



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

FRENTE A LA SUPERSTICIÓN: CONSIDERACIONES
DESDE ALAN SOKAL Y HENRI ATLAN PARA EL
DEBATE ENTRE CULTURAS CON FUNDAMENTO
EPISTEMOLÓGICO.

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN DESARROLLO Y GESTIÓN
INTERCULTURALES

P R E S E N T A :

JUAN MANOEL SANDOVAL RIOS

TUTOR

DR. LUIS HUMBERTO MUÑOZ OLIVEIRA

CIUDAD UNIVERSITARIA, Cd. Mx., 2020





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mi madre, cosmopolita secular.

“The solution to the problem isn’t that you abandon rationality but that you expand the nature of rationality so that it’s capable of coming up with a solution.”

Robert Pirsig, *Zen and the Art of Motorcycle Maintenance*, 211.

“To be an unbeliever is not to be merely ‘open-minded.’ It is, rather, a decisive admission of uncertainty that is dialectically connected to the repudiation of the totalitarian principle, in the mind as well as in politics.”

Christopher Hitchens, *Hitch 22, a memoir*, 422.

“Si los hombres pudieran conducir todos sus asuntos según un criterio firme, o si la fortuna les fuera siempre favorable, nunca serían víctimas de la superstición.”

Baruch Spinoza, *Tratado Teológico Político*, prefacio.

Agradecimientos

Durante esta investigación me familiaricé con la recursiva Ley de Hofstadter: "Todo lleva más tiempo de lo que se piensa, incluso teniendo en cuenta la Ley de Hofstadter". Podría constatar la validez de esta Ley aún si considerara sólo el tiempo de redacción de la tesis. Sin embargo, la presente es fruto de la interacción con muchas personas, desde años antes de iniciar y después de concluir la redacción, sin quienes no habría podido llevarla a buen término.

Agradezco a mi tutor, L.M. Oliveira, quien acompañó y orientó mis reflexiones desde el primer semestre de la licenciatura, de quien aprendí mucho sobre forma y contenido de la reflexión filosófica, y a quien sin duda debo gran parte de mi formación académica. Este trabajo no habría sido posible sin las discusiones, en clase y en seminarios de investigación, francas y estimulantes que tuvimos a lo largo de los años.

Agradezco a Cristian Alejandro Gutiérrez, a quien he tenido la fortuna de tener como profesor y como lector atento y generoso en los últimos tramos de este proceso, y cuyo ejemplo de rigor intelectual y virtud ética me inspira, como estoy seguro que a muchos otros, a perseguir la vida filosófica en el sentido más puramente spinozista.

Agradezco a Bertold Bernreuter, a quien pude acompañar en estos años en seminarios invaluable sobre filosofía política en contextos interculturales, y a quien debo gran parte de la sensibilidad hermenéutica que he podido desarrollar. Las reflexiones contenidas aquí serían mucho más pobres y sesgadas sin el panorama epistémico y político al cual tuve acceso en su compañía.

Debo agradecer también a Ambrosio Velasco, a quien tuve como profesor y sinodal, por sus comentarios y su apoyo en el proceso de titulación.

Quiero agradecer también a los integrantes de los diversos proyectos de investigación en los cuales pude participar en estos años.

En particular, del seminario *Racionalidad, Justicia y Diversidad Cultural*, eventualmente renombrado *Problemas Éticos de la Diversidad Cultural en América Latina*, a Sandra Araujo, Luis Enrique Camacho, Santiago González, Emiliano Martínez, Luis Muñoz, Patricio Patiño, Luis David Reyes, Lucero San Vicente y Melina Zavala, junto a quienes tuve no sólo ricas discusiones sino también mis primeros acercamientos a la labor académica.

Del seminario *Ateísmo, ateología y tolerancia religiosa* a Luis Carlos Aguilera, Sandra Araujo, Paulina Cortez, Axel González, Anna Guzenda, Camila Joselevich y Sergio Maldonado, muchas gracias por haber discutido conmigo algunos de los textos más polémicos y cercanos al núcleo de la investigación contenida en estas páginas.

Del seminario *Paleocristianismo y teología política* a José Luis Egío, Kabir Abud

Jaso, Camila Joselevich, Sergio Maldonado, Cynthia Maciel, Miranda Martínez y Lucero San Vicente. En este seminario aprendí, pese a mi temperamento anticlerical, la importancia de conocer los problemas llamados *teológico-políticos*, y me ayudó a posteriormente acercarme a la hermenéutica secular y al ateísmo de la escritura defendidos aquí.

A Verónica Araiza, a quien debo mis primeros acercamientos a los textos fundacionales de la cibernética y de la ética hacker, y con quien aprendí mucho participando como alumno y como adjunto en su materia *Cibercultura aplicada a proyectos interculturales*, así como a los demás miembros del seminario *Cibercultura e interculturalidad*, Patricio Patiño, Gabriela Quezada y Quetzalli Villanueva.

A Mariflor Aguilar, de quien aprendí mucho sobre hermenéutica y teoría crítica y a quien tuve la suerte de tener como profesora y coordinadora de la licenciatura, así como a los demás miembros del seminario *Pensamiento Indígena en México*.

A los miembros del seminario *Bestias propositivas*, en particular a Dzahy Islas y a Gabrielle Ramos, por las discusiones y el entrenamiento lógico que me ayudaron a desempolvar la práctica de las herramientas formales.

A los miembros de los seminarios sobre *Filosofía de las matemáticas y de la lógica*, *Frege y sus lectores*, *Teoría de conjuntos avanzada* y *Teoría de categorías*, tanto por las discusiones en seminarios que me han nutrido enormemente como por la paciencia y generosidad con la cual me ayudaron en la lectura y crítica de la tesis, y de manera general, por acompañarme en los últimos tramos del proceso de titulación, agradezco a Jazmín Cruz, Josué De La Rosa, César Escobedo, Cristina Flores, Eduardo Granados, Cristian Gutiérrez, Carlos César Jiménez, Samuel Lomelí, Abraham Olivetti, Rafael Peralta, Jennifer Pérez, Pedro Ramos, Salvador Sandoval y Denise Vázquez.

A Paul Aguilar, Diego Barriga, Emilio Cabrera, Héctor Espino, Alexis Ríos, María Ríos, Gunnar Wolf y a los demás miembros del Laboratorio de Investigación y Desarrollo de Software Libre, a quienes conocí ya terminada la redacción, pero gracias a quienes he podido, cada vez más, aterrizar y entender, entre otras cosas, los aspectos computacionales del pensamiento de Atlan.

A quienes comparten el amor intelectual por el hereje de Amsterdam, en particular a quienes he tenido el privilegio de conocer fuera de los textos y de quienes sigo aprendiendo: a Patricio Patiño, sin cuya insistencia probablemente me hubiera vendido la desconfianza por la elección de vocabulario que le gana a Spinoza la etiqueta de panteísta; a Mariela Oliva, quien impartió el primer curso de Spinoza que tomé y gracias a quien pude acercarme a la difícil lectura de la *Ética*; y a la comunidad Spinoza Américas extendida, entre quienes cuento a Cecilia Abdo, Cristina Abogado, Felipe Andrade, Areli Delgado, Patrick Fontana, Enéias Forlin, Francisco de Guimarães, Alejandro Keith, Wim Klever, Bárbara Lucchesi, Daniel Maldonado, João Maurício Martins, Antonio Rocha, Maurício Rocha, Braulio Rojas, Maxime Rovère, Diego Tatián y Lorenzo Vinciguerra.

A Patricia Arciniega, Héctor Cruz, Alma Delia Hernández, Juan Carlos Mendoza, Carlos Núñez, Pável Ramírez y Fernando Salazar, a quienes recuerdo con afecto como los mejores profesores de mi formación pre-universitaria; y a Mariflor Aguilar, Verónica Araiza, Miguel Bastarrachea, Bertold Bernreuter, Germinal Cocho, Rolando González, Cristian Gutiérrez, Rainer Hamel, Susann Hjorth, Camila Joselevich, Luis

Muñoz, Eduardo Quintanar y Ambrosio Velasco, por el placer de aprender en sus aulas durante la licenciatura y la posibilidad de discutir los temas contenidos en este trabajo.

En la introducción de traducción de su magistral rendición al inglés de *Las chispas de la aleatoriedad*, Lehn Schramm confiesa, con razón, que es “un especial privilegio y desafío traducir a otro idioma un libro cuyo germen es un problema de traducción, y que concluye con la afirmación de que ‘la traducción siempre es importante’”. Tanto la lectura de los textos revisados aquí como la modesta traducción de algunos fragmentos hubieran sido imposible sin mis profesores de francés, Aline Prudhomme y Marco Reyes; de alemán, Rubén Lara; de latín, Daniel Navarrete; de hebreo, Mirella Medrano; y de portugués, Augusta Rios.

A Rubén Romero, coordinador *de facto* de la licenciatura, quien siempre ha sido referencia de trato atento y cordial en las situaciones a veces caóticas de la vida académica.

A mis compañeros de la licenciatura, por todo lo compartido dentro y fuera de la facultad, Mónica Acevedo, Sandra Araujo, Santiago Concheiro, Paulina Cortez, Gesén Darién, Alejandra Martínez, Lizbeth Paz, Gabriela Quezada, Elyzabeth Sánchez, Daniel Santamaría, Quetzalli Villanueva y Jessica Zavala.

A Eugenia Aguilar, Abril Casillas, Ana García, Antonio García, Diego Garrido, Sofía Maldonado, Vicente Ridaura, Claudia Ruiz, Silvia Sáez, Diego Safa y Estíbaliz Tetzapa, por todos los años de apoyo y amistad.

A Luis Carlos Aguilera y Axel González, por haber compartido con entusiasmo las discusiones del seminario de ateísmo y tolerancia religiosa y, de manera general, por todos estos años de camaradería, fraternidad y aprendizaje.

A Lucero San Vicente, con quien más tuve la oportunidad de rebotar las ideas de la tesis, por el acompañamiento durante estos años de reflexión y redacción y por todo el cariño, la paciencia y el apoyo sin los cuales no hubiera podido terminar este trabajo.

A mi familia, Manoel Mourão, Delmira de Lemos, Carlos Martínez, Mariana Rios y Augusta Rios, a quienes debo no sólo la oportunidad, en términos materiales, de realizar este trabajo, sino la constante motivación, inspiración y aliento para perseguir mis estudios. En especial, a mi madre, Augusta, quien me inculcó el placer por la lectura y la importancia de explorar temas difíciles pero esenciales sobre nuestro habitar en el mundo.

Nota sobre las referencias

Las citas que provienen de bibliografía en inglés, francés o portugués son traducciones mías. Los nombres de los textos aparecen, exceptuando aquéllos en latín, traducidos en el cuerpo del texto pero en su idioma original en la bibliografía.

El sistema de referencias es una variación del Natural Sciences, *natbib* (*abbrnat*) de L^AT_EX, similar al parentético APA pero con las referencias a pie de página para cortar menos el flujo de la narración.

Me basé principalmente en la traducción de Vidal Peña García (2007) de la *Ética demostrada según el orden geométrico* de Spinoza y en la de Oscar Cohan, Diego Tatián y Javier Blanco del *Epistolario*.

Seguí la convención habitual para citar la *Ética*: E(numeral romano para indicar el libro de la *Ética* correspondiente), (numeral arábigo cuando hay más de un elemento)(*Def.* para definiciones, *Ax.* para axiomas, *L.* para lemas, *Esc.* para escolios, *Cor.* para corolarios, *Dem.* para demostraciones, *Ex.* para explicaciones, *Post.* para postulados, *Pr.* para prefacios y *Ap.* para apéndices; los numerales arábigos sin texto en itálicas corresponden a las proposiciones.). Así, por ejemplo, el apéndice del primer libro de la *Ética* es referido como EI, Ap. y el escolio de la novena proposición del tercer libro como EIII, 9, Esc.

Del mismo modo, las cartas son referidas como: Carta (numeral romano).

Índice general

Agradecimientos	III
Nota sobre las referencias	VI
Introducción	1
1. Posmodernismo y pseudociencia.	13
1.1. Introducción	13
1.2. Algunos conceptos importantes	15
1.2.1. Teocrático	15
1.2.2. Secular	15
1.2.3. Ateo	16
1.2.4. Diálogo	16
1.3. Los posmodernistas académicos y los constructivistas sociales extremos.	16
1.3.1. La tesis Duhem-Quine	20
1.3.2. Kuhn y la inconmensurabilidad	21
1.3.3. Feyerabend: “Todo vale”	24
1.3.4. Sobre los análisis de Sokal de los “proveedores de posmodernismo”	26
1.4. Los proveedores de pseudociencia	28
1.4.1. Ashis Nandy y la ciencia como el mito de los fuertes	31
1.4.2. Hindutva	34
1.4.3. Zonis y Nazis	37
1.5. Conclusiones	44
2. La religión como pseudociencia	46
2.1. Introducción	46
2.2. Los proveedores de religión	47
2.2.1. Sam Harris y el fin de la fe	52
2.2.2. Michael Lerner y la condescendencia liberal	63
2.2.3. Jacques Berlinerblau y la hermenéutica secular	68
2.3. Cientificismo	71
2.4. Algunos criterios de resolución	73
2.5. Conclusiones	77

3. Intercrítica y racionalismo absoluto	79
3.1. Introducción	79
3.2. De Argelia Francesa a Jerusalem	80
3.2.1. Jean-Pierre Dupuy y Cornelius Castoriadis	86
3.2.2. Con razón y sin ella	94
3.3. Spinozismo extendido y neurofisiología spinozista	99
3.4. Conclusiones	111
4. La superstición según Spinoza	114
4.1. Introducción	114
4.2. Doble lenguaje filosófico	115
4.2.1. Naturaleza	119
4.2.2. Atributos	124
4.2.3. Determinismo	129
4.2.4. Juego	136
4.2.5. <i>Conatus</i>	142
4.2.6. Religión	143
4.2.7. Superstición	150
4.3. Conclusiones	158
Conclusiones	161

Introducción

“Creo en el poder de la fe en la vida de las personas. Nuestro gobierno no debería temer programas que existen porque una iglesia o una sinagoga o una mezquita han decidido iniciar uno. No deberíamos discriminar contra programas basados en fe en [Estados Unidos]. Debemos permitirles acceder al dinero federal, pues los programas basados en fe pueden cambiar la vida de las personas [...] La iniciativa basada en fe no trata de una única fe. En este país somos grandes porque tenemos muchas fes, y somos grandes porque puedes elegir cualquier fe, o incluso si no eliges ninguna fe, eres igualmente [estadounidense].”

George W. Bush, 2005, texto original¹.

“Creo en el poder de la superstición en la vida de las personas. Nuestro gobierno no debería temer programas que existen porque una iglesia o una sinagoga o una mezquita han decidido iniciar uno. No deberíamos discriminar contra programas basados en superstición en [Estados Unidos]. Debemos permitirles acceder al dinero federal, pues los programas basados en superstición pueden cambiar la vida de las personas [...] La iniciativa basada en superstición no trata de una única superstición. En este país somos grandes porque tenemos muchas supersticiones, y somos grandes porque puedes elegir cualquier superstición, o incluso si no eliges ninguna superstición, eres igualmente [estadounidense].”

George W. Bush, 2005, paráfrasis de Morris y Sokal².

En esta tesis se explorarán algunos problemas en torno a la superstición. En particular, se reconstruirá la postura del físico Alan Sokal según la cual tanto en círculos académicos como en la esfera pública se cometen dos tipos de errores al lidiar con la

¹Sokal (2010), 376.

²Sokal (2010), 376.

superstición: o bien se considera que “todo vale”, o bien se discrimina injustificadamente a poblaciones enteras por considerarlas “supersticiosas”. Sokal logra plantear críticas pertinentes al primer error y a la teocracia que resulta de éste. Sin embargo, su marco teórico resulta demasiado estrecho como para tomar en consideración formas de racionalidad no científicas y es por tanto poco compatible con el diálogo intercultural. La propuesta original de esta tesis consiste en argumentar que el biofísico, médico y filósofo Henri Atlan ofrece un marco teórico más rico que permite conciliar al diálogo intercultural con las críticas de Sokal a la teocracia y evitar así ambos tipos de errores.

El término “superstición” (así como otros asociados a él) ha sido utilizado desde épocas muy antiguas y tiene una historia repleta de reveses, transformaciones y apropiaciones distintas. Ha sido empleado en diferentes contextos para referirse a diversas clases de fenómenos.

La conceptualización moderna de la superstición por parte de la ciencia es usualmente referida a los estudios del psicólogo conductista B.F. Skinner, en particular a su artículo *Superstición en la paloma* publicado en 1948, en donde estudia el comportamiento de palomas condicionadas a creer en la relación entre algunos comportamientos propios y la aparición de comida en su jaula, que exhibían algo así como una creencia falsa en la relación causal entre su comportamiento y la aparición de comida. La superstición, extrapolada a partir de este estudio, se define en términos llanos como la creencia falsa en una relación causal.

Sin embargo, esta definición puede resultar insuficiente para dar cuenta del fenómeno por al menos dos cosas: por un lado, la filosofía de la ciencia del siglo pasado problematizó bastante la facilidad con la que algunos, como Skinner, consideraban poder delimitar lo que era una creencia supersticiosa y lo que no: por ejemplo, el filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein llegó a enunciar en su *Tractatus Logico-Philosophicus* que la creencia en el nexo causal es superstición. ¿Cómo determinar entonces cuáles creencias cuentan como supersticiosas si el mismo criterio para identificar a la superstición parece implicar algo de superstición? Otro ejemplo ilustrativo es el de la tesis Duhem-Quine de la subdeterminación empírica de las teorías (con más de

una variante, aunque mencionamos aquí la de subdeterminación de las teorías por los hechos), que afirma que mientras que nuestros datos experimentales son finitos, nuestras teorías contienen un número potencialmente infinito de predicciones empíricas³. Es decir, para cada conjunto de datos experimentales finito existe un gran número de teorías que puede dar cuenta de estos datos. Esto también dificulta el criterio de demarcación de la superstición que parecía medianamente transparente y efectivo en términos de Skinner. Por otro lado, la definición no atiende el papel de las emociones en la superstición, presente tanto en algunas definiciones de la antigüedad, de manera más importante, como otras definiciones contemporáneas que explican mejor el fenómeno y sus repercusiones políticas.

