté o no justificada representa un *hecho* objetivo.

En este libro el tono se modera a la vez que se cambia el tema de conversación: Shapin insiste en que los ideales dominantes de la verdad y el conocimiento se entienden mejor cuando miramos hacia las personas y lugares en los que éstos se han desarrollado. En el ensayo “El Filósofo y el Pollo”, Shapin explora el ideal ascético del conocimiento que se da sin relación al cuerpo humano (*disembodied knowledge*), argumentando que la idea de un conocimiento puro está contingentemente unida a la idea del asceta *amante de La Verdad*. Desde Pitágoras hasta Wittgenstein, pasando por Newton y Einstein, siempre ha existido el ideal del filósofo como amante de la verdad pura, quien renuncia a todos los placeres y excesos en su incondicional búsqueda. En este ensayo (al igual que en el siguiente, titulado “Cómo Comer Como un Caballero”) Shapin sugiere que el ideal del conocimiento sagrado e impoluto está unido a ideales de renunciación y auto-negación (la idea del conocimiento ajeno al cuerpo humano y descontextualizado) que tienen sus orígenes en los albores de nuestra cultura.

<sup>1</sup> Vease Hilary Putnam, *Realism with a Human Face*, p. 21. Harvard, 1990.

<sup>2</sup> “En principio, no hay un límite para las consideraciones que puedan ser relevantes para asegurar la credibilidad, de ahí que tampoco exista un límite a las consideraciones a las que el analista de la ciencia le deba prestar atención.”(Shapin, p. 21)

El enfoque pragmatista<sup>3</sup> de Shapin se expresa con su insistencia de la dinámica de una idea en práctica. Por ejemplo, nos dice Shapin que la idea del conocimiento ajeno al cuerpo humano (*disembodiment*) ha venido perdiendo rápidamente su relevancia en la etapa tardía de la Modernidad; en otras palabras, se ha convertido en un ideal que no representa nuestras vidas e intereses adecuadamente: “Cada vez más, [sugiere Shapin], *los cuerpos que heroicamente se niegan a sí mismos y las personas especialmente virtuosas, están siendo relegados como garantías de la verdad en nuestra cultura, y en su lugar ahora tenemos nociones de la ‘especialización’ y ‘control riguroso’ ejercidas por instituciones sobre sus miembros.*” (257) Poco a poco, el ideal del “genio” es reemplazado por el de “experto”, lo cual tiene un impacto significativo sobre nuestra visión del conocimiento: al reemplazar el ideal del genio por el del experto, el conocimiento se vuelve una cuestión social, en vez de una empresa solipsista.

Está claro que esta idea del conocimiento como “construcción”, en oposición a la idea clásica y realista del conocimiento como “descubrimiento”, disgusta a aquellos quienes se identifican con el lado “realista” en las Guerras de la Ciencia<sup>4</sup>. Sin embargo, como ha señalado Rorty<sup>5</sup>, el pragmatista no necesita aceptar la dicotomía realista entre *construcción* o *descubrimiento*: a los ojos de Rorty, el pragmatista debe evitar tal vocabulario y adoptar, en su lugar, un vocabulario etnocéntrico que represente los cambios en los intereses de una comunidad. Al modo de ver de otro gran filósofo “historicista” de la ciencia, Ian Hacking, no hay necesidad de recurrir a un enfoque constructivista del conocimiento para reconocer el impacto que las condiciones sociales y culturales tienen en la producción de conocimiento científico<sup>6</sup>.

Luego de leer el libro de Shapin, no se puede evitar pensar que es una lástima que Rorty no haya vivido para leerlo. De haberlo hecho, tal vez hubiera reconsiderado su idea de la filosofía como una disciplina “pura”<sup>7</sup>,

<sup>3</sup>De nuevo, acá no afirmo que Shapin sea un pragmatista; tan solo quiero señalar algunas similitudes de su enfoque sociológico con la tradición pragmatista norteamericana.

<sup>4</sup>Este término hace referencia a la controversia entre realismo y relativismo que se vive con especial intensidad en la academia Norteamericana. Véase, por ejemplo, Alan Sokal, *Fashionable Nonsense*. Picador, 1998.

<sup>5</sup>Véase “Relativism: Finding and Making”, en Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*. Penguin Books, 1999.