Es de suma importancia considerar tanto la dimensión epistémica como la dimensión política de la superstición. Una aproximación sugerente al fenómeno de la superstición es la del académico neo-testamentario Dale Martin, quien inicia su estudio *Inventando la superstición. De los hipocráticos a los cristianos* diciendo que en el mundo moderno las supersticiones “suelen ser vistas como vestigios de creencias populares antiguas que sobreviven de algún modo fuera de la cultura moderna, influenciada por la ciencia moderna y sus nociones de lo que es racional y lo que es irracional”, y en tanto que dependen de lo que es considerado o no científico Martin declara que “la ‘superstición’ es el ‘otro’ de la ‘ciencia’”, y que su definición suele empalmarse con la de lo “sobrenatural”. Además de que este criterio para identificar a la superstición resulta, según Martin, anacrónico e inadecuado cuando analizamos la manera en que se usaba el término en la antigüedad⁴ incluso hoy en día no basta para definir con precisión a la superstición, pues no sólo entran en consideración argumentos científicos sino que como Martin señala “los desacuerdos sobre qué cuenta como ‘superstición’ son usualmente exacerbados cuando nos movemos de una cultura

³Esta tesis se defiende desde el holismo confirmacional de Quine, esto es, la imposibilidad de probar una hipótesis científica de manera aislada, pues una prueba empírica de la hipótesis requiere una o más presuposiciones auxiliares y algunos otros elementos teóricos.

⁴El término superstición, cuyo estudio inicia Martin a partir del griego *deisidaimonia* y su transformación al latín *superstitio* fue en ocasiones empleado para referirse a la observación religiosa desmesurada, al miedo a los dioses injustificado desde ciertos presupuestos teológicos, a la utilización política de la religión o simplemente a la observación de lineamientos religiosos de culturas ajenas.

a otra”⁵. Por ejemplo, el historiador greco-romano Plutarco repudiaba los cultos a deidades sirias mientras que elogiaba a las griegas: al hacer esto, caracterizaba a la superstición como “la importación de prácticas extranjeras y bárbaras a la más ‘digna’ y ‘honorable’ cultura griega”⁶. Si tomamos en cuenta lo dicho por Martín, podemos observar dos formas de percibir a la superstición: por un lado, vista desde el interior de una cultura dada, la superstición puede verse como la permanencia de prácticas culturales consideradas como superadas; por otro, puede verse como la importación de prácticas culturales de una cultura considerada como ajena, como en el ejemplo citado arriba: Plutarco elogia las mismas prácticas cuando son culturalmente más cercanas (las prácticas griegas) y las repudia cuando son culturalmente más distantes (las prácticas sirias). Para decirlo de una manera más clara la discusión sobre la superstición desde sus orígenes ha tenido una fuerte vinculación con fenómenos que hoy en día llamamos interculturales. Esto cobra especial relevancia hoy en día debido al constante contacto entre culturas en nuestro contexto globalizado.

Desde los albores de la modernidad ha existido una pugna entre los políticos y académicos que consideran que la modernidad y el proceso de secularización que inicia con ella terminará por marginar a la religión y a la superstición y quienes, por el contrario, consideran que la religión no sólo puede coexistir con la modernidad sino que la secularización no es más que un fenómeno efímero y que la religión, tras un proceso de desecularización, volverá a imponerse sobre la esfera de lo político y la del conocimiento.

Grosso modo, también desde el inicio de la modernidad, las facciones políticas (y académicas) consideradas de izquierda se habían alineado con la tesis de la secularización y la marginación de la religión (Marx, Durkheim, Weber), mientras que las facciones políticas (y académicas) consideradas de derecha se habían alineado con la tesis de la (recientemente nombrada así) desecularización (Burke).

Sin embargo, puede observarse una tendencia de inversión de esta relación a partir de los finales de la década de los sesentas del siglo XX. Tal tendencia no es defini-

⁵Martín (2007), 10-13.

⁶Martín (2007), 94.

tiva, pues aún podemos observar en el panorama político contemporáneo una fuerte asociación entre las facciones de derecha y la aversión al secularismo (por ejemplo en la Rusia de Vladimir Putin, en donde el poder político está íntima y explícitamente relacionado a la iglesia cristiana ortodoxa rusa; la Turquía de Recep Erdoğan, en donde la evolución fue suprimida del programa nacional de educación pública por ir en contra de la doctrina islámica; la India de Narendra Modi, en donde la historia de India se reescribe actualmente para negar las contribuciones de sus ciudadanos no hindúes; los Estados Unidos de Donald Trump, quien prometió a su base evangélica, apenas fue elegido, demoler el muro que separa iglesia y Estado; y el Brasil de Jair Bolsonaro, cuyo eslógan de campaña terminaba con “Dios encima de todos” y cuya ministra de derechos humanos lamentó que la educación de ciencia estuviera en manos de científicos y no de religiosos). Sin embargo, una mirada a Francia puede ser ilustrativa de la inversión a la cual nos referimos. En las elecciones presidenciales de 2017 la candidata del partido de derecha Front Nationale Marine Le Pen destacaba entre sus propuestas la revigorización de la Ley francesa de separación de Iglesia y Estado de 1905, propuesta considerada entre muchos de sus adversarios de centro y de izquierda como “secularismo radical”.

Debo confesar una fuerte preocupación por esta inversión. El hecho de que la izquierda abandone la causa del secularismo por considerarla demasiado “radical” para las sociedades multiculturales permite que la derecha, de manera sincera o no⁷, se apropie los votos de quienes legítimamente se preocupan por la defensa del secularismo.

El presidente checo Miloš Zeman ha expresado en numerosas ocasiones esta misma preocupación. Tras dejar el Partido Comunista checo en protesta por la invasión soviética, Zeman fue considerado como un “populista de izquierda” por los medios hasta que sus críticas al mal manejo de las políticas migratorias europeas, que a su consideración atentaba contra las políticas seculares del continente, le ganó la etiqueta

⁷Aunque la fuerte aversión al secularismo de gran parte de la base de la derecha permite especular la segunda alternativa. Por ejemplo, en el caso francés mencionado arriba, debe considerarse no sólo la postura aparentemente secular de Marine Le Pen sino también la de su sobrina, Marion Maréchal-Le Pen, quien cuenta con una amplia aprobación al interior de su partido por esparar posturas en favor de políticas monárquicas y teocráticas.

de “populista de derecha”. Por ejemplo, en la conferencia impartida por Zeman en el marco del evento *Socialdemocracia en el siglo XXI - sin recortes y más cerca de la gente* en febrero del 2016 en Bratislava, Zeman expuso la inversión de la relación entre la izquierda y la derecha con respecto del secularismo de la siguiente manera:

Amigos, hemos permitido que la derecha, en ocasiones la extrema derecha, se robe el tema que solía pertenecer históricamente a la socialdemocracia. Y el tema es: la protección de los intereses nacionales y de los valores europeos [i.e., el secularismo, los derechos de las mujeres, la libertad de expresión, etc.]. [...] La socialdemocracia debería proteger los intereses nacionales, debería proteger las raíces históricas no sólo de su propia cultura, sino también de la europea, y darse cuenta de que esta cultura es incompatible con la cultura de odio a los no creyentes, con una cultura basada en el esfuerzo por subyugar a estos no creyentes y convertirlos en esclavos.

Vemos aquí las intrincadas relaciones entre la superstición, o la manera de caracterizarla y en consecuencia la manera de lidiar con ella, y la interculturalidad, pues la defensa del secularismo parece estar vinculada a la preservación de la cultura nacional con respecto de culturas debido a su carácter teocrático. Aquí la alternativa parece ser entre la admisión relativista de prácticas culturales teocráticas y el rechazo autoritario de poblaciones enteras por ser consideradas como esencialmente supersticiosas. En contextos políticos tales, no es una opción no tomar postura.

El problema que abordamos en esta investigación se encuentra estrechamente relacionado con aquél con el cual declara forcejear Sokal en su colección de ensayos sobre filosofía de la ciencia, poscolonialismo y religión: ¿Cómo lidiar con la religión y las personas religiosas de una manera tanto intelectualmente honesta como políticamente efectiva?

El ensayo de Sokal forma parte de una colección del mismo autor publicada con el nombre *Más allá del engaño*⁸, nombre que hace alusión al *Sokal Hoax* o el *engaño de*

⁸*Beyond the Hoax* fue traducido al castellano como *Más allá de las imposturas intelectuales*.

Sokal—esto es, a la publicación en 1996 en una prestigiosa revista de estudios sociales de un texto de parodia en el que se cruzaban satíricamente citas sobre física cuántica y citas de autores como el psicoanalista posestructuralista Jacques Lacan titulada *Transgrediendo las fronteras: hacia una hermenéutica transformativa de la gravedad cuántica*⁹—y a las repercusiones que tuvieron dicha publicación y su subsecuente aclaración por parte del autor¹⁰. En *Más allá del engaño* Sokal incluye, además de una versión comentada de la parodia, una serie de reflexiones sobre filosofía y sociología de la ciencia, pseudociencia, posmodernismo, poscolonialismo y religión. Estas reflexiones tienen, según Sokal, una preocupación común: la centralidad de la evidencia en todos los asuntos en el debate público. La ausencia de tal centralidad lleva a Sokal a defender lo que llama una “visión científica del mundo”. Esta preocupación común es analizada en tres temas que corresponden a los enemigos principales identificados por Sokal de la visión científica del mundo que intenta defender:

1. Los posmodernistas académicos y los constructivistas sociales extremos.

En esta investigación, sin embargo, no basamos en el original en inglés, y optamos por traducirlo como *Más allá del engaño*. Esto se debe a que el título *Más allá de las imposturas intelectuales* parece aludir al libro coescrito por Alan Sokal y Jean Bricmont publicado en Estados Unidos como *Fashionable Nonsense*, en Gran Bretaña como *Intellectual Impostures*, en Francia como *Impostures intellectuelles* y en España como *Imposturas intelectuales*. Sin embargo, *Beyond the Hoax* no alude a esta publicación sino al así llamado Sokal Hoax o Sokal affair (en español el *engaño de Sokal* o el *escándalo Sokal*, por lo cual *Más allá del engaño* es traducción más cercana al sentido original.

⁹Una de las inspiraciones de Sokal fue el libro de Paul Grossman y Norman Levitt sugerentemente llamado *Alta superstición: la izquierda académica y sus querellas con la ciencia* de 1994. Si bien dejamos de fuera de nuestra investigación los análisis de Sokal de dicha obra contenidos en *Más allá del engaño* el lector puede consultarlos en el capítulo 4 del libro.

¹⁰“Las farsas académicas no son nada nuevo”, señala Sokal citando como ejemplo el texto *Teología portátil, o breve diccionario de la religión cristiana* del Barón D’Holbach, escrito en 1768 y circulado “clandestinamente por décadas”, en donde se defendían “los dogmas cristianos prevalentes con entradas como”:

Doctrina: lo que todo buen cristiano debe creer o ser quemado, sea en este mundo o el siguiente. Los dogmas de la religión cristiana son decretos inmutables de Dios, quien no puede cambiar Su mente excepto cuando lo hace la Iglesia.

Más recientemente, en 2016, los filósofos franceses Anouk Baberousse y Philippe Huneman publicaron un artículo de farsa en la publicación académica *Badiou Studies*, “un journal multi-lingüe, revisado por pares, dedicado a la filosofía y pensamiento del y en torno al filósofo, dramaturgo, novelista y poeta Alain Badiou”. Sokal se pregunta, tras mencionar que el mismo Alain Badiou forma parte del consejo editorial del journal, “Si los discípulos más cercanos al Maestro, e incluso el mismo Maestro, son incapaces de distinguir entre su pensamiento y pastiche intencionalmente carente de sentido, ¿quién en la Tierra puede?”. Sokal (2017)

2. Los proveedores de pseudociencia en sus innumerables formas.
3. Los proveedores de religión (todas las religiones, sin la menor deferencia hacia las poderosas religiones principales).¹¹

El tercer tema, comenta Sokal, es el que “lida con los temas de mayor relevancia social y política”, por lo cual los ensayos relacionados “también son los más extensos”. Aquí encontramos el epígrafe de este capítulo, resultado de un ejercicio¹² que consiste en sustituir en el discurso público las palabras “religión” y “fe” por “superstición”, con lo cual comenta Sokal “mejoraría notablemente la claridad de nuestro discurso nacional”¹³.

Nos detenemos aquí para señalar tres cosas:

1. En este ejercicio Sokal revela una ambigüedad presente en el término “superstición” desde sus orígenes, a saber, la de sus múltiples relaciones con el término “religión”, entre ellas, la utilizada en el ejercicio, y de manera general, en los ensayos de Sokal, bajo la cual ambos términos se reducen a uno solo¹⁴.
2. La frase original que modificada resulta en el epígrafe de nuestra investigación es asimismo una expresión de la mancuerna más evidente entre religión y políticas de derecha. Sin embargo, los análisis de Sokal se centran en la relación menos explorada entre religión y política (o al menos posturas filosóficas con posturas políticas subyacentes) de izquierda.
3. La preocupación central de sus últimos ensayos, es decir, aquellos que conciernen a la religión, es la misma que la de nuestra investigación. Sokal delinea su posición a grandes rasgos como la de un ateo de izquierda, y reflexiona sobre una tensión presente en sus ensayos, en donde simultáneamente describe a la religión como una “ilusión masiva” y llama al diálogo respetuoso con personas religiosas: “Estoy forcejeando”, admite Sokal, “con el problema de cómo lidiar

¹¹Sokal (2010), xvii–xviii.

¹²Propuesto por David Morris y retomado por Sokal.

¹³Sokal (2010), 375-76

¹⁴Cfr. Martin, *Inventing Superstition: From the Hippocratics to the Christians*; Cameron, *Enchanted Europe. Superstition, Reason, & Religion, 1250-1750*.

con la religión y las personas religiosas de una manera tanto intelectualmente honesta como políticamente efectiva”¹⁵.

Sin embargo, la manera en la que Sokal propone atender estos problemas lo lleva a un callejón sin salida. La igualación que hace entre pseudociencia, superstición y religión le permite plantear críticas contundentes tanto al avance político de la teocracia como a los marcos epistémicos que permiten dicho avance. Sin embargo, al mismo tiempo queda en malas condiciones para entablar el “diálogo respetuoso con personas religiosas” que considera indispensable para la práctica política efectiva, pues "por más que [le] duela a [su] conciencia secular admitirlo", le parece muy probable que, por ejemplo, en el contexto estadounidense en el cual se encuentra Sokal, “el único tipo de movimiento progresista que tenga oportunidad de lograr algo en un país tan religioso” como el suyo sea uno de carácter religioso.

Lo anterior no tiene por qué ser cierto. Lo que es importante resaltar aquí es que Sokal reconoce por lo anterior la necesidad de incorporar alguna suerte de hermenéutica secular de los textos religiosos con más presencia en la cultura política, aunque la postura que le permite criticar a la teocracia parece sentenciar dichos textos como irredimiblemente supersticiosos, por lo cual una hermenéutica, por más secular que sea, de textos religiosos, resulta problemática, incluso contradictoria.

Defenderemos en esta tesis que los problemas señalados aquí pueden resolverse en un marco teórico más rico y pluralista que el de Sokal, el del biofísico, médico y filósofo argelino Henri Atlan, que sin embargo no recae en posturas relativistas que disuelvan las duras y pertinentes críticas a la teocracia que hace Sokal.

El problema central de nuestra tesis puede plantearse de la siguiente manera:

¿Cuáles elementos de la propuesta de Henri Atlan ofrecen un marco para trabajar el fenómeno de la superstición (que ha señalado Sokal) que permita enfrentar los problemas antes mencionados y que sea, al mismo tiempo, compatible con la racionalidad (entendida de manera amplia, es decir, que no se limite a la racionalidad científica), con el diálogo intercultural y religioso?

¹⁵Sokal (2010), 426.

Mi hipótesis es que los elementos más importantes de la propuesta de Atlan que ofrecen dicho marco son:

1. El racionalismo absoluto que recupera Atlan de Spinoza que permite, sin dejar de considerar a la ciencia como un modo privilegiado de conocimiento, considerar otras formas de racionalidad, como la simbólica o mítica, como válidas e incluso necesarias para complementar a la científica. Atlan propone considerar muchas formas diferentes de “tener razón” sin dejar de filtrar a la “sinrazón”¹⁶.
2. Esta caracterización amplia de la razón, al permitir la incorporación de muchos tipos distintos de racionalidad, permite la construcción de las “naciones comunes de la razón” desde cualquier marco cultural y por tanto posibilita el diálogo intercultural.
3. Asimismo, el considerar criterios racionales para discernir entre razón y sinrazón en el ámbito mítico, místico o religioso, que posibilita también el diálogo interreligioso.
4. El carácter spinozista del marco que ofrece Atlan implica que el diálogo debe darse al interior de un racionalismo que rechaza duramente a la teocracia y privilegia siempre los caminos que lleven a la sabiduría y a la democratización y secularización de la sociedad.

La estructura de mi argumento es la siguiente:

1. Tanto en el ámbito académico como en el ámbito político contemporáneos se cometen 2 tipos de errores: o bien se cae en un relativismo en el que “todo vale” à la Feyerabend, o bien se cae en un dogmatismo totalizante que impide el diálogo con posturas distintas.
2. Una respuesta adecuada debe ofrecer (I) una caracterización amplia de la racionalidad que (II) sea compatible con el diálogo intercultural, (III) incluyendo

¹⁶“Con razón y sin ella, ¿en nombre de qué? En nombre de la razón, naturalmente, pero de una razón acrobática y sin red que ya no puede invocar un metadiscurso, una metateoría (meta-física, meta-biológica, meta-psicológica o cualquier otra)”.Atlan (1991b)

al diálogo interreligioso, y simultáneamente (IV) sea capaz de criticar y hacer frente a posturas teocráticas, manteniendo un marco político y epistémico secular.¹⁷

3. La propuesta de Sokal ataca el primer tipo de error satisfactoriamente.

3.1 La propuesta de Sokal también cumple con (IV)

3.2 La propuesta de Sokal es insuficiente para evitar satisfactoriamente el segundo tipo de error, pues restringe lo racional a lo científico y se cierra al diálogo con posturas no científicas.

3.3 La propuesta de Sokal no cumple, por lo anterior, con (I), (II) ni (III).

4. Atlan ofrece un marco de discurso spinozista que sí da elementos para (I), (II), (III).

4.1 El marco de Atlan también permite justificar algunas (aunque no todas) de las críticas de Sokal, las suficientes para cumplir con (IV).

5. / ∴. Atlan ofrece un marco de discurso que nos permite enfrentar de manera eficiente los problemas relacionados con la superstición (por lo menos en principio).

Dedicaremos los primeros dos capítulos a reconstruir brevemente algunos de los argumentos principales de Sokal en su libro (pues sus reflexiones sobre la religión y la superstición se apoyan en sus reflexiones sobre el posmodernismo y la pseudociencia) a fin de aclarar nuestro punto de partida. *Más allá del engaño* está dividido en tres partes. Las primeras dos conciernen principalmente al primero de los tres temas ennumerados arriba (es decir, a los posmodernistas académicos y los constructivistas sociales extremos), mientras que la última parte contiene el análisis de los restantes dos temas (es decir, los proveedores de pseudociencia y de religión). Por motivos de

¹⁷La razón para pedir (I), (II) y (III) es que si no está pensada para el diálogo, es problemático (incluso contradictoria), y para pedir (IV), que si no permite hacer frente a la teocracia, sería ineficiente.

claridad nos limitaremos a recoger algunas observaciones de Sokal a partir de sus análisis de una pareja de autores por cada tema: para el tema de los posmodernistas académicos y los constructivistas sociales extremos elegimos a W.V.O. Quine, a Thomas Kuhn y a Paul Feyerabend¹⁸; para el de los proveedores de pseudociencia a Ashis Nandy y Meera Nanda; para el de los proveedores de religión a Sam Harris y Jacques Berlinerblau. Dedicaremos el primer capítulo a la discusión sobre los posmodernistas, constructivistas y los proveedores de pseudociencia, y el segundo capítulo a la discusión sobre los proveedores de religión. Al final del segundo capítulo se podrá apreciar el dilema al cual es llevado Sokal, y la manera en que su propuesta resulta según él mismo insuficiente para resolver los problemas que le preocupan.

Así como Sokal, no pretendemos tener soluciones finales a este problema, sino formas de aproximarse al mismo. En particular, propondremos que algunas consideraciones provenientes de la obra del médico, biofísico y filósofo judío-franco-argelino Henri Atlan son una forma especialmente rica de aproximarse al problema. En el capítulo 3¹⁹ haremos una breve reseña biográfica y teórica de Atlan, quien con los años fue basando sus reflexiones cada vez más en el pensamiento del filósofo holandés Baruch Spinoza, como preámbulo a la presentación, en el capítulo 4, de algunos conceptos spinozistas según los desarrolla Atlan con el fin de aproximarnos al problema enunciado arriba. El objetivo de este capítulo es mostrar que Atlan ofrece un marco adecuado para la discusión, aunque es casi seguro que no es el único posible.

¹⁸En su capítulo *Defensa de un realismo científico modesto* Sokal comenta que si uno

pregunta por las justificaciones a estas sorprendentes visiones [relativismos posmodernos y constructivistas sociales extremos] uno es invariablemente llevado a los ‘sospechosos habituales’: los escritos de Kuhn, Feyerabend y Rorty; la subdeterminación de las teorías por los datos; la carga teórica de la observación; algunos escritos (tardíos) de Wittgenstein; el “programa fuerte” en sociología de la ciencia. (Sokal, 2010. 231)

Si bien nos centramos aquí exclusivamente en Quine, Kuhn y Feyerabend por motivos de espacio es importante mencionar a los demás “sospechosos habituales” debido a que varios se encuentran presentes en la obra de Henri Atlan aunque con una interpretación en ocasiones drásticamente distinta de la de Sokal.

¹⁹El lector que no esté interesado en la contextualización del pensamiento de Atlan puede saltarse este capítulo y saltar al 4 para la exposición de sus conceptos principales.

Capítulo 1

Posmodernismo y pseudociencia.

1.1. Introducción

Los primeros dos capítulos, esto es, el presente y el que le sigue, están dedicados a establecer de manera breve pero precisa el punto de partida de nuestra investigación: el planteamiento de un problema que buscamos atender, a saber, que tanto en el ámbito académico como en el ámbito político contemporáneos se cometen dos tipos de errores: o bien se cae en un relativismo en el que “todo vale”, o bien se cae en un dogmatismo totalizante que impide el diálogo con posturas distintas.

En el primer capítulo, centrado en la reconstrucción de los argumentos de Sokal sobre la pseudociencia, tras definir algunos conceptos importantes para la discusión, se exponen con argumentos abstractos y con ejemplos concretos motivos por los cuales ocurre el problema que buscamos atender, en particular el primer tipo de los errores mencionados arriba: por ejemplo, el físico Alan Sokal, al defender lo que llama una “visión científica del mundo” se enfrenta con obstáculos provenientes de pensadores considerados posmodernos que defienden sus posturas relativistas y anticientíficas en supuestos resultados obtenidos por filósofos de la ciencia, por ejemplos, las tesis sobre la subdeterminación o la incommensurabilidad en el marco de las investigaciones científicas. Nos enfocaremos aquí en las reflexiones de Sokal sobre W.V.O. Quine, Thomas Kuhn y Paul Feyerabend.

Veremos, además, cómo estos obstáculos no se limitan a los pensadores posmo-

ernos sino que tienen una relación importante, examinada por Sokal, también con los proveedores de pseudociencia. Aquí presentaremos sus reflexiones sobre los casos concretos del hinduismo nacionalista en India y su mancuerna ocasional con los teóricos poscoloniales, el debate sobre el creacionismo en grupos de nativos americanos, y otras coincidencias históricas. El marco teórico propuesto por Sokal es una contribución importante que permite delinear muy bien el primer tipo de error cometido en los ámbitos académico y político contemporáneos: el relativismo en el que “todo vale”.

Los ejemplos que recuperamos de los ensayos de Sokal comparten una peculiaridad: son ejemplos fáciles de identificar de pseudociencia, que en una inspección más detenida, contienen también un aspecto religioso. Esto es lo que lleva a Sokal a, en un segundo momento, extrapolar sus lúcidos análisis sobre la pseudociencia al fenómeno religioso, y tras esto, a entender a la religión como una suerte de “culto pseudocientífico”, difícilmente discernible de la superstición. Las limitaciones del marco teórico propuesto por Sokal aparecen en cuanto se intenta aplicar para estudiar no sólo a la pseudociencia sino a la religión entendida como pseudociencia, pues Sokal se acorrala en la difícil y quizá contradictoria posición de simultáneamente denunciar a las creencias religiosas como pseudocientíficas y llamar al diálogo respetuoso con personas religiosas. Con esto se podrá ver claramente el segundo tipo de error, el de las posturas totalizantes, en el cual cae, pese a sus intenciones explícitas, el marco teórico de Sokal, y podremos señalar algunos criterios que permitan elegir un marco que atienda de manera más satisfactoria ambos tipos de error.

Dedicaremos el siguiente capítulo a la revisión de esta aplicación y sus limitaciones, y los últimos dos a una propuesta alternativa para solventar las limitaciones y ampliar el marco teórico. Sin embargo, es indispensable partir por la aclaración de los argumentos de Sokal sobre la defensa de la visión científica del mundo y de los obstáculos que encuentra en la extraña mancuerna entre posmodernismo y pseudociencia, pues es a partir de ellos que construye sus posteriores análisis sobre la religión como pseudociencia.

1.2. Algunos conceptos importantes

1.2.1. Teocrático

El término teocrático tiene raíces griegas. $\theta\epsilon\omicron\kappa\rho\alpha\tau\acute{\iota}\alpha$, que a su vez deriva de $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ (*theos* o dios) y $\kappa\rho\alpha\tau\acute{\epsilon}\omega$ (*krateo* o gobernar), es comúnmente utilizado para referirse a un gobierno caracterizado por estar bajo el mando o la fuerte influencia de figuras religiosas. Si bien han existido y existen aún gobiernos explícita y formalmente teocráticos, entenderemos aquí a lo teocrático como una característica que puede estar más o menos presente en el gobierno de una sociedad, y de manera general en la sociedad misma (en sus prácticas políticas, culturales, epistémicas).

1.2.2. Secular

Nuestra investigación considera por motivos metodológicos a ciertos fenómenos o procesos en su forma más general para poder evidenciar relaciones que podrían pasar desapercibidas de otro modo. El término secular es uno de los mejores ejemplos de esto. Es común (y en muchos casos adecuado) distinguir entre el *secularismo* como postura política y la *secularización* como proceso sociológico, así como resaltar los matices entre el término *secular* de la tradición anglosajona¹ y el término *laico* de la tradición francesa, luego latina. Asimismo, otros conceptos cercanos, como el de *anticlerical* suelen ser distinguidos del de secular. No nos interesa aquí detenernos en cada uno de estos conceptos ni en sus matices, sino meramente notar que el uso que aquí se hará de *secular* será algo así como el contrario de *teocrático*: conforme el carácter teocrático de una sociedad disminuye, decimos que esta sociedad se seculariza. Asimismo, una postura *secular* se opone al carácter teocrático de la sociedad².

¹Y germánica, en donde *secular* es habitualmente traducido como *weltlich* y secularismo como *Säkularismus*.

²Para una discusión sobre estos conceptos y matices, consultar Martínez (2013).

1.2.3. Ateo

El término *ateo*, proveniente también del griego, etimológicamente *sin dios*, expresa meramente que una persona no cree en dios. Si bien uno puede ser ateo con respecto a dioses específicos, habitualmente se usa el término para designar la ausencia de creencia en cualquier dios.

1.2.4. Diálogo

Etimológicamente, diálogo hunde también raíces en el griego como la unión de $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ (*logos*), habitualmente traducido como *razón* o *saber*, y el prefijo procesual y relacional $\delta\iota\acute{\alpha}$ (*dia*), que indica un vínculo entre dos o más elementos, por lo cual puede definirse como el “acceso al saber mediante un proceso que se lleva a cabo entre partes, entre dos o más interlocutores”³. Es importante señalar que puede ocurrir tanto entre individuos como entre grupos o instituciones. El diálogo *intercultural* habitualmente refiere a un diálogo establecido entre miembros de culturas distintas, y el diálogo *interreligioso* a un diálogo establecido entre miembros de religiones distintas.

1.3. Los posmodernistas académicos y los constructivistas sociales extremos.

Sokal presenta, tras reflexionar acerca de la parodia a la cual alude el nombre de su libro *Más allá del engaño*⁴, algunos puntos de filosofía y sociología de la ciencia que desarrollará en el capítulo *Verdad, razón, objetividad y la izquierda*. Sin embargo antes de abordar dichos puntos conviene detenerse, como Sokal, en una breve explicación de los motivos que lo llevaron a escribir su parodia. Su objetivo principal es “defender lo que podría llamarse una *visión científica del mundo*”, la cual define en términos amplios como “un respeto por la evidencia y la lógica, y por la incesante confrontación

³Rivero (2008), 52-53

⁴*Más allá del engaño* hace referencia al *Sokal Hoax*, esto es, a la publicación de un artículo escrito por Sokal sobre “hermenéutica cuántica” deliberadamente absurdo en una revista de estudios sociales, y a las repercusiones que tuvo dicha publicación.

de teorías con el mundo real; en resumen, por el argumento razonado por encima del *wishful thinking*⁵, la superstición y la demagogia”⁶.

Conviene aclarar aquí que si bien Sokal se refiere constantemente a la superstición no dedica un capítulo exclusivo al término o al fenómeno, pero que sus comentarios al respecto se encuentran presentes a lo largo de sus ensayos centrados en temas como la ciencia, la verdad, la objetividad, la pseudociencia, el poscolonialismo, la izquierda y la religión. A lo largo de este capítulo y el siguiente quedará más claro a qué se refiere Sokal cuando habla de superstición, así como las relaciones de ésta con la religión, la pseudociencia y el relativismo posmoderno. Sin embargo podemos anticipar una definición que extrae del diccionario: la superstición es, según esta definición, “una creencia o práctica resultado de la ignorancia, del miedo a lo desconocido, de la confianza en la magia o en el azar o de una concepción falsa de la causación”⁷.

Los motivos que lo inspiran a defender estas “ideas anticuadas son básicamente políticos”, pues Sokal declara identificarse “políticamente [...] con la izquierda, entendida en términos generales como la corriente política que denuncia las injusticias y desigualdades de la sociedad capitalista y que busca arreglos sociales y económicos más igualitarios y democráticos”⁸, y considera que existen tendencias en la izquierda estadounidense (aunque intentaremos mostrar, como muestra el mismo Sokal a lo largo de sus ensayos, que dichas tendencias pueden observarse en la izquierda global) que minan el prospecto de tales denuncias⁹.

Sokal afirma en el epílogo de *Más allá del engaño* que su preocupación por la

⁵El *wishful thinking*, o el tomar los deseos por realidad, es otro elemento, junto a los “sospechosos habituales” mencionados en la nota anterior, que por motivos de espacio no abordamos aquí y sin embargo se encuentran presentes tanto en la obra de Sokal como en la de Atlan. Nos contentamos con presentar una cita de Francis Bacon utilizada por Sokal como epígrafe en su ensayo sobre pseudociencia y posmodernismo que expresa lo básico del *wishful thinking*:

El entendimiento humano no está compuesto de luz seca, sino que está sujeto a la influencia de la voluntad y de las emociones, un hecho que crea conocimiento imaginario; el hombre prefiere creer lo que quiere que sea verdad. (Bacon en Sokal, 2010, 263)

⁶Sokal (2010), 106.

⁷Diccionario de inglés *Merriam-Webster*

⁸Sokal (2010), 107.

⁹Cfr. Sokal (2010), 107.

relación entre creencias y evidencia no se reduce a que él, como su amigo Norman Levitt, autor de *Alta superstición*, sea un “viejo gruñón que aspira a la alegría hosca de que se sepa que no tolera a los tontos”¹⁰, sino que su preocupación de que “las creencias (y el debate público) estén fundadas en la mejor evidencia disponible es, encima de cualquier otra cosa, *ética*”¹¹. En concreto se refiere a la relación entre epistemología y ética enunciada por William Clifford en su ensayo *La ética de las creencias* de 1879, quien concluía que “está mal, siempre, en todos lados, y para cualquiera, creer algo basado en evidencia insuficiente”^{12,13}.

Sokal admite que la ciencia y de manera general la visión científica del mundo que él busca defender se encuentran amenazadas principalmente por “políticos que cortan presupuestos” en sintonía con “ejecutivos corporativos más preocupados con la ganancia que con la verdad”¹⁴. Sin embargo, coincide con varios científicos y filósofos de izquierda¹⁵ en que las filosofías subjetivistas y relativistas que denuncian constituyen una de las “manifestaciones más perniciosas de anti-intelectualismo de nuestros tiempos”¹⁶.

De manera general, Sokal define al término “relativismo” como “cualquier filosofía que sostenga que la verdad o falsedad de un enunciado es relativa a un individuo o grupo social”¹⁷. Si bien Sokal analiza distintos tipos de relativismo (cognitivo, moral, estético, etc.) declara que lo que lo ocupa en sus ensayos es “un popurrí de ideas, frecuentemente formulados de manera imprecisa, que puede ser clasificado genéricamente como ‘relativista’ y que es hoy en día influyente tanto en algunos sectores de moda en la academia como en partes de la población general”¹⁸.

¹⁰Levitt en Sokal (2010), 447.

¹¹Sokal (2010), 447.

¹²Clifford en Sokal (2010), 450-51.

¹³Sin poder desarrollar aquí la postura de Clifford nos contentamos con remitir al texto de Sokal y mencionar que William James, filósofo y psicólogo contemporáneo de Clifford, considerado su rival y en particular quien disputa sus ideas sobre la ética de las creencias, es retomado por Atlan, aunque distinguiendo cuidadosamente la postura de James del relativismo del cual es frecuentemente acusado.

¹⁴Sokal (2010), 106.

¹⁵Por ejemplo, entre muchos otros, Noam Chomsky y Larry Laudan.

¹⁶Sokal (2010), 107.

¹⁷Sokal (2010), 174.

¹⁸Sokal (2010), 172.

Si bien las fuentes de este “zeitgeist relativista son innumerables—abarcando desde el romanticismo a Heidegger y de la decolonización al orgullo gay” la intención de Sokal no es “atender a detalle esta cuestión de historia intelectual”¹⁹, sino “concentrarse en las ideas relativistas en sí y en los argumentos más comúnmente utilizados para sostenerlas”²⁰. Entre éstas, Sokal señala el “rol prominente que juegan lecturas (o quizá malas lecturas)”²¹ de ciertos trabajos de filosofía de la ciencia, notablemente la tesis Duhem-Quine, *La estructura de las revoluciones científicas* de Thomas Kuhn y *Contra el método* de Paul Feyerabend, así como “extrapolaciones de las ideas de estos filósofos por parte de sus sucesores”.²² Sokal aclara que su pretensión no es en absoluto examinar la obra entera de dichos autores (lo cual aplica también a los demás autores analizados por Sokal, cuyos análisis resumimos aquí) sino más bien limitarse “al análisis de textos selectos que ilustran ideas bastante difundidas”²³. El objetivo de Sokal es mostrar que estos textos son “frecuentemente ambiguos y pueden leerse en

¹⁹El lector interesado puede encontrar un esbozo de esta historia intelectual, con particular énfasis en los aspectos negativos, en *La seducción de la sinrazón: el romance intelectual con el fascismo desde Nietzsche hasta el posmodernismo* (2006) de Richard Wolin. Sin embargo, es importante aclarar que las críticas de Sokal no lo llevan a negar las aportaciones y los matices de los componentes enumerados arriba del zeitgeist relativista sino a cuestionar, como veremos, la lectura abusiva de los alcances de dichos componentes. Es sugerente revisar el reciente ensayo de Sokal, *Lo que el engaño del ‘pene conceptual’ prueba y lo que no*, en donde cuestiona las pretensiones y los alcances de los autores de este hoax, quienes afirman tras lograr que una publicación de estudios de género publicara su farsa, por ejemplo, que “los estudios de género están principalmente compuestos por ideólogos radicales quienes consideran a la indoctrinación como su labor principal”, por lo cual consideran necesario eliminar sus fondos (económicos). Sokal retoma sus conclusiones sobre su propio hoax para dimensionar los alcances del ‘conceptual penis’ hoax:

A partir del mero hecho de la publicación de mi parodia creo que no mucho puede deducirse. No prueba que todo el campo de los estudios culturales, o los estudios culturales de la ciencia—mucho menos la sociología de la ciencia—carezcan de sentido. Tampoco prueba que los estándares intelectuales en estos campos sean generalmente laxos. (Esto puede ser el caso, pero tendría que establecerse sobre otras bases.) Sólo prueba que los editores de una publicación académica más bien marginal abandonaron sus deberes intelectuales, al publicar un artículo sobre física cuántica que admitieron no entender, sin molestarse en conseguir una opinión de alguien con conocimientos de física cuántica, únicamente porque vino de un “aliado convenientemente provisto de credenciales” (como el co-editor de *Social Text* Bruce Robbins admitió posteriormente), elogiaba las preconcepciones ideológicas de los editores, y atacaba a sus “enemigos”. (Sokal, 2017)

²⁰Sokal (2010), 172.

²¹Sokal (2010), 172.

²²Sokal (2010), 172-3

²³Sokal (2010), 173.

al menos dos maneras distintas”²⁴:

1. Una lectura moderada, con ideas que o bien vale la pena discutir o bien son verdaderas pero triviales y
2. Una lectura radical²⁵, que lleva a pretensiones sorprendentes pero falsas.

Además, Sokal critica la confusión que con frecuencia, de manera deliberada o no, presentan estos autores entre hechos del mundo y el conocimiento sobre los hechos del mundo, distinción imposible de realizar con precisión en muchos casos pero aún así importante.

Por desgracia, "la interpretación radical es frecuentemente tomada no sólo como la interpretación ‘correcta’ del texto original sino también como un hecho bien establecido (‘X ha mostrado que...’)"²⁶.

En los siguientes tres subapartados reconstruiremos el análisis que hace Sokal de las lecturas moderadas y “radicales” de estos tres filósofos de la ciencia, para en el siguiente subapartado hacer una evaluación de estos análisis.