<sup>6</sup>El punto de Hacking es desarrollado en *La Construcción Social De Qué?*, Paidós, 2001.

<sup>7</sup>Está claro que Rorty no consideraba o esperaba que la filosofía fuera “pura” en el mismo sentido en que la mayoría de filósofos analíticos esperan que sea. De hecho, él criticó dicha idea de “pureza” (véase su ensayo “Keeping Philosophy Pure” en *Consequences of Pragmatism*, Minnesota, 1982). Sin embargo, para Rorty las condiciones sociales no tenían impacto en la forma en que se produce intelectualmente la filosofía.

no contaminada por contingencias sociales. Para Rorty, las condiciones sociales bajo las que escribieron Wittgenstein o Heidegger no tenían impacto sobre los problemas que les preocuparon y sobre los que escribieron: “*De haber permanecido en Europa Central [dice Rorty], Wittgenstein habría conocido profesores de filosofía quienes se interesaban más por el punto de vista trascendental y menos por el escepticismo. Pero éste, sin embargo, habría escrito prácticamente los mismos libros y hubiera dirigido nuestra atención hacia las mismas cosas.*” (Rorty, *Consequences of Pragmatism*, p. 177) Para Rorty, la filosofía se acerca más a los impulsos creativos del arte y la literatura que a la necesidad sistemática de la ciencia; de ahí que, debido a que la filosofía no representa un todo coherente, no tiene sentido tratar de abstraer “la realidad y la justicia en una sola mirada”<sup>8</sup>. Por su parte, el libro de Shapin, argumenta en contra de la idea de este tipo de conocimiento incondicional y descontextualizado; al punto que, ese antiguo ideal del conocimiento puro, compartido por Descartes y Newton, termina develándose como no tan puro, después de todo.

En perspectiva, podemos afirmar que el mérito de Shapin no reside solo en la moderación del tono en los estudios históricos sobre la ciencia, sino también en el hecho de dirigir nuestra atención a áreas que la filosofía tradicional no ha considerado como meritorias de atención. Este libro, junto con los otros del mismo autor<sup>9</sup>, nos recuerda que la ciencia es una empresa humana, demasiado humana, y que la mejor forma de comprenderla y aceptar su humanidad es abandonar su carácter sagrado.

Hace más de un siglo, Bertrand Russell, uno de los más grandes críticos de todo dogmatismo establecido, alababa, en su ensayo “El Culto del Hombre Libre”<sup>10</sup>, la grandeza de la imagen de la realidad que la ciencia da al hombre una vez éste ha abandonado el misticismo de la religión: “*Que el hombre es tan solo el producto de causas que no tuvieron previsión de los fines que alcanzaban; que su origen, su crecimiento, sus deseos y sus miedos, sus amores y creencias, son tan solo el resultado de colocaciones accidentales de átomos, que ningún fuego, ni heroísmo, ni intensidad de pensamiento y sentimiento pueden preservar una vida individual más allá de la tumba; [...]* todas estas cosas son tan ciertas que, ninguna filosofía que las niegue puede

<sup>8</sup> Véase la introducción a *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, 1989, y “Trotsky and the Wild Orchids”, en *Philosophy and Social Hope*. Penguin Books, 1999.

<sup>9</sup> Véase en especial *Leviathan and the Air-Pump*, Princeton, 1989; *A Social History of Truth*, Chicago, 1994; *The Scientific Life*, Chicago, 2008.

<sup>10</sup> Coincidentalmente, Wittgenstein, quien es mencionado por Shapin como uno de los modelos del ideal de conocimiento descontextualizado, criticó éste ensayo de Russell como uno de sus más superficiales escritos.

*esperar perdurar en el tiempo.*”<sup>11</sup> Según la mirada victoriana de Russell, la religion nos mantenía cautivos; Shapin, por otro lado, nos advierte que en nuestro tiempo la creencia ciega en la ciencia se ha convertido en algo cercano a una religión. Afortunadamente, para *nosotros*, actualmente la quema de herejes solo ocurre metafóricamente en la vida académica.

---

<sup>11</sup> Bertrand Russell, *A Free Man's Worship*, pg. 10. Unwin Paperbacks.