1.3.1. La tesis Duhem-Quine

El primer ejemplo que retomamos de los ensayos de Sokal sobre la diferencia entre la lectura moderada y la lectura radical de textos de filosofía de la ciencia está relacionada con lo que habitualmente se denomina la tesis o el problema Duhem-Quine de la subdeterminación empírica de las teorías científicas. Esta tesis tiene varias formas distintas de ser planteada y varios dominios de discurso en los cuales puede ser interpretada²⁷. De manera general, Sokal la resume como la noción de que “el conjunto

²⁴Sokal (2010), 173.

²⁵El término “radical”, cuyo origen etimológico es el término latín *radix* (raíz) quizá no sea el mejor posible para el uso que le da Sokal. La lectura “radical” de los textos de filosofía de la ciencia analizados por Sokal es menos una lectura que atienda las raíces de los problemas tratados y más una lectura exagerada de las tesis planteadas. Sin embargo, debido a que Sokal utiliza en numerosas ocasiones el término “radical” lo mantendremos en la reconstrucción de los argumentos.

²⁶Sokal (2010), 173.

²⁷Por ejemplo, la subdeterminación de las teorías por los hechos, la subdeterminación de la traducción, la subdeterminación de las acciones por los valores. Volveremos a esto al final del último capítulo.

de todos nuestros datos experimentales es finito; pero nuestras teorías contienen, al menos en potencia, un número infinito de predicciones empíricas”²⁸.

¿Cuáles son según Sokal la lectura radical y la lectura moderada de esta tesis?

La lectura radical es fácil de describir. Consiste en aplicar la tesis Duhem-Quine “sistemáticamente a todas nuestras creencias”, lo cual nos haría concluir, por ejemplo, que “sean cuales sean los hechos, siempre habrá tantos sospechosos al final de cualquier investigación criminal como había al principio”²⁹, lo cual resulta, sentencia Sokal, evidentemente absurdo. Sin embargo, “esto es de hecho lo que puede ser ‘mostrado’ utilizando la tesis de la subdeterminación: uno siempre puede inventar una historia (posiblemente una muy bizarra) en la cual X es culpable y Y es inocente y en la cual ‘se da cuenta de los hechos’ de manera ad hoc”³⁰.

Por otro lado, una lectura moderada arroja varias situaciones concretas diferentes que pueden ocurrir al confrontar la teoría con la evidencia:

1. Uno puede poseer evidencia en favor de una teoría dada tan fuerte que dudar de la teoría sería irrazonable al grado de ser solipsista.
2. Uno puede tener un número de teorías en competencia sin que ninguna se demuestre totalmente convincente.
3. Uno puede no tener ni una teoría plausible que dé cuenta de todos los datos disponibles.

1.3.2. Kuhn y la inconmensurabilidad

Sokal comienza su análisis de la obra de Kuhn delimitando sus observaciones al aspecto epistémico, dejando de lado el aspecto histórico. Presenta un resumen del bien conocido esquema de Kuhn: la ciencia habitualmente se divide en periodos “normales”, que concentran la mayoría de la actividad científica, la cual toma lugar dentro de “paradigmas” (los cuales definen los problemas a estudiar, los criterios

²⁸Sokal (2010), 189.

²⁹Sokal (2010), 189

³⁰Sokal (2010), 190

para evaluar soluciones, los procedimientos experimentales considerados aceptables, etc.) y “revolucionarios”, en donde la ciencia normal entra en crisis y los paradigmas cambian³¹.

Sokal señala que el esquema de Kuhn es hasta este punto poco controversial, pues encaja muy bien con la percepción que tienen los científicos de su propio trabajo y es difícil ver en qué manera puede ser utilizado para fines anti-científicos³². Sin embargo, Sokal señala la presencia de dos Kuhns³³ que conviven en *La estructura de las revoluciones científicas*: un primer Kuhn, moderado, “admite que los debates científicos del pasado fueron resueltos correctamente, pero enfatiza que la evidencia disponible en el momento era más débil de lo que generalmente se piensa y que consideraciones no científicas jugaron un papel”³⁴.

Sin embargo, un Kuhn radical se evidencia mediante la ambigüedad con la que algunas afirmaciones son fraseadas y, en particular, con la tesis de la *incommensurabilidad*. Gracias a la ambigüedad de Kuhn, la tesis de la incommensurabilidad de los paradigmas parece implicar:

1. la imposibilidad de la comparación racional entre paradigmas distintos y
2. que los cambios de paradigmas se deben principalmente a factores no empíricos, que una vez aceptados condicionan nuestra percepción del mundo al grado en que sólo pueden ser confirmados por nuestras experiencias subsecuentes.

Como ejemplo de esta ambigüedad con connotaciones (presuntamente) radicales Sokal remite, entre otros ejemplos, al capítulo X de *La estructura...*, en donde Kuhn discurre sobre las implicaciones del descubrimiento del oxígeno por parte de Lavoisier:

Cuando menos, como resultado del descubrimiento del oxígeno, Lavoisier vio a la naturaleza de manera diferente. Y en ausencia de algún recurso a la hipotética naturaleza fija que “vio diferente”, el principio de economía

³¹Cfr. Sokal (2010), 191.

³²Sokal (2010), 192.

³³En esto retoma una observación del filósofo de la ciencia Tim Maudlin.

³⁴Sokal (2010), 194.

nos exigirá decir que, después de descubrir el oxígeno, Lavoisier trabajó en un mundo diferente.³⁵

El ejemplo anterior nos basta para ilustrar el punto que intenta hacer Sokal, a saber, la exageración en que incurre Kuhn con la ambigüedad de sus comentarios sobre ciertos descubrimientos científicos (en este caso el de Lavoisier), así como la confusión que hace entre los hechos del mundo y el conocimiento que de ellos tenemos. Sokal retoma los comentarios de Godfrey-Smith al respecto, quien cuestiona incrédulo que abandonar la idea de que Lavoisier vivía en el mismo mundo que el resto de nosotros y adquiriría nuevas ideas sobre el mundo, por ser “menos económica” que la idea de que con cada cambio conceptual los científicos pasen a vivir en mundos diferentes³⁶.

Sin embargo, como mencionamos arriba, la tesis de la inconmensurabilidad de los paradigmas implica, para el Kuhn más radical, no sólo que el mundo en que vivimos es lo que es debido a los paradigmas que tenemos al respecto, sino también que los cambios de paradigmas se dan principalmente por motivos no racionales, y que una vez aceptados, condicionan nuestra percepción del mundo al grado que sólo pueden ser confirmados por nuestras experiencias subsecuentes. Para refutar esta idea Sokal cita al filósofo de la ciencia Tim Maudlin, quien ofrece una serie de ejemplos (Aristóteles, por mencionar uno de los ejemplos, pese a considerar que los cuerpos celestes están hechos de un elemento especial, el éter, distinto de los cuatro elementos que conforman a los cuerpos terrestres, no podría, al mostrársele una roca lunar, más que admitir que ésta no es de un material fundamentalmente distinto del de las rocas terrestres) y concluye que “el sentido en el cual los paradigmas de uno pueden influir en las experiencias que uno tiene del mundo no pueden ser tan fuertes como para garantizar que la experiencia siempre se adecuará con las teorías de uno, pues de lo contrario la necesidad de revisar teorías nunca surgiría”³⁷.

Por último, Sokal presenta a la versión radical de la historia de la ciencia de Kuhn una sencilla objeción (que en un ensayo posterior aplica al “programa fuerte” en sociología de la ciencia, es decir, a la corriente de sociología de la ciencia fundada

³⁵Kuhn en Sokal (2010), 193.

³⁶Cfr. Godfrey-Smith en Sokal (2010), 193.

³⁷Maudlin en Sokal (2010), 195.

en la década de los setentas que pretendía dar cuenta no sólo del contexto de la producción científica sino de su contenido), a saber, la objeción de la auto-refutación. En términos llanos, los argumentos del Kuhn radical se auto-destruyen cuando se aplican a la disciplina desde la cual son enunciados, pues “¿Por qué hablar de un modo realista sobre las categorías históricas, como los paradigmas Kuhnianos, si es una ilusión hablar de un modo realista sobre conceptos científicos (que están de hecho mucho más precisamente definidos) tales como los electrones o el ADN?”³⁸

Como vemos, mientras que las reflexiones del Kuhn moderado son poco controversiales, su obra entreteje reflexiones del Kuhn radical que “quizá involuntariamente se convirtió en uno de los padres fundadores del relativismo contemporáneo”³⁹.

Algo similar ocurre con Feyerabend.

1.3.3. Feyerabend: “Todo vale”

Revisemos ahora el análisis que hace Sokal de “otro filósofo famoso frecuentemente citado en discusiones sobre relativismo”, Paul Feyerabend. Sokal comienza reconociendo que Feyerabend es un “personaje complicado”, quien pese al título de uno de sus libros, *Adiós a la razón*, no sólo “nunca se volvió entera y abiertamente irracionalista”, sino que en sus últimos escritos aparentemente comenzó a distanciarse de “las actitudes relativistas y anticientíficas de algunos de sus seguidores”, y cuya principal dificultad consiste, además, en que no siempre se puede saber cuándo debe el lector “tomárselo seriamente”. Por un lado, el propio Feyerabend a veces “enfaticó que sus palabras no debían ser tomadas literalmente”, y parecía agradecerle la caracterización que algunos hacían de él como un “bufón de la filosofía de la ciencia”. Por otro lado, “sus escritos están llenos de referencias a trabajos especializados en historia y filosofía de la ciencia, así como en física”⁴⁰.

Tras estas consideraciones, Sokal señala que, de manera abstracta, concuerda plenamente con lo que Feyerabend dice sobre el método científico, a saber, que “la idea

³⁸Sokal (2010), 196.

³⁹Sokal (2010), 194.

⁴⁰Sokal (2010), 198.

de que la ciencia puede, y debería, acontecer de acuerdo con reglas fijas y universales, es a la vez poco realista y perniciosa"⁴¹.

Sin embargo, Sokal lamenta que Feyerabend no se haya limitado a mostrar mediante ejemplos históricos “las limitaciones de cualquier codificación general y universal del método científico”, sino que va “mucho más allá”⁴² al permitirse afirmar, tras la observación correcta de que “todas las metodologías tienen sus limitaciones”, la conclusión, completamente falsa, de que “la única regla que sobrevive es que ‘todo vale’”⁴³. Como señala Sokal, análogamente podemos responder que “hay muchas formas de nadar, y todas tienen sus limitaciones, pero no es verdad que todos los movimientos corporales son igualmente buenos (si uno prefiere no hundirse)”⁴⁴.

Feyerabend intenta defenderse de una lectura literal de “todo vale” alegando que si bien sostiene que “tanto las reglas absolutas como las reglas dependientes de contexto tienen sus límites”, no sostiene que “todas las reglas y estándares carecen de valor y deben ser abandonadas”⁴⁵. Sin embargo, Sokal le reprocha dar escasa indicación sobre el contenido de tales “reglas y estándares”, y señala que “a menos que estén constreñidos por alguna noción de racionalidad, uno llega fácilmente a las formas más extremas de relativismo”⁴⁶. Además, pese a la defensa de Feyerabend, sus escritos están repletos de comparaciones superficiales entre la ciencia y la mitología o la religión, así como pseudociencias como la astrología.

Recuperamos, para concluir este apartado, la observación de Sokal de que Feyerabend parece constantemente mezclar juicios de valor con juicios de hecho. Para ilustrar esto basta la cita que extrae Sokal de la introducción a la edición china de *Contra el método*, en donde Feyerabend escribe que “La ciencia primermundista es sólo una ciencia entre muchas... Mi motivo principal para escribir este libro fue humanitario, no intelectual. Quería ayudar a la gente, no ‘avanzar el conocimiento’”⁴⁷. El problema, comenta Sokal, es que la primera tesis (la ciencia primermundista es

⁴¹Feyerabend en Sokal (2010), 198.

⁴²Sokal (2010), 198-9.

⁴³Feyerabend en Sokal (2010), 199.

⁴⁴Sokal (2010), 199.

⁴⁵Feyerabend en Sokal (2010), 199.

⁴⁶Sokal (2010), 199.

⁴⁷Feyerabend en Sokal (2010), 203.

sólo una ciencia entre muchas) es de naturaleza puramente cognitiva, mientras que la segunda (los motivos de Feyerabend) está vinculada a objetivos prácticos. Pero, continua Sokal,

si, en realidad, no hay “otras ciencias” realmente distintas de aquellas del “primer mundo” que sean no obstante igualmente poderosas a nivel cognitivo, ¿en qué sentido podría el aseverar la primera tesis (que sería falsa) permitirle “ayudar a la gente”? Los problemas de la verdad y la objetividad no pueden ser evadidos tan fácilmente.⁴⁸

1.3.4. Sobre los análisis de Sokal de los “proveedores de posmodernismo”

Lo expuesto hasta ahora es, a grandes rasgos, la defensa que hace Sokal de que los textos clave de (al menos algunos) filósofos de la ciencia son susceptibles de al menos dos lecturas, una moderada y una radical, y que la lectura radical suele ser no sólo más problemática sino frecuentemente utilizada para justificar abusos relativistas en diversos ámbitos.

Esto puede ser leído de dos maneras. La primera es menos caritativa con Sokal: consiste en señalar los puntos débiles o las carencias en las reconstrucciones que hace de Quine, Kuhn y Feyerabend. A fin de obtener la división entre la lectura moderada y la lectura radical Sokal fuerza un poco los textos. Como anuncia, esta división atribuye a las lecturas moderadas conclusiones que “o bien vale la pena discutir o bien son verdaderas pero triviales”. Sin embargo, no es claro en qué medida Sokal está criticando a los lectores de estos filósofos y en qué medida está criticando a los filósofos mismos, pues las lecturas moderadas que presenta Sokal parecen tener más conclusiones “verdaderas pero triviales” que conclusiones que “vale la pena discutir”. En los tres casos, Sokal parece atribuir la responsabilidad de las lecturas radicales no a los comentaristas sino a los filósofos mismos, presentando únicamente conclusiones exageradas o triviales.

⁴⁸Sokal (2010), 203.

Bajo esta lectura, el problema con la reconstrucción que hace Sokal de Quine, Kuhn y Feyerabend es que no reconoce el interés que puedan tener las conclusiones de estos autores, y que confunde a sus comentaristas con los autores mismos. En el caso de Quine parece faltar una cuarta opción, similar pero no idéntica a la segunda que presenta entre sus opciones moderadas: el caso en donde dos o más teorías distintas dan cuenta de los mismos datos pero con predicciones distintas, sin que tengamos evidencia empírica suficiente para determinar cuál de las teorías es la adecuada. En el caso de Kuhn, parece faltar un Kuhn intermedio que recupere la manera en la que el mundo cambia conforme cambia nuestro conocimiento de él no en el sentido ontológico fuerte que atribuye al Kuhn radical, sino el sentido en que nuestros recortes del mundo cambian conforme cambia nuestro conocimiento de él, lectura que parece estar más cercana a las intenciones de Kuhn. Por último, en el caso de Feyerabend, si bien es el más equilibrado de los tres análisis realizados por Sokal, ignora la forma en la cual Feyerabend propone “abandonar” las reglas y los estándares en nuestras prácticas de conocimiento: no se trata de abandonarlas definitivamente, sino de abandonarlas temporalmente, como un criterio metodológico, para no negar *a priori* otras reglas y estándares que pudieran resultar fructíferas, y en un segundo momento, una vez que se consideren todas las reglas plausibles, ponerlas en juego para evaluar sin prejuicios cuáles son fructíferas y cuáles no lo son.

Esta lectura de los análisis de Sokal, centrada en la debilidad de las lecturas que hace de textos de filosofía de la ciencia, es hasta cierto punto importante si lo que nos interesa es evaluar a Sokal según sus habilidades como intérprete de dichos textos.

Sin embargo, una segunda lectura, más caritativa con Sokal, nos permite rescatar un aspecto importante de sus análisis: si bien pueden en ocasiones ser injustos o pueden ser considerados como incompletos, los análisis de Sokal son atinados al denunciar que estos autores, al generar maquinaria conceptual especializada para lidiar con temas complejos, no hacen una adecuación cuidadosa o una buena presentación de los términos empleados a públicos no especializados. Lo anterior abre la puerta para apropiaciones catalogadas por Sokal como “radicales”. Los análisis de Sokal quizá carezcan de sofisticación al ser considerados como exégesis de los textos originales.

Sin embargo, como veremos en lo que resta del capítulo, Sokal ofrece buena evidencia de que las lecturas que llama “radicales” ocurren frecuentemente, y además, en muchos casos, que son utilizadas para defender posturas oscurantistas, autoritarias, condescendientes y teocráticas.

En los siguientes apartados exploraremos la expresión de lo que Sokal llama este “popurrí relativista”, esto es, la frecuente conjunción de las lecturas radicales de dichos textos, en teóricos poscoloniales, ideólogos nacionalistas y en figuras religiosas varias.

1.4. Los proveedores de pseudociencia

En los apartados anteriores expusimos brevemente algunas de las ideas frecuentemente utilizadas para defender el “popurrí de ideas” relativistas según la caracterización de Sokal, en particular las de W.V.O. Quine, Thomas Kuhn y Paul Feyerabend. En los apartados siguientes nos enfocaremos en algunas expresiones concretas de este popurrí relativista. El análisis que hace Sokal sobre el segundo tema principal de *Más allá del engaño*, los proveedores de pseudociencia, se encuentra principalmente en su ensayo “Pseudociencia y posmodernismo: ¿antagonistas o compañeros de viaje?”, en donde explora la relación entre las ideas posmodernas que analizó en ensayos previos y que presentamos en los apartados anteriores de nuestra investigación y sus diversas expresiones en arqueología, enfermería, historia y teoría poscolonial, entre otras. Nos enfocaremos en los comentarios de Sokal sobre dos autores indios, Ashis Nandy y Meera Nanda, ilustrativos de varios de los temas arriba mencionados y punto de partida para el tercer tema abordado en su libro, los proveedores de religión. Los comentarios sobre Nandy son retomados por Sokal del libro de Nanda *Profetas mirando hacia atrás: críticas posmodernas de la ciencia y nacionalismo hindú en India*. Añadiremos al final un breve apartado de comentarios que hace Sokal sobre similitudes de la convergencia posmodernismo/nacionalismo en tres casos de contextos culturales distantes.

Antes de pasar a sus comentarios sobre estos autores nos detendremos en las primeras páginas de *Pseudociencia y posmodernismo* para recuperar las definiciones que

ofrece Sokal de ciencia, pseudociencia y posmodernismo. Enfatizamos con Sokal que “no hay una definición ‘correcta’” de dichos términos, sino que corresponde a cada autor “en el mayor grado posible aclarar al lector cómo él propone utilizar la palabra”⁴⁹. Asimismo señalamos que mientras que Sokal distingue una triple denotación de estos términos (pues estos pueden ser entendidos como el “cuerpo de pensamiento”, “los argumentos y justificaciones ofrecidos en apoyo de dicho cuerpo de conocimiento”, y la comunidad de “defensores de (o adherentes a)” dicho cuerpo de conocimiento)⁵⁰ aquí presentaremos por motivos de brevedad únicamente una versión general de las definiciones, remitiendo al original para definiciones más detalladas.

1. **Ciencia:** visión del mundo que da primacía a la razón y observación cuyas metodologías son caracterizadas por el compromiso a la incesante prueba de aserciones a través de observaciones y experimentos, mejores mientras más rigurosas sean, y a revisar o descartar aquellas teorías que fallen las pruebas, no limitada a las ciencias naturales sino que incluye investigaciones que buscan conocimiento preciso de cuestiones fácticas sobre cualquier aspecto del mundo utilizando métodos racionales y empíricos análogos a los utilizados en las ciencias naturales.^{51,52}

⁴⁹Sokal (2010), 264.

⁵⁰Sokal (2010), 264.

⁵¹Sokal (2010), 264-5.

⁵²Sokal dedica uno de los ensayos publicados en *Más allá del engaño* a defender lo que llama un “realismo científico modesto”. Desde la perspectiva de Sokal, la realidad se compone de “jerarquías de ‘escalas’” que van “de ‘????’ a quarks a átomos a fluidos y sólidos. . . a estrellas a galaxias a ‘????’ (con primates bípedos en algún lugar intermedio)” (254), notando que “la teoría en cada escala emerge de la teoría en la escala contigua ignorando algunos de los detalles (irrelevantes) de ésta”, por lo cual “la ontología de la teoría en cada escala—en particular, sus entidades teóricas ‘inobservables’—puede ser entendida, al menos en principio, como surgiendo de los efectos ‘colectivos’ o ‘emergentes’ de una teoría más fundamental en una escala más fina” (254). Es importante señalar la insistencia de Sokal en los límites de su realismo, pues según Sokal “ya que ninguna teoría existente pretende ser una teoría final, no hay razón para considerarla literalmente verdadera o preocuparse demasiado acerca de si las entidades que postula ‘realmente existen’”, o mejor dicho:

Cuando uno se preocupa por el hecho de si las entidades inobservables de una teoría dada “realmente existen”, es importante distinguir la existencia como un constituyente fundamental del universo de la existencia en algún sentido coarse-grained [de grano grueso, esto es, suficientemente detallado para el nivel de explicación en cuestión pero sin pretensiones de ser una explicación exhaustiva]. Es razonable adivinar que ninguna de las entidades teóricas de nuestras teorías contemporáneas sea verdaderamente fundamental, y que todas las entidades teóricas de nuestras teorías actuales bien confirmadas mantendrán algún estatus como entidades derivadas en teorías futuras”.(254)

2. **Pseudociencia:** cualquier cuerpo de pensamiento que
- hace aserciones sobre fenómenos reales o presuntos y/o relaciones causales reales o presuntas que la ciencia mainstream considera completamente implausibles e
 - intenta apoyar dichas aserciones mediante tipos de argumentación o evidencia por debajo de los estándares lógicos y de evidencia de la ciencia mainstream.⁵³
3. **Posmodernismo:** corriente intelectual caracterizada por el rechazo más o menos explícito de la tradición racionalista de la Ilustración, por discursos teóricos desconectados de cualquier prueba empírica y por un relativismo cognitivo y cultural que considera a la ciencia como nada más que una “narración”, un “mito” o una construcción social entre otras.^{54,55}

Esto se acerca parcialmente, como veremos en el capítulo 3, a la perspectiva de la ciencia que presenta Atlan, en la cual defiende al reduccionismo metodológico como necesario al interior de cada disciplina de conocimiento, aunque distinguiéndolo de un reduccionismo metafísico que pretendería otorgar un carácter final al conocimiento producido al interior de una o varias disciplinas científicas. Sin embargo, como veremos, para Atlan la ciencia es menos una visión del mundo que un conjunto de prácticas que van, de manera secundaria, acompañadas de explicaciones.

⁵³Sokal (2010), 266.

⁵⁴Sokal (2010), 269.

⁵⁵Sokal comenta la dificultad de definir el término “posmodernismo”, pues “ha sido usado para cubrir una galaxia mal definida de ideas desde campos como el arte y la arquitectura a las ciencias sociales y la filosofía”, y que “no todos los autores a quienes llama ‘posmodernistas’ se identificarían con esa etiqueta, ya que pueden usar el término en un sentido diferente [al suyo] (lo cual por supuesto es su derecho)”, e inversamente, “algunos autores que se consideran a sí mismos ‘posmodernistas’ pueden no serlo en el sentido [de Sokal]”. Además, “existen muchas corrientes diferentes dentro de lo que llamo ‘posmodernismo’ que interactúan sólo débilmente”, por lo cual ofrece una serie de aseveraciones realizadas por “figuras prominentes en la sociología de la ciencia” representativas de lo que él llama “posmodernismo” para aclarar lo que tiene en mente cuando utiliza el término:

“La validez de las proposiciones teóricas en la ciencia no es en ningún modo afectada por la evidencia fáctica”

“El mundo natural tiene un rol pequeño o no existente en la construcción del conocimiento científico”

“Para el relativista [como nosotros mismos] no hay sentido vinculado a la idea de que algunos estándares o creencias son realmente racionales y distintos de lo que es meramente localmente aceptado como tal”

“La ciencia se legitima a sí misma vinculado sus descubrimientos al poder, una conexión que determina (no meramente influencia) [énfasis y paréntesis añadidos por Sokal] lo que cuenta como conocimiento confiable”. (Gergen, Collins, Barnes y Bloor, Aronowitz en Sokal, 270.)

Si bien dejamos muchos de los matices presentados por Sokal de lado, retomamos uno de los comentarios con los que inicia “Pseudociencia y posmodernismo” para aclarar las tensiones y afinidades exploradas entre ambos fenómenos que ilustraremos con los análisis de Sokal de Nandy y Nanda. Una primera aproximación revela fuertes tensiones: por ejemplo, mientras que los adherentes a la pseudociencia “creen en teorías o fenómenos” considerados implausibles por la mayor parte de la comunidad científica, los adherentes al posmodernismo profesan suspender su creencia en lo que la mayor parte de la comunidad científica “considera establecid[o] más allá de cualquier duda razonable”, aunque Sokal cuestiona la sinceridad de esta suspensión, pues en la práctica, por ejemplo, parecen no suspender sus creencias “cuando están seriamente enfermos y deben decidir qué tipo de medicina seguir”. Sin embargo, una segunda aproximación revela también afinidades, pues por un lado, quienes defienden a la pseudociencia “a veces se repliegan sobre argumentos posmodernistas cuando la confiabilidad o credibilidad de su evidencia es desafiada”, y por otro, el escepticismo de los posmodernos es selectivo, “de modo que cierto desdén por las pretensiones de conocimiento de la ciencia moderna coexiste con una simpatía por (cuando no creencia total en) una o más pseudociencias”.⁵⁶

1.4.1. Ashis Nandy y la ciencia como el mito de los fuertes

Sokal retoma los análisis de la bioquímica y socióloga india Meera Nanda⁵⁷ quien recuenta con gran detalle la manera en que los intelectuales de izquierda con inclina-

Es posible cuestionar la caracterización que hace Sokal del relativismo posmoderno señalando que se entiende de manera más precisa, por ejemplo, como un escepticismo sobre los metarrelatos. Sin embargo esto tiene implicaciones políticas que coinciden con las que evidencia Sokal. Pues cuando uno se opone a los metarrelatos sin el suficiente cuidado puede ayudar a fortalecer posturas extremistas que irían justo en contra de un espíritu escéptico. Pues al debilitar demasiado su postura permiten que otras posturas se impongan por encima de posturas críticas, científicas, etc. Esto es, en lugar de lograr un equilibrio pluralista entre diversas posturas, se contribuye a imponer ciertas posturas dogmáticas y totalizantes. Además, la caracterización que hace Sokal del relativismo posmoderno parece ser al menos muy similar a lo que entiende Atlan por relativismo posmoderno.

⁵⁶Cfr. Sokal (2010), 263-4.

⁵⁷Sokal analiza la obra de Nanda *Profetas mirando hacia atrás...* de 2003, aunque debemos mencionar que Nanda ha continuado con sus investigaciones con libros como “*El mercado de dios*, de 2010, en donde analiza la relación simbiótica entre neoliberalismo y nacionalismo religioso. Debido a que nuestra investigación se orienta a partir del libro de Sokal nos limitaremos aquí a los comentarios de este último sobre *Profetas mirando hacia atrás*.

ciones posmodernas han “allanado el camino para la alza al poder del nacionalismo hindú de derecha”, una doctrina político-religiosa fuertemente nutrida por pseudociencia⁵⁸.

Sokal propone resumir brevemente las ideas de Nanda enfatizando por un lado las ideas expuestas por teóricos “poscoloniales”⁵⁹ y por otro las ideas de nacionalistas hindúes, “analizando sus similitudes y diferencias”. En este apartado nos limitaremos a las ideas de Ashis Nandy, un prominente teórico poscolonial indio, y en el siguiente abordaremos los análisis de Nanda sobre las ideas de nacionalistas hindúes.

Para contextualizar las ideas de Nandy, Sokal menciona la *Declaración sobre el temperamento científico*, texto publicado en 1981 por un grupo de científicos e intelectuales indios quienes se lamentaban que, pese a la insistencia que hacían “las mejores mentes indias en los tiempos de pre-independencia” por el cuestionamiento de creencias tradicionales, lo cual con el tiempo llevó también a una crítica del sistema colonial y al movimiento de liberación nacional⁶⁰, al momento de concretar la independencia de India la pasividad y la aceptación superaron al “espíritu de investigación”, lo cual derivó en “la acomodación, incluso la transigencia, con las fuerzas del obscurantismo y con las desiguales estructuras sociales y económicas existentes”.⁶¹

Tres décadas después:

Existe un crecimiento cancerígeno de la superstición en todos los niveles.

Rituales del tipo más bizarro son frecuentemente realizados, comúnmente

⁵⁸Cfr. Sokal (2010), 297.

⁵⁹El filósofo y economista marxista Vivek Chibber caracteriza a la teoría poscolonial como un “cuerpo de conocimiento difuso y nebuloso” y propone en su libro “La teoría poscolonial y el espectro del capital” analizar como representativas de dicho cuerpo de pensamiento las tesis principales del denominado grupo “Estudios subalternos”, compuesto principalmente de autores de origen indio como Gayatri Spivak, Homi Bhabha y Dipesh Chakravorty, aunque considerando ocasionalmente a autores latinoamericanos como Aníbal Quijano. Quijano y otros autores iberoamericanos son más frecuentemente asociados al cuerpo de pensamiento denominado “decolonial” y asociado al grupo “modernidad/colonialidad”, aunque comparten muchas similitudes. Para fines de nuestra investigación nos contentaremos con los análisis de Sokal y Nanda, aunque remitimos a la bibliografía introductoria pertinente, como Chibber (2013) y Restrepo & Rojas (2010) y recordamos que son muchos los autores, como Franz Fanon, que podrían ser considerados dentro de dicho cuerpo de pensamiento aunque sin pertenecer a ninguno de los dos grupos mencionados arriba e incluso sosteniendo tesis diametralmente opuestas a las sostenidas por los miembros de dichos grupos.

⁶⁰Haksar *et. al.* en Sokal (2010), 298.

⁶¹Haksar *et. al.* en Sokal (2010), 298.

con patronazgo oficial. Normas sociales obscurantistas son seguidas incluso por aquellos cuya profesión es la búsqueda de la investigación científica. Todo nuestro sistema educativo trabaja en una atmósfera de conformidad, de carencia de cuestionamiento y de obediencia a la autoridad.⁶²

Quienes firmaron la declaración, explica Sokal, hacían un llamado urgente al cultivo de “hábitos mentales científicos y racionalistas en servicio de la justicia social”, pues “el espíritu de investigación y la aceptación del derecho de cuestionar y ser cuestionado”, rasgos fundamentales del temperamento científico, llevan a “desnudar la anatomía de las barreras sociales” opresivas, al entenderlas no como mandatos divinos inapelables sino como “resultado de una interacción entendible y descriptible de fuerzas naturales y sociales”⁶³.

Sin embargo, pese a que la declaración no hacía más que eco de ideas esposadas con anterioridad por figuras tales como el primer primer ministro de India Jawaharlal Nehru, inmediatamente fue “sometida a duros ataques por parte de intelectuales neogandhianos” quienes “utilizaban lo que en años siguientes serían llamados argumentos ‘posmodernistas’”⁶⁴.

El primero de estos ataques provino de Ashis Nandy, quien denostó a la declaración como “ultra-positivista”, “pseudo-empiricista” y un “hijo póstumo del colonialismo”, tras lo cual “lanzó un ataque a gran escala contra la ciencia moderna en todos sus aspectos”, aseverando que “la ciencia es hoy el principal instrumento de opresión en el mundo”⁶⁵, sin mayor valor epistémico que el de un mito, en particular, el mito de los fuertes, en contraste con, por ejemplo, la astrología, mito de los débiles^{66,67}.

Los argumentos de Nandy contra la “ciencia occidental” fueron retomados en décadas siguientes por una “hueste de intelectuales ‘poscoloniales’ indios”, cuyas tesis principales son resumidas por Sokal como:

⁶²Haksar *et. al.* en Sokal (2010), 298.

⁶³Haksar *et. al.* en Sokal (2010), 298.

⁶⁴Sokal (2010), 299.

⁶⁵Nandy en Sokal (2010), 299.

⁶⁶Nandy en Sokal (2010), 300.

⁶⁷Nandy asegura, sin entrar en detalle, que el argumento contra la astrología ya había sido “mutilado por Paul Feyerabend en términos científicos, normativos y metodológicos”. Sokal, 300.

1. La ciencia moderna es fundamentalmente violenta y explotadora.
2. La pretensión de universalidad y objetividad de la ciencia moderna es ilusoria.
3. Cada civilización tiene el derecho de crear su propia ciencia en conformidad con sus propias tradiciones.

Sokal aclara que su propósito no es “detallar el razonamiento que lleva a estas tesis, mucho menos explicar por qué piens[a] que tal razonamiento es gravemente deficiente”, sino que se conforma con señalar que están basados en muchos casos, como el de Nandy al denunciar a la ciencia como nada más que un mito de los poderosos, en las lecturas simplistas o radicales de los trabajos de filosofía de la ciencia controversiales, en especial, por ejemplo, de Kuhn y Feyerabend⁶⁸, como expusimos en la primera mitad de este capítulo.

Además, es importante considerar que estas discusiones no se limitan al contexto de Nandy, esto es, al de India poco después de su independencia, sino que tienen reverberaciones de gran escala hoy en día en la India de Narendra Modi.

1.4.2. Hindutva

En 2001, pese a una “tormenta de protestas por parte de científicos e intelectuales racionalistas indios”, el gobierno de India destinó casi el doble de presupuesto destinado a la modernización de los centros computacionales de 59 universidades indias al “urgente rejuvenecimiento de la ciencia de la astrología védica”, incluyendo clases y entrenamientos que condujeron a títulos de licenciatura a doctorado en astrología védica en 19 universidades. El motivo, explica Sokal retomando los análisis de Nanda, fue la plataforma político-religiosa del partido Bharatiya Janata (BJP por sus siglas en inglés) que gobernó India entre 1998 y 2004⁶⁹ (recordamos que *Más allá del engaño* fue publicado en 2008. En 2014 el BJP regresó al poder con el primer ministro actual Narendra Modi). El BJP es “la expresión política del movimiento masivo multifasético de *Hindutva*” o “hindunidad”, un “movimiento chauvinista y ultranacionalista

⁶⁸Cfr. Sokal (2010), 301.

⁶⁹Sokal (2010), 305.

que busca modernizar India recuperando las supuestamente prístinas raíces védico-hindúes de la cultura india”⁷⁰. El programa de “hiduización” de la educación india incluyó, además de la astrología védica o *Jyotir Vigyan*, los rituales sacerdotales hindúes o *karmakanda*, las reglas arquitectónicas sagradas o *vastu shastra*⁷¹, la ciencia yóguica, las matemáticas védicas y la reescritura de los libros de texto escolares de historia para “extirpar las contribuciones de musulmanes y otros no-hindúes”⁷².

Sokal aborda, retomando la comparación que realiza Nanda⁷³, las similitudes y diferencias entre los teóricos poscoloniales y los ideólogos de derecha de la Hindutva, ennumerando dos diferencias y tres similitudes principales:

Diferencias:

1. Mientras que los defensores de Hindutva intentan apropiarse de la ciencia moderna, argumentando que todos sus avances fueron presagiados por los Vedas (aunque negando aquellos que vayan en contra de la metafísica védica) los intelectuales poscoloniales denuncian a la ciencia moderna como la capitulación a modos occidentales de pensamiento.
2. Mientras que los defensores de Hindutva creen “desvergonzadamente en la existencia de una eterna ‘visión del mundo hindú’ o una ‘mente hindú’”, inherentemente opuesta a la occidental (o judeo-cristiana o semita), los posmodernistas desconfían en principio de “lo que sea que parezca ‘esencialismo’”, aunque esta diferencia se desvanece en la práctica, pues los teóricos poscoloniales defienden un “uso estratégico del esencialismo positivista”.

⁷⁰Sokal (2010), 306.

⁷¹Sokal retoma un ejemplo ofrecido por Nanda de la aplicación concreta de estas “reglas arquitectónicas sagradas”, en donde un político del estado de Andhra Pradesh “buscó la ayuda de un *Vastu Shastrí* tradicional para lidiar con un clima político adverso”, y a quien se recomendó para resolver sus problemas “entrar a su oficina a través de una puerta que mirara hacia el este”. Sin embargo, el lado oriental de su oficina daba a un barrio bajo por el cual no podía pasar su automóvil, por lo cual “ordenó la demolición del barrio bajo”. Sokal retoma la observación de Nanda de que “si la izquierda india hubiera sido tan activa en el movimiento de la ciencia para el pueblo como solía ser”, no sólo se hubiera agitado contra (y a juzgar de Nanda impedido) la demolición del barrio sino también “contra la superstición utilizada para justificarla”, y que “un movimiento de izquierda que no estuviera tan ocupado estableciendo ‘respeto’ por el conocimiento no occidental nunca hubiera permitido que los detentores del poder se escondieran tras ‘expertos’ indígenas”. Sokal, 320.

⁷²Sokal (2010), 306.

⁷³Nanda en Sokal (2010), 315-7

Similitudes:

1. El énfasis en la preservación de la diferencia cultural en lugar de su examen crítico— por ejemplo, en el llamado al desarrollo de “ciencias nativas” basadas en la recuperación de “saberes locales” y culturas tradicionales indígenas.
2. La negación de la existencia de estándares universales de racionalidad y evidencia y la insistencia en que todas las ciencias son etnociencias y que toda etnociencia debe ser evaluada según las normas de su propio contexto cultural.
3. El lamento por el desencantamiento de la naturaleza ocasionado por la revolución científica del siglo XVII y el llamado a reemplazar la visión del mundo reduccionista de la ciencia “occidental” por una visión más “holística” (cuyos detalles permanecen invariablemente vagos).

La comparación entre Hindutva y poscolonialismo concluye con un comentario de Nanda, retomado por Sokal para llamar la atención sobre el hecho de que no debe asumirse que los nacionalistas hindúes simplemente se apropiaron de las tesis propuestas por los teóricos poscoloniales, sino que por el contrario, “los críticos poscoloniales de la ciencia y la modernidad terminaron redescubriendo el caso a favor de una ciencia únicamente india que ya había sido dado por supuesto en círculos de derecha”, aunque la derecha no defendía esto basándose en Kuhn y Feyerabend sino en autores nacionalistas como Johann Herder y Oswald Spengler, quienes sostenían que “cada nación tiene un ‘alma cultural’ y un ‘destino’ que deja su marca en todos los esfuerzos intelectuales, desde la música y la pintura hasta la ciencia”, aunque como señala ácidamente Sokal, enfatizando la relación entre poscolonialismo posmoderno y fundamentalismo nacionalista teocrático, “substitúyase ‘paradigma’ en lugar de ‘cultura’, y la derecha resulta haber sido Kuhniana mucho antes de Kuhn”⁷⁴, al menos si creemos en las lecturas radicales de Kuhn.

⁷⁴Sokal (2010), 318.

1.4.3. Zunis y Nazis

Sokal aclara que los intelectuales poscoloniales no apoyan los aspectos chauvinistas e intolerantes del nacionalismo hindú pero, “como ha mostrado Nanda, sus denuncias de la ciencia moderna y defensa de los ‘saberes locales’” son aprovechadas por los ideólogos de Hindutva “al minar todo terreno de principios para oponerse a la pseudociencia Védica”⁷⁵. Esta situación no es exclusiva del contexto indio y su discusión académica y política de orientación poscolonial. Sokal llama la atención, al principio de su ensayo sobre relativismo cognitivo en la filosofía de la ciencia⁷⁶, al hecho de que el relativismo se encuentra diseminado no sólo en “las humanidades académicas y las ciencias sociales” sino en la cultura más amplia, y que una muestra de esto es que muchas personas,

especialmente aquellos de inclinación política liberal o radical, tienden a sentirse incómodas con aserciones acerca de la verdad o falsedad objetiva de supuestas declaraciones fácticas sobre el mundo.⁷⁷

Dicha incomodidad, pese a revelar un pernicioso anti-intelectualismo, no se expresa como una admisión de estar en contra de la razón, la evidencia y la lógica, sino en una supuesta defensa de un tipo más profundo de razón,

tal como la celebración de “saberes locales” y “formas alternativas de conocer” como un antídoto a la llamada “metodología científica eurocéntrica” (ya saben, cosas como la experimentación, controles, replicación sistemáticas, y demás).⁷⁸

La opinión anterior ya ha sido expuesta en nuestra investigación. En el apartado anterior expusimos un ejemplo de dicha celebración de los saberes locales por parte tanto de los teóricos poscoloniales como de los ideólogos nacionalistas de India. Sin

⁷⁵Sokal (2010), 319.

⁷⁶Actualización del capítulo 4 del libro co-escrito con el físico belga Jean Bricmont *Imposturas intelectuales*.

⁷⁷Sokal (2010), 171.

⁷⁸Sokal (2010), 108.

embargo, nos interesa aquí detenernos brevemente en dos ejemplos utilizados para ilustrarla, así como en la discusión al respecto presente un capítulo previamente mencionado, *Verdad, razón, objetividad y la izquierda*. El primer ejemplo consiste en la idea de que "La teoría del Big Bang puede ser verdadera 'para nosotros' o 'en nuestra cultura', sostienen estas personas, pero la historia de la creación de los Zunis⁷⁹ es 'igualmente válida' para ellos".

Sokal comienza analizando esta idea cuestionando de manera general la idea de "saberes locales", ofreciendo algunos ejemplos de supuestos saberes locales que resultan perjudiciales para sus portadores y para la sociedad a la que pertenecen y que son desmentidos por los datos ofrecidos por la ciencia. Por ejemplo, los saberes locales en ciertas partes de Estados Unidos "dicen que uno debería rociar más herbicidas para obtener cosechas mayores", mientras que la ciencia "nos puede decir cuáles herbicidas son venenosas para los granjeros y las personas río abajo", lo cual lleva a Sokal a decir que "otra palabra para 'saberes locales' es *prejuicio*"⁸⁰. Esta igualación entre saberes locales y prejuicios es reveladora: la crítica que hace Sokal a la celebración ingenua y exotizante de todo prejuicio como un saber local parece no contar con maquinaria conceptual suficientemente sofisticada para distinguir entre saberes locales que sean susceptibles de ser eventualmente evaluados por la racionalidad científica como conocimiento; saberes locales que refieran más bien a una racionalidad práctica, ética, jurídica o incluso mítica, que deban ser evaluados según criterios distintos; y meros prejuicios supersticiosos, como los casos que examina aquí.

Continúa su análisis enfocándose en la cuestión del mito de creación Zuni a partir de un controversial conflicto entre arqueólogos y algunos creacionistas nativos americanos resultado de una publicación en el *New York Times*. Existen, explica Sokal, al menos dos visiones en competencia sobre el origen de las poblaciones nativas americanas, la científica y la creacionista: mientras que el consenso científico "basado en extensa evidencia arqueológica" señala que los humanos ingresaron por primera vez al continente americano desde Asia cruzando el estrecho de Bering hace aproxima-

⁷⁹Grupo nativo americano parte de los llamados indios Pueblo que habitan principalmente en Nuevo México y Arizona.

⁸⁰Sokal (2010), 108.

damente entre 10 mil y 20 mil años, muchas historias de creación nativoamericanas sostienen “que los pueblos nativos siempre han vivido en las Américas, desde que sus ancestros emergieron a la superficie de la Tierra desde el mundo subterráneo de los espíritus”⁸¹.

El artículo de New York Times citado por Sokal observa que muchos arqueólogos desgarrados entre su temperamento científico y su apreciación de la cultura nativa [...] han sido empujados hacia un relativismo posmoderno en el cual la ciencia es sólo un sistema de creencias más.⁸²

El arqueólogo británico Roger Anyon, quien Sokal admite pudo haber sido citado mal (aunque en seguida afirma que “probablemente no, pues visiones esencialmente idénticas” son expresadas en otros trabajos suyos, y que en cualquier caso, afirmaciones como éstas son tan frecuentes que vale la pena analizarlas) afirma que

La ciencia es tan sólo una de muchas formas de conocer el mundo [...] [La visión del mundo nativoamericana, Zuni en este caso] es igual de válida que la visión arqueológica sobre la prehistoria.⁸³

Sokal señala la ambigüedad de la palabra “válida”: puede entenderse como la descripción del rol social o psicológico de un sistema de creencias, ante lo cual Sokal no objetaría; sin embargo, sí objeta contra lo que parece ser el uso pretendido de la palabra “válida” en el contexto presente, es decir, un sentido cognitivo asociado al “conocer el mundo”. La objeción consiste en que “tanto en filosofía como en el lenguaje cotidiano” el conocimiento se define en términos generales como una creencia verdadera justificada, contraponiéndose así a la mera creencia⁸⁴. Esto es, la palabra “conocimiento” tiene una carga positiva, mientras que “creencia” tiene una carga neutral. Debido a que las dos teorías—la del consenso arqueológico y la creacionista—son mutuamente incompatibles, es falso aseverar que ambas son maneras “igualmente válidas” de “conocer el mundo”, a menos que lo que se pretenda es “simplemente notar

⁸¹Sokal (2010), 108.

⁸²Johnson en Sokal (2010), 108.

⁸³Anyon en Sokal (2010), 108-9.

⁸⁴Es habitual en jerga filosófica la distinción entre *episteme* (conocimiento) y *doxa* (opinión).

que personas diferentes tienen creencias diferentes”, en cuyo caso la aseveración “es verdadera (y banal), pero resulta engañoso utilizar el término ‘conocimiento’”^{85,86}.

Sokal critica enérgicamente a Anyon, a quien acusa de “permitir que sus simpatías políticas y culturales nublen su razonamiento”, lo cual considera injustificable, pues “podemos recordar perfectamente bien a las víctimas de un horrible genocidio y apoyar las válidas metas políticas de sus descendientes sin endosar de manera acrítica (o hipócrita) los mitos de creación tradicionales de sus sociedades”, y compara la postura de Anyon y otros con “la romantización imperialista decimonónica de lo ‘exótico’”^{87,88}.

Sokal utiliza también como ejemplo de lo anterior los comentarios presentados en un artículo de Bruce Robbins, co-editor de *Social Text*, la revista en donde fue publicada su parodia *Transgrediendo las fronteras: hacia una hermenéutica transformativa de la gravedad cuántica*. Sokal lamenta tener que evidenciar con este ejemplo a Robbins, a quien considera un amigo personal y al editor “más públicamente cándido y autocrítico” de *Social Text* tras el escándalo de la parodia. Sin embargo,

existe un serio asunto intelectual aquí, y creo que las confusiones de Robbins son sintomáticas de las confusiones de una fracción significativa de la

⁸⁵Sokal (2010), 109.

⁸⁶Sokal comenta en una nota al pie de este apartado que ocasionalmente los antropólogos relativistas *niegan* cualquier distinción entre conocimiento (entendido como creencia verdadera justificada) y la mera creencia, negando que “las creencias—incluso las creencias cognitivas sobre el mundo externo—puedan ser objetivamente (transculturalmente) verdaderas o falsas.” Sin embargo resulta difícil tomarse en serio tal aseveración, pues “¿No murieron *realmente* millones de nativos americanos tras el periodo de la invasión europea? ¿Es acaso esto una mera creencia que se sostiene como verdadera al interior de algunas culturas?” (Sokal, 109.)

⁸⁷Sokal (2010), 109.

⁸⁸La dura crítica de Sokal es compartida por otros intelectuales de izquierda, como Chibber, mencionado arriba, quien plantea como una de sus principales críticas a los teóricos poscoloniales, en particular a los identificados como el grupo “Estudios subalternos”, la misma postura condescendiente (aunque supuestamente bienintencionada) que expone Sokal a partir del debate sobre el creacionismo nativo americano:

Lo que es objetable sobre la teoría poscolonial no es que insiste en “provincializar a Europa”, pero que, en nombre de este proyecto, implacablemente promueve el eurocentrismo—un retrato de Occidente como el lugar de la razón, la racionalidad, el secularismo, la cultura democrática y demás, y de Oriente como un miasma inmutable de tradición, sinrazón, religiosidad y demás. [...] Debería ser obvio que, en nombre del desplazamiento del eurocentrismo, la teoría poscolonial termina resucitándolo con una feroz intensidad. (Chibber, 291.)

izquierda académica; y son esas confusiones las que quiero discutir.⁸⁹

Robbins intenta “aunque sin entusiasmo” defender en su artículo “la subversión posmodernista/posestructuralista de las nociones convencionales de la verdad”, para lo cual se pregunta si “¿Es del interés de las mujeres, los afroamericanos y otras personas super explotadas insistir en que la verdad y la identidad son construcciones sociales?”, y a lo cual responde “sí y no”: “No, no puede hablarse de explotación sin respeto por la evidencia empírica” contesta Robbins, con el asentimiento de Sokal (“exactamente mi punto”), “Pero sí”, continúa Robbins, “la verdad puede ser otra fuente de opresión”⁹⁰. Ante tal respuesta, Sokal expresa desconcierto, y lamenta el error central de Robbins, que según Sokal consiste en confundir sistemáticamente la verdad, los hechos y el conocimiento con las pretensiones de verdad, de hechos y de conocimiento: Robbins no “está simplemente observando que la verdad es a veces amarga”, pues ofrece como ejemplo de verdad-como-fuente-de-opresión el que hasta hace poco “los científicos dieron su completa autoridad a las explicaciones de por qué las mujeres y los afroamericanos [...] eran inherentemente inferiores”.

¿Pero está Robbins afirmando que eso es verdad? ¡Esperaría que no! Ciertamente, muchas personas dicen cosas sobre las mujeres y los afroamericanos que no son verdad; y sí, esas falsedades han sido a veces aseveradas en nombre de la “ciencia”, la “razón” y todo lo demás. Pero aseverar algo no lo hace verdad, y el hecho de que las personas—incluyendo a los científicos—a veces hagan aseveraciones falsas no significa que deberíamos rechazar o revisar el concepto de verdad.⁹¹

Por el contrario, lo anterior significa que “debemos examinar con el mayor cuidado la *evidencia* subyacente a las pretensiones de verdad de las personas”, así como “rechazar las aseveraciones que en nuestro mejor juicio racional sean falsas”⁹².

⁸⁹Quisiera aquí expresar la similitud del sentimiento expresado por Sokal con respecto de las confusiones de la (en muchos casos querida, personalmente tratada y de la cual, como Sokal, me considero parte) izquierda académica. Sokal (2010), 110.

⁹⁰Robbins en Sokal (2010), 110-1.

⁹¹Sokal (2010), 111.

⁹²Sokal (2010), 111.

Nos encontramos aquí con un punto que es importante resaltar. El valor de la contribución de Sokal se encuentra menos en sus análisis de filosofía de la ciencia que como vimos son en cierta medida superficiales y más en la denuncia que realiza a estas confusiones en (pero no limitadas a) una fracción significativa de la izquierda académica. Lo que es en el mejor de los casos una actitud bienintencionada termina reviviendo con fuerza la romantización imperialista de lo exótico al permitir que las simpatías políticas y culturales nublen el razonamiento.

Volvamos ahora, para concluir este apartado, a la discusión de Sokal sobre las observaciones de Meera Nanda. Como muestran los dos ejemplos anteriores, muchos de quienes esposan posturas posmodernas son en la actualidad “intelectuales progresistas, sinceramente preocupados con la suerte de los pobres y desposeídos”⁹³. Sin embargo, como detecta Nanda, en muchos casos los defensores de lo que puede llamarse “modernismo reaccionario”, como por ejemplo los ideólogos de Hindutva, cuentan con “la extendida y difusa actitud de relativismo cultural para acumular simpatía por su posición”⁹⁴. Para ilustrar esto, Sokal cita a un “prominente epistemólogo posmoderno”, quien “hace eco de las ideas de docenas de otros”, y “ridiculiza la objetividad de la ciencia en términos virtualmente idénticos a los de los teóricos poscoloniales indios”:

Nunca ha existido una ciencia sin presupuestos, una que sea “objetiva” y libre de valores y visión del mundo [...] Que el sistema de Newton haya conquistado al mundo no fue resultado de su contenido y valor de verdad internos o de su poder persuasivo, sino que fue un efecto secundario de la hegemonía política que los británicos adquirieron en aquella era y que creció hasta ser un imperio [...] El caso es simplemente que una idea nacida de la Ilustración—esto es, una idea de la civilización occidental, portadora de las marcas de un periodo limitado se ha dispuesto como absoluta y se ha declarado a sí misma como un criterio aplicable a todas las personas y a todos los tiempos. Tenemos aquí un ejemplo de imperialismo occidental, una descarada aserción de supremacía. [por lo cual se concluye

⁹³Sokal (2010), 343.

⁹⁴Sokal (2010), 318.

que] las decisiones basadas en una visión del mundo basada en la raza determinan la forma básica—el principio o fenómeno elemental—sobre el cual se funda una ciencia [...] [Un] alemán sólo puede mirar y entender a la Naturaleza a partir de su carácter racial.⁹⁵

“El posmodernista en cuestión”, nos informa Sokal, “es Ernst Krieck, notorio ideólogo Nazi y rector de la Universidad de Heidelberg entre 1937 y 1938”. Aclara inmediatamente que su intención no es en absoluto afirmar “que todos los posmodernistas sean nazis”, ni siquiera que “las ideas posmodernistas son en algún modo ‘protonazis’”, sino que

el ataque postmoderno al universalismo y a la objetividad y su defensa de los “saberes locales” encaja particularmente bien con las ideologías nacionalistas de todo tipo [y que al ser una doctrina] basada en razonamiento poco riguroso [...] puede *también* tener consecuencias perniciosas.⁹⁶

Sokal concluye su ensayo sobre posmodernismo y pseudociencia diciendo que si bien el primero no creó a la segunda, ni la promueve explícitamente en muchos casos⁹⁷, al “debilitar la fundamentación intelectual y moral percibida del pensamiento

⁹⁵Krieck en Sokal (2010), 342.

⁹⁶Sokal (2010), 343.

⁹⁷Aunque en muchos casos sí. Es sugerente recordar aquí la relación entre relativismo y colonialismo en el caso de la colonización británica de India. El filósofo marxista Slavoj Žižek, al ser interrogado en una entrevista reciente sobre si “el pasado del Reino Unido, o de hecho de Europa, debería impedirnos de ejercitar nuestro juicio crítico y político sobre otras tradiciones y culturas”, responde recordando el caso mencionado arriba:

El colonialismo británico hizo muchas cosas horribles en India, pero entre las peores estuvo el resucitar la opresiva tradición hindú de la casta. Antes de la colonización británica, la tradición de la casta ya estaba desintegrándose por la influencia del islam. Pero los colonizadores británicos entendieron muy rápido que la manera de gobernar a los indios no era hacerlos como nosotros y traerlos a nuestra modernidad. No, una manera mucho mejor de gobernarlos era resucitar sus propias estructuras tradicionales, patriarcales, autoritarias. Los colonizadores no querían crear modernizadores. No, los colonialistas inteligentes siempre prefirieron mantener a la mayoría en sus propios marcos tradicionales. (Žižek, 2016)

En esta misma línea, el historiador Jonathan Israel señala que “todos los imperios coloniales europeos”, esto es, los de Rusia, Portugal, Dinamarca, Holanda, Reino Unido, España y Francia “no sólo reactivaron formas antiguas de jerarquía social sino que creaban activamente nuevas formas robustas y dominantes”. Israel cita al filólogo y jurista Sir William Jones (1746-1794) quien afirmaba que el objetivo jurídico británico en Calcuta en la década de 1780 era que

científico” el postmodernismo sí instiga a la pseudociencia e incrementa lo que Bertrand Russell llamó, refiriéndose a las pasiones religiosas y nacionalistas, “el océano de insensatez sobre el cual la pequeña barca de la razón humana precariamente flota”⁹⁸.

1.5. Conclusiones

Este primer capítulo se centró en la reconstrucción de los argumentos del físico Alan Sokal sobre dos de los tres enemigos principales de la visión científica del mundo que busca defender: los así llamados proveedores de posmodernismo y proveedores de pseudociencia.

Nuestra investigación se centra en problemas en torno a la superstición. El siguiente capítulo, enfocado, en términos de Sokal, en el tercer enemigo de la visión científica del mundo, los proveedores de religión, está más claramente relacionado con la problemática de la superstición. Sin embargo, este primer capítulo es indispensable para entender cabalmente la postura de Sokal, pues como veremos, se trata de una extensión de los análisis que hace sobre el posmodernismo y la pseudociencia a fenómenos y conceptos como la religión y la superstición.

Ya en este capítulo pueden percibirse algunos rasgos de pensamiento religioso o supersticioso en los casos estudiados por Sokal: por ejemplo, la astrología védica, uno de los ejemplos presentados por Sokal como pseudociencia defendida con argumentos posmodernos delata su relación con textos védicos considerados como sagrados en la tradición religiosa hinduista. Como veremos, la manera en que Sokal examina fenómenos como este lo lleva a subsumir a todo lo que no sea propiamente científico en la categoría de pseudociencia, incluyendo a los fenómenos religiosos. Esto es, la religión, para Sokal, no es más que una instancia de la pseudociencia.

Si bien la caracterización de Sokal puede ser en ocasiones demasiado burda, la

los sujetos británicos residentes en India fuesen protegidos, pero gobernados por leyes británicas; y que a los nativos de estas importantes provincias les fuesen permitidos sus propios prejuicios, civiles y religiosos, y se tolerase que disfrutaran sus costumbres sin ser perturbados.”(Jones en Israel, 2010. 47.)

⁹⁸Russell en Sokal (2010), 346.

reconstrucción de los argumentos de Sokal que se hicieron en este capítulo son importantes para contextualizar dicha caracterización.

Como vimos, el argumento de Sokal es, en términos generales y en la lectura más caritativa, el siguiente: algunos autores de filosofía de la ciencia, como W.V.O. Quine, Thomas Kuhn y Paul Feyerabend, cometen descuidos ocasionales en la presentación que hacen de sus reflexiones. Esto permite que sus ideas sean recibidas, en ámbitos académicos pero también, y especialmente, en ámbitos más generales, como ideas a partir de las cuales defender posturas relativistas posmodernas. La caracterización que hace Sokal del relativismo posmoderno, como él mismo reconoce, puede no ser la más adecuada. Sin embargo, encaja muy bien con lo que muchos autores, citados por Sokal, defienden tanto en la academia como en la arena pública: una actitud que desdibuja las diferencias entre distintas prácticas de conocimiento y termina, al menos pretendidamente, igualando a la ciencia con la astrología, la magia, la religión, la opinión prejuiciosa, la mitología, etc.

De este modo, continúa el argumento de Sokal, el relativismo posmoderno, al desprestigiar a la racionalidad científica y al valor de la evidencia y la argumentación, allana el campo para que posturas dogmáticas, como el nacionalismo teocrático hindúista, o incluso el nacionalsocialismo alemán, ganen cada vez más peso en la arena pública.

Consideramos que la maquinaria de Sokal puede no ser la más adecuada para tratar estos fenómenos. Esto quedará evidenciado más claramente en el siguiente capítulo. Sin embargo, consideramos también que Sokal realiza denuncias importantes en lo que respecta a la confusión que existe especialmente al interior de una fracción importante de la izquierda académica y que revela que detrás de lo que suele presentarse como posturas bienintencionadas se ocultan prejuicios imperiales exotizantes, condescendientes y racistas. Lamentablemente, la manera precaria en la que Sokal aborda esto, considerando a la racionalidad científica como la única forma válida de racionalidad, lo lleva por un lado, como veremos en el siguiente capítulo, a imponer subrepticamente su marco axiológico, y por otro lado a negar, pese a sus mejores intenciones, la posibilidad del diálogo en muchas situaciones.

Capítulo 2

La religión como pseudociencia

2.1. Introducción

En el capítulo anterior presentamos algunas de las ideas principales del físico Alan Sokal sobre ciencia, posmodernismo y pseudociencia. Los ejemplos que recuperamos de los ensayos de Sokal sobre la relación entre posmodernismo y pseudociencia comparten la peculiaridad de ser ejemplos fáciles de identificar de pseudociencia, que en una inspección más detenida, contienen también un aspecto religioso: por ejemplo, la astrología védica impulsada por el partido nacionalista de derecha indio que actualmente gobierna el subcontinente es también parte de un cuerpo de creencias religioso, como indica el término “védico”. Esto es lo que lleva a Sokal a, en un segundo momento, extrapolar sus análisis sobre la pseudociencia al fenómeno religioso, y tras esto, a entender a la religión como una suerte de “culto pseudocientífico”, difícilmente discernible de la superstición.

Las limitaciones del marco teórico propuesto por Sokal aparecen en cuanto se intenta aplicar para estudiar no sólo a la pseudociencia sino a la religión entendida como pseudociencia, pues **Sokal se acorrala en la difícil y quizá contradictoria posición de simultáneamente denunciar a las creencias religiosas como pseudocientíficas y llamar al diálogo respetuoso con personas religiosas.** Con esto se podrá ver claramente el segundo tipo de error en el cual cae, pese a sus intenciones explícitas, el marco teórico de Sokal: el del científicismo, que es una ins-

tancia de un error más general del dogmatismo totalizante, esto es, de una postura que al pretender dar cuenta de la totalidad de lo real mediante una única manera de usar la razón deviene dogmática, y por tanto, incompatible con el diálogo.

En este capítulo reconstruiremos su reflexión sobre la religión, entendida por el autor como una instancia particular de la pseudociencia, enfocándonos en su discusión de tres autores: Sam Harris—quien ofrece una crítica a la religión con la que coincide Sokal, más en el aspecto epistémico que en el político—, Michael Lerner—quien ofrece una defensa de la religión con la que coincide Sokal, más en el aspecto político que en el epistémico—y Jacques Berlinerblau—quien defiende la importancia de una hermenéutica secular de los textos religiosos, cuestión con la que coincide Sokal aunque nos hace notar su carencia de herramientas teóricas para esta labor, y por tanto, realiza un tratamiento un tanto superficial del pensamiento de Berlinerblau.

Las limitaciones del proyecto de Sokal, pero también sus logros, nos llevan a sugerir algunos criterios para evaluar una respuesta adecuada a ambos errores (el relativismo y el dogmatismo mencionados arriba).

2.2. Los proveedores de religión

En los apartados anteriores expusimos las observaciones de Sokal sobre tres de los dos enemigos de la visión científica del mundo que él intenta defender, los relativistas posmodernos y los proveedores de pseudociencia. Dedicamos este apartado a su discusión sobre el tercer enemigo identificado por Sokal, a saber, los proveedores de religión.

El tema de la religión ha estado más o menos presente en los apartados anteriores, por ejemplo, en la defensa por parte de los ideólogos nacionalistas hindúes de la visión del mundo védica, o la que hacen algunos antropólogos relativistas de los mitos de creación de los nativos americanos. De hecho, Sokal plantea algunos de los puntos que desarrollará en el capítulo final de *Más allá del engaño, Religión, política y sobrevivencia*, en el capítulo que le precede sobre posmodernismo y pseudociencia, y en particular en el apéndice de dicho capítulo que lleva por nombre *La religión como*

pseudociencia.

Sokal enumera una serie de características (entre 5 y 9 según cómo se cuenten) que pertenecen a la pseudociencia según su definición, de las cuales recuperamos las primeras dos. Las últimas tres son:

1. Involucra no una única creencia aislada, sino más bien un sistema complejo y lógicamente coherente que “explica” una gran variedad de fenómenos (reales o pretendidos)
2. Sus practicantes se someten a un extenso proceso de entrenamiento y credencialización.
3. Carece por completo del espíritu crítico y del robusto apoyo empírico característicos de la ciencia genuina.

Por lo anterior, Sokal presenta como ejemplos de pseudociencia a la astrología, la homeopatía, la “ciencia creacionista”, el judaísmo, el cristianismo, el islam y el hinduismo¹.

Sokal dedica el apéndice *Religión como pseudociencia* a expresar su desacuerdo y defender su postura con respecto a quienes se ofenden por su descripción del Papa como “el líder de un gran culto pseudocientífico”, así como quienes conceden “la exactitud de la descripción pero la consideran innecesariamente agresiva”². Tras hacer un repaso de las características que definen a la pseudociencia Sokal sostiene que los desacuerdos anteriores se deben únicamente a la cantidad de adherentes de los cultos pseudocientíficos: mientras que dichas objeciones no se levantarían (al menos tan frecuentemente) si únicamente caracterizara como culto pseudocientífico al Heaven’s Gate—el grupo californiano famoso por el suicidio masivo realizado por sus miembros con la esperanza de así liberar sus almas, transportándolas a una nave espacial que supuestamente viajaba junto al cometa Hale-Bopp—o si caracterizara como un mito solamente a los dioses olímpicos. Los millones (o en ciertos casos, cientos de millones) de adherentes así como el poder político con el que cuentan las religiones dominantes

¹Sokal (2010), 266-7.

²Sokal (2010), 346.

impiden la discusión honesta sobre su estatus epistémico³. Sokal concluye el apéndice preguntando si, a final de cuentas, dado que

cuando decimos de un culto pseudocientífico—el toque terapéutico⁴, por ejemplo, o el psicoanálisis lacaniano—que se ha vuelto “virtualmente una nueva religión” o que sus adherentes “defienden sus doctrinas con un fervor cuasi-religioso”, queremos hacer estos comentarios como juicios epistémicos, y los utilizamos en un sentido peyorativo. ¿Deberían las doctrinas que admiten ser religiones ser tratadas diferente?⁵

Sin embargo, Sokal aborda el tema de la religión con mayor profundidad en *Religión, política y sobrevivencia*, debido a que

el resurgimiento aparente, a lo largo de las últimas décadas, de la religión como una fuerza política—en los Estados Unidos, en India, en América Latina, y por supuesto a través del mundo musulmán—nos ha obligado a todos, tanto a creyentes como a no creyentes, a prestar atención renovada a la religión como un sistema intelectual así como un fenómeno socio-político (cuidándonos de distinguir ambos aspectos).⁶

El capítulo de Sokal está estructurado a partir del análisis crítico de dos libros recientes⁷, escritos “desde perspectivas diametralmente opuestas”, con “fortalezas y debilidades complementarias”, “profundamente defectuosos” pero que plantean “preguntas urgentes que nadie preocupado con la sobrevivencia de la raza humana en el siglo XXI puede darse el lujo de ignorar”⁸, e incluye también tres posdatas importan-

³Sokal (2010), 346-7.

⁴Práctica pseudocientífica basada en la supuesta curación de las personas mediante la manipulación su “energía”, creada por una profesora de enfermería en colaboración con una famosa clarividente y eventual presidente de la Sociedad Teosófica de América, criticada por Sokal en su capítulo sobre postmodernismo y pseudociencia. Podríamos, para utilizar una práctica pseudocientífica más popular en el contexto mexicano, hablar por ejemplo del Reiki, pues los elementos de ambas son básicamente los mismos.

⁵Sokal (2010), 350.

⁶Sokal (2010), 371.

⁷Esto es, a mediados de la década entre 2000 y 2010.

⁸Sokal (2010), 372.

tes en donde explora objeciones y extensiones de sus argumentos. Sokal enfoca sus análisis en “las cuestiones filosóficas y políticas centrales que levantan” ambos libros:

1. El problema crucial en términos filosóficos es para Sokal el estatus epistémico de las ideas religiosas.
2. En términos políticos, Sokal sugiere que la pregunta estratégica clave para las personas de izquierda ateas o “fuertemente escépticas” es la siguiente:

**¿Cómo podemos relacionarnos con grupos sociales cuyos intereses materiales y preocupaciones éticas parecen consistentes con las políticas de izquierda pero que intelectual y emocionalmente se encuentran apegados a alguna suerte de ortodoxia religiosa?
¿Cómo hablamos y trabajamos con estas personas, sin disimulo, hipocresía o condescendencia?**⁹

Es importante detenernos aquí para comentar brevemente una cuestión importante en la forma en que Sokal habla sobre la *izquierda*. Sokal parece utilizar el término, de manera un tanto ambigua, para referirse a dos cosas diferentes. Por un lado, Sokal parece utilizar el término de manera acotada para referirse a la izquierda liberal estadounidense de la cual él mismo forma parte. Esto es un flanco débil en el argumento de Sokal que está vinculado con su reducción de lo racional a lo que cae bajo el dominio de la racionalidad científica. Sokal parece, quizá sin darse cuenta de ello, hacer una suerte de igualación entre su postura de izquierda liberal estadounidense y lo que la racionalidad científica arrojaría como una postura racional: el aprecio por la evidencia y la objetividad en las discusiones públicas parecen coincidir con los valores democráticos liberales que defiende Sokal. Lo anterior se desprende de la ausencia del reconocimiento de formas de racionalidades no científicas en la argumentación que pretende hacer Sokal: por ejemplo, de la racionalidad ética, jurídica, política, filosófica.

Por otro lado, Sokal parece utilizar el término para referirse de manera más vaga a un conjunto de posturas que pueden considerarse como posturas de izquierda,

⁹Sokal (2010), 372, el énfasis es mío.

que parece incorporar a la izquierda liberal, no sólo estadounidense, tanto como al anarquismo, al socialismo o al comunismo en sus diversas expresiones en coordenadas geográficas y temporales lejanas. Por ejemplo, Sokal menciona tanto al comentarista de CNN Van Jones como al lingüista Noam Chomsky o al líder comunista Jawaharlal Nehru. Esto parece ser un uso cuestionable del término. Sin embargo, consideramos que es el uso más afortunado y quizá el pretendido por Sokal para tratar la problemática de la superstición, pues esta problemática, aunque es tratada de manera distinta según la forma particular de concebir a la *izquierda*, es común a muchas de ellas, tanto a la liberal como a la anarquista, a la socialista o a la comunista.

Por ejemplo, entre 1925 y 1947 operó en la Unión Soviética la Sociedad de los Sin Dios, un grupo de intelectuales, activistas y propagandistas con fines difícilmente considerables como liberales y explícitamente antirreligiosos, que buscaba combatir a la religión con métodos, como el cierre de iglesias y la ejecución de clérigos, que escandalizarían a la izquierda liberal estadounidense de la cual Sokal forma parte. La invasión nazi, que reabría iglesias a su paso, representó un problema grande para los soviéticos, pues los ciudadanos de las zonas ocupadas atendían en grandes números a las iglesias reabiertas por los nazis y ponían así en cuestión la lealtad al régimen soviético y sus medidas anticlericales. Esto llevó a Stalin a disolver la Sociedad de los Sin Dios y terminar con gran parte de sus medidas en contra de la religión¹⁰.

Por tanto, aún cuando el uso que hace Sokal del término *izquierda* pueda ser cuestionable, y en algunos casos lo lleve a imponer subrepticamente su marco axiológico de manera disimulada, nos parece fructífero entenderlo en su acepción más general a fin de poder extender sus análisis sobre la difícil problemática de la superstición y sus importantes denuncias a otros contextos, con sus debidos ajustes.

Estos temas¹¹ (y notamos que el primero se encuentra implícitamente presente en el segundo), Sokal admite en el prefacio de su libro, son los de mayor relevancia social y política con que lidian sus ensayos y consecuentemente, éstos son los más

¹⁰Ramet (1993)

¹¹¿Cómo podemos relacionarnos con grupos sociales cuyos intereses materiales y preocupaciones éticas parecen consistentes con las políticas de izquierda pero que intelectual y emocionalmente se encuentran apegados a alguna suerte de ortodoxia religiosa? ¿Cómo hablamos y trabajamos con estas personas, sin disimulo, hipocresía o condescendencia?

largos del libro¹². Nuestra reconstrucción de la postura de Sokal será en este caso particularmente acotada, por lo cual referimos—así como en los temas anteriores, pero con un énfasis especial—a los originales para la discusión completa. Elegimos dar cuenta aquí del análisis de Sokal del primero de los dos libros en torno a los cuales estructura el capítulo, *El fin de la fe: religión, terror y el futuro de la razón* de Sam Harris, del libro de Michael Lerner *El espíritu importa* y del libro en el cual se basa principalmente la tercera posdata de su ensayo, *La biblia secular: por qué los no creyentes deben tomar en serio la religión* de Jacques Berlinerblau.

2.2.1. Sam Harris y el fin de la fe

Sokal elogia la claridad con la cual Harris expone sus ideas principales:

Nuestra situación es la siguiente: la mayoría de las personas en este mundo cree que el Creador del universo ha escrito un libro. Tenemos la mala fortuna de tener muchos de tales libros a la mano, cada uno haciendo un reclamo exclusivo en cuanto a su infalibilidad.¹³

Lamentablemente, “estos sistemas de creencia rivales están todos igualmente in-contaminados por evidencia”, y para empeorar las cosas,

Las personas tienden a organizarse en facciones según cuál de estos reclamos incompatibles aceptan [...] El principio central de toda tradición religiosa es que todas las otras son meros repositorios de error o, en el mejor de los casos, peligrosamente incompletos. La intolerancia es por tanto intrínseca a todo credo.¹⁴

Debido a los avances tecnológicos que facilitan cada vez más la producción de armas de destrucción masivas,

¹²En particular, el capítulo *Religión, política y sobrevivencia*, publicado por primera vez en *Más allá del engaño*, fue “originalmente comisionado por la publicación académica *Science & Society*, pero terminó siendo 7 veces mayor que la extensión máxima permitida”(Sokal, 371.).

¹³Harris en Sokal (2010), 372.

¹⁴Harris en Sokal (2010), 372-3

las creencias que hasta ahora habían ‘meramente’ instigado una serie interminable de baños de sangre locales se está convirtiendo rápidamente en una amenaza para la sobrevivencia de la totalidad de la especie humana¹⁵

Por lo cual Harris concluye que “palabras como ‘Dios’ o ‘Allah’ deben seguir el camino de ‘Apollo’ y ‘Baal’, o desharán nuestro mundo”¹⁶.

Además de esta idea central del libro de Harris, Sokal señala que una novedad que presenta el libro es su “aguda crítica de los religiosos moderados” y de “no creyentes ecuménicos” quienes, al conceder demasiado a la fe religiosa han “imposibilitado el nombrar y dirigirnos a una de las causas de conflicto más penetrantes en nuestro mundo”, pues las creencias de los religiosos moderados y “el conjunto más amplio de acomodaciones culturales e intelectuales que hemos hecho a la fe en sí misma” constituyen un contexto “en el cual nunca puede oponerse adecuadamente al literalismo escritural y a la violencia religiosa”¹⁷.

Aquí nos encontramos con una palabra que, de ser eliminada de la oración anterior, permitiría conciliar una postura tan fuerte como la de Harris con incluso la hermenéutica secular de Berlinerblau que exploraremos más adelante: la palabra *nunca*. Es decir, si bien es cierto que el contexto denunciado por Harris dificulta “oponerse adecuadamente al literalismo escritural y a la violencia religiosa”, en algunos casos, como veremos en la sección sobre la hermenéutica secular de Berlinerblau, los moderados religiosos son precisamente los mejores candidatos para oponerse al literalismo y a la violencia religiosa. Sin embargo, es importante señalar que Sokal incorpora sus observaciones sobre Berlinerblau en una posdata, y a lo largo de su ensayo sobre religión parece conceder esto a Harris de manera congruente con su postura, pues “religioso moderado” es prácticamente lo mismo que “adherente moderado a la pseudociencia”, esto es, alguien que difícilmente, desde el marco teórico de Sokal, es un buen candidato para oponerse a los efectos más perniciosos de la pseudociencia. Por este motivo, Sokal no cuestiona tanto esta tesis de Harris sino que intenta evaluarlo y criticarlo de otra forma.

¹⁵Sokal (2010), 373.

¹⁶Harris en Sokal (2010), 373.

¹⁷Harris en Sokal (2010), 373.

Sokal propone inmediatamente después de exponer las tesis de Harris analizarlas del siguiente modo. En primer lugar, las doctrinas religiosas “típicamente tienen dos componentes”, además de un tercero que se sigue de los dos primeros:

1. Una parte fáctica, que consiste en un conjunto de pretensiones sobre el universo y su historia.
2. Una parte ética, que consiste en un conjunto de prescripciones sobre cómo vivir.
3. Pretensiones epistemológicas que conciernen a los métodos por los cuales los humanos pueden obtener conocimiento razonablemente confiable de cuestiones fácticas o éticas.

Además, “al discutir cualquier conjunto de ideas, es importante distinguir entre”:

1. El mérito intrínseco de esas ideas.
2. El rol objetivo que juegan en el mundo.
3. Las razones subjetivas por las cuales las personas las defienden o atacan.¹⁸

No es nuestra intención exponer aquí el análisis que realiza Sokal siguiendo estas distinciones. Para fines de nuestra investigación basta con recordar los que dice Sokal son los dos puntos cruciales que levantan los libros que analiza en su ensayo, entre ellos el de Harris: por el lado filosófico, el del estatus epistémico de las ideas religiosas, y por el lado político, cómo lidiar con las personas religiosas como un ateo de izquierda. Si bien Sokal coincide en muchos puntos con Harris en lo que concierne al estatus epistémico de las ideas religiosas (ilustrado por el ejercicio que utilizamos de epígrafe en nuestra investigación, en donde las palabras “religión” y “su actualmente de moda eufemismo ecuménico, ‘fe’” son sustituidas por “superstición”, con lo cual según Sokal “mejora notablemente la claridad” del discurso político¹⁹), las coincidencias son menos en lo que respecta al problema político.

¹⁸Sokal (2010), 373-4.

¹⁹Sokal (2010), 376.

Sin embargo antes de mencionar las diferencias en lo relativo al problema político es importante detenernos en una diferencia en lo que concierne al problema filosófico, es decir, a la pregunta por el carácter epistémico de las creencias religiosas, y en particular, por el carácter epistémico de la mística. Sokal informa al comienzo de su análisis del libro de Harris que dejará de lado la “sorprendente (para un auto-proclamado racionalista) defensa del misticismo” que realiza Harris con una pequeña excepción. La excepción nos concierne por dos motivos: por estar relacionada con una suerte de bisagra entre la argumentación sobre temas epistémicos y temas políticos, y por ser un elemento importante a contrastar en el siguiente capítulo con la postura de Atlan a fin de delinear esta última mejor.

Sokal no trata el tema de la mística en la parte de su análisis reservada a la parte fáctica de las doctrinas religiosas sino en la parte dedicada a la parte ética de las doctrinas. Sin embargo, para mantener coherencia con su postura Sokal no puede, pese a su esfuerzo por distinguirlas, separarlas del todo²⁰. Sokal critica, en contraste

²⁰Al discutir la relación entre los aspectos fácticos y éticos de las doctrinas religiosas Sokal critica a los intelectuales modernos que “reconociendo lo absurdo de las aseveraciones fácticas de la mayoría de las religiones pero deseando no obstante mantener un espacio para la religión en nuestra cultura” argumentan, como el biólogo Stephen Jay Gould, que “la ciencia y la religión no entran en conflicto porque poseen dominios distintos de competencia”: Gould en particular llama “magisterios no sobrepuestos (non-overlapping magisteria)” a la ciencia y la religión, argumentando que la primera atiende cuestiones fácticas y la segunda cuestiones éticas. Sokal presenta dos objeciones a esta idea: primero,

Es anatema para la abrumadora mayoría de los creyentes, quienes no tomarían en buenos términos el diktat de Gould de tener que abandonar todas sus aseveraciones fácticas (¿y por qué deberían, dado que creen que son verdaderas?). Esto plantea un problema no sólo a los fundamentalistas, sino a cualquier persona religiosa seria; después de todo, incluso la versión más diluida del cristianismo tiene que tener alguna línea de fondo—que Dios creó al mundo, que Jesús es Su hijo, que la Biblia es Su palabra inspirada (incluso si debe a veces ser interpretada metafóricamente)—de otro modo ¿cuál es el punto de llamarse un cristiano creyente? (Sokal, 384.)

La segunda objeción, estrechamente vinculada a la primera, consiste en que de abandonar todas sus pretensiones fácticas los juicios éticos de las doctrinas religiosas se quedarían sin fundamentos. Para ilustrar esta objeción cita a su colega Jean Bricmont, quien responde a la pregunta ¿en qué reposarían los juicios éticos una vez removidos los juicios fácticos de las doctrinas religiosas?:

¿En las enseñanzas contenidas en esta o aquella revelación? Pero ¿en qué basarse para elegir una revelación en vez de otra, si no porque expresa la palabra “verdadera” de Dios? Y esta última aseveración nos reenvía a preguntas ontológicas... Además, los sistemas morales religiosos se enfrentan a una dificultad similar a la encontrada por la interpretación no literal de la Escritura: hoy en día ningún creyente quiere seguir literalmente todas las prescripciones éticas contenidas en la Biblia. Pero ¿cómo resolver cuáles seguir y cuáles ignorar, a no ser utilizando ideas morales independien-

con la claridad que elogia de Harris al principio de su análisis, la expresión confusa de sus aseveraciones sobre la “espiritualidad” y el “misticismo”. Esto, por ejemplo, cuando afirma que las experiencias místicas y espirituales “revelan hechos genuinos sobre el mundo” y “una conexión entre nosotros y el resto del universo mucho más profunda que la sugerida por los confines ordinarios de nuestra subjetividad”²¹. Sokal señala que tomar esta afirmación literalmente nos acerca mucho a la idea védica/yóguica de que “al conocerse a uno mismo uno puede conocer el mundo”, una noción que, como señala Nanda, reposa sobre la asunción de que “lo que los místicos ven en sus mentes tiene de hecho un referente ontológico fuera de sus mentes”²². “Pero ¿dónde”, se pregunta Sokal haciendo eco de las reflexiones de Bertrand Russell sobre el mismo tema, “está la *evidencia* para tal asunción?”^{23,24}.

Pasando al problema político, Sokal cuestiona dos argumentos que presenta Harris contra la dimensión ética de las doctrinas religiosas por considerarlos infructuosos—la cantidad de pasajes “malos” (es decir, violentos e irracionales, pues las escrituras religiosas tienden a ser “mezclas incoherentes de lo loable y lo aborrecible”²⁵); y el efecto neto de la religión en el mundo, que aunque Sokal coincide personalmente con Harris en que se trata de un efecto neto negativo, considera el realizar este señalamiento una trampa para los críticos de la religión debido a que permite a los apologetas evadir

tes de la revelación? Y si la revelación necesita ser evaluada por medio de criterios externos a ella, entonces ¿para qué propósito puede la revelación servir?

Como veremos en el siguiente capítulo, la postura de Atlan logra “mantener un espacio para la religión en nuestra cultura” de manera más satisfactoria que Gould, pues no implica la condescendencia con los creyentes ni la deshonestidad intelectual denunciadas por Sokal, y que Sokal, pues no reduce por completo a la religión (y a la mística) al estatus de pseudociencias.

²¹Harris en Sokal (2010), 383.

²²Nanda en Sokal (2010), 383.

²³Sokal (2010), 383.

²⁴Harris matiza en un texto posterior su postura, aclarando que las experiencias místicas revelan hechos genuinos sobre “la naturaleza de nuestras mentes, no la naturaleza del cosmos”, y que

la experiencia de uno mismo como altamente permeable al mundo, y en última instancia inseparable de él, es más precisa que la experiencia de uno mismo como un ego encapsulado en piel. Pero no estoy diciendo que las experiencias espirituales de unidad con la naturaleza (o cualquier otra cosa) nos permita hacer aseveraciones sobre la física, la biología, etc. (Harris en Sokal, 383).

Sin embargo, nos será útil en el siguiente capítulo retomar la postura inicialmente presentada por Harris y criticada por Sokal para contrastarla a la de Atlan.

²⁵Sokal (2010), 382.

“la incómoda tarea de defender el mérito intrínseco de sus doctrinas” y concentrarse en presentar contraejemplos (a la inquisición, la caza de brujas y los orígenes cristianos del anti-semitismo los apologetas pueden contraponer a Bartolomé de las Casas, Martin Luther King y la teología de la liberación) en un debate “tan fútil como el intento de hacer una hoja de balance del capitalismo o del comunismo”²⁶.

Además, Sokal lamenta que Harris, pese a su formación en neurociencias, casi no hable sobre los mecanismos psicológicos que subyacen a las creencias religiosas²⁷. Tampoco aborda satisfactoriamente lo que Sokal considera como “una tarea crucial para historiadores y sociólogos”, lamentable y frecuentemente impedida al interior de sus disciplinas debido al relativismo metodológico²⁸ al cual se adhieren sus practican-

²⁶Sokal (2010), 382.

²⁷En particular, Sokal se refiere a “trabajos recientes de antropólogos y psicólogos cognitivos” (como Boyer (2001) y Atran (2002)) dedicado al estudio de “las estructuras mentales subyacentes a la tendencia humana casi-universal de invocar agentes sobrenaturales en la explicación de fenómenos naturales”, cuyos principios resume brevemente:

Un estadio clave en la evolución del cerebro de los primates superiores fue el desarrollo de un módulo de “teoría de la mente”, en el cual los individuos ganan la habilidad de conceptualizar las acciones de otros individuos como gobernadas por por creencias e intenciones análogas a las propias, y formar conjeturas sobre esas creencias e intenciones como explicaciones de comportamiento observado. Una vez que uno concibe que los otros humanos tienen pensamientos invisibles que determinan sus acciones, toma un paso corto el imaginar agentes invisibles—ancestros, espíritus, dioses, santos—que asimismo tienen pensamientos y deseos y son capaces de tomar acción basándose en ellos. En resumen, la religión se monta sobre maquinaria cognitiva que ya tiene lugar en la mente humana.(Sokal, 2010, 385).

Ya sea que se confirmen o no estas teorías, Sokal reitera que

el hecho es que la mente humana está sólo imperfectamente diseñada para la evaluación racional de la evidencia; y que conforme nos alejamos de las tareas de la vida cotidiana aumenta la prominencia de tales inadecuaciones. Mantener una visión racional requiere una constante lucha emocional e intelectual contra el pensamiento deseoso, teleológico y antropomórfico, las fallas en los juicios de probabilidad, correlación y causación, la percepción de patrones inexistentes, y la tendencia a buscar confirmación en vez de refutación de nuestras teorías favoritas.(Sokal, 2010, 385-386)

Como veremos en el último capítulo, es precisamente éste uno de los problemas centrales con los que se enfrenta Spinoza, y señala la “tendencia casi-universal de invocar agentes sobrenaturales en la explicación de fenómenos naturales” y la visión del mundo teleológica y antropomórfica resultante como la raíz de la superstición, primer objetivo en la reforma del entendimiento que propone como camino a la liberación humana.

²⁸Esta crítica proviene también, a diferencia de lo que podría pensarse, del interior mismo de estas disciplinas. Por ejemplo, el crítico literario y antropólogo de la religión René Girard critica al relativismo metodológico dominante entre etnólogos y antropólogos, quienes “convencidos de que nada en las culturas humanas trasciende la diversidad infinita de las diferencias” “han olvidado el espíritu inaugural de su disciplina y su afán por encontrar lo universalmente compartido” (cfr. Moreno, 2010.)

tes: “el echar luz sobre las condiciones sociales, políticas y económicas que fomentan el crecimiento de la superstición, por un lado, y el del pensamiento racional por otro”^{29,30}. Las carencias anteriores llevan a Harris a una conceptualización “de la relación entre la religión y las fuerzas sociales tristemente inadecuada”, pues si bien Harris atina en señalar la base que proveen las creencias islámicas pre-existentes al islamismo radical entre, por ejemplo, los palestinos, falla en señalar el rol que juegan también “la desesperación por la ocupación israelí, [y] la ineficacia y corrupción de los grupos nacionalistas [palestinos]”.

El ejemplo anterior “nos lleva al elefante en el clóset: el islam”³¹. Sokal observa que Harris no afirma “que todas las religiones tengan un efecto neto negativo en el mundo”³². Por ejemplo, Harris comenta medio en broma que “la propagación incontrolable del jainismo por el mundo mejoraría inmensamente nuestra situación”, aunque “perderíamos mucho más de nuestras cosechas a las pestes”, pues “los jainistas observantes generalmente no matan nada, incluyendo insectos”³³. La actitud de Harris ante el jainismo contrasta fuertemente con su actitud ante el islam: en una primera aproximación, comenta Sokal,

el islam no es ni mejor ni peor que cualquier otra religión. Sus doctrinas fácticas no son más locas que las del judaísmo o el cristianismo—a las

²⁹Sokal (2010), 384.

³⁰Aunque esta tarea, pese a estar obstaculizada por el relativismo metodológico dominante en estas disciplinas, es no obstante realizada. Por ejemplo, el psicólogo Ara Norenzayan publicó en 2013 un libro que debe enmarcarse en los estudios antropológicos y psicológicos mencionados por Sokal sobre los mecanismos subyacentes a las creencias religiosas, enfocado en la relación entre religión y cooperación social, así como los ejemplos de “estados mayoritariamente ateos de bienestar social”, como los de Escandinavia, que ofrecen pistas sobre “los tipos particulares de instituciones, prácticas y condiciones sociales que pueden desplazar a la religión y construir sociedades cooperativas sin dioses”. La intuición subyacente ya había, sin embargo, sido expuesta por un “reconocido pensador del siglo XIX” quien fraseaba esta relación “de manera un tanto más poética aunque no menos empática”, diciendo que

el sufrimiento religioso es al mismo tiempo la expresión de sufrimiento real y una protesta contra el sufrimiento real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo descorazonado, el alma de una condición desalmada. Es el opio del pueblo” (Marx en Sokal, 2010, 428-429).

³¹Sokal (2010), 387.

³²Sokal (2010), 383.

³³Harris en Sokal (2010), 383.

cuales de hecho se parecen bastante—y sus doctrinas éticas son una mezcla similar de lo admirable y lo bárbaro. A lo cual Harris insiste en añadir: Sí, pero las doctrinas del islam *son* un poco peores que las de las otras religiones monoteístas.³⁴

Harris nota que así como el cristianismo (pero a diferencia del judaísmo)

el islam es una religión de proselitismo, con pretensiones de convertirse en la fe universal de la humanidad; pero mientras que Cristo era sólo un profeta, Mahoma era un profeta y un soldado jefe de estado [y] la historia temprana del islam estuvo fuertemente marcada por su extraordinariamente rápida expansión por conquista.³⁵

Sokal señala que Harris insiste en que esto es más que sólo historia antigua:

El islam es innegablemente una religión de conquista. . . mientras los musulmanes son rápidos en observar que existe una jihad interior (o “mayor”), que involucra lidiar una guerra contra la propia pecaminosidad de cada uno, ninguna cantidad de casuística puede disfrazar el hecho de que la jihad exterior (o “menor”)—la guerra contra los infieles y los apóstatas—es una característica central de la fe.³⁶

Sokal rechaza como seriamente equivocada la noción de que “cualquier religión tenga una sola naturaleza ‘verdadera’ y esencial”, pues son más bien “complejas amalgamas de ideas y valores que compiten entre sí”, y “la ‘naturaleza’ de cada religión varía en función del tiempo y el lugar”, siendo “afectada tanto por factores económicos y políticos como por consideraciones teológicas abstractas”:

El mensaje de Jesús puede haber sido uno de amor y paz, pero la cristiandad desde al menos el siglo XI y hasta el XIX persiguió con avidez

³⁴Harris en Sokal (2010), 387.

³⁵Sokal (2010), 387-8

³⁶Harris en Sokal (2010), 388.

conquistas empalmadas con evangelización. Jesús puede haber llamado al respeto por el prójimo, pero esto no detuvo la Inquisición.³⁷

Sin embargo Sokal reconoce que a diferencia del contexto occidental dominado por el cristianismo, en donde tras el medievo “el lugar de la religión en la sociedad evolucionó gradual pero profundamente”, y “500 años de confrontación con ciencia y política seculares lenta pero seguramente obligaron a la iglesia a abandonar sus pretensiones totalitarias”, así como a “retractarse de muchas de sus doctrinas fácticas”³⁸, el problema con el islam es que no ha enfrentado aún “una confrontación de este tipo con una Ilustración indígena”, pues “el florecimiento de la ciencia y filosofía racionalistas bajo el islam”, su llamada Era Dorada que abarcó del siglo IX al XIII, “fue sofocada por teólogos ortodoxos justo cuando el Renacimiento, fuertemente endeudado de las contribuciones de estudiosos islámicos”, comenzaba a cobrar fuerza en Occidente³⁹. Debido a esto la línea que divide a “musulmanes ‘moderados’ de islamistas radicales no concierne principalmente a la doctrina teológica”, pues “todos los musulmanes observantes profesan que el Qur’an es la palabra literal e inerrante del único y verdadero Dios” sino que concierne preguntas de “filosofía y práctica social y política”⁴⁰.

³⁷Sokal (2010), 389.

³⁸Por ejemplo, Jonathan Israel cita, en su estudio de la diseminación de las ideas de la ilustración en Europa al ministro presbiteriano Micaiah Towgood, quien observó en 1755 “el escepticismo prevaleciente” y el “enorme prejuicio contra el cristianismo” por el cual muchos tomaban en serio las aseveraciones de los increyentes de que la iglesia establecida, la Iglesia de Inglaterra, mostraba “evidentes marcas de impostura” y advertía a los obispos ingleses que “el cristianismo está ahora pasando por una estricta evaluación” y que, si bien en su opinión su religión estaba preparada para soportar “la investigación más crítica”, la “consecuencia de esta investigación, no cabe duda, será que la superstición morirá”, por lo cual imploraba a los obispos purgar de acreciones irracionales e innecesarias su teología mientras todavía había tiempo de prevenir que quienes “habiendo roto las cadenas melancólicas de la superstición” fueran de un extremo a otro y se apresuraran “a las tierras salvajes de la infidelidad desconsolada”, el socianismo y el ateísmo. Israel señala que la decisión que enfrentaba a los obispos era, insistía Towgood, “alinearse con o ser conquistados por la fuerza de la razón” (Israel, 2010, 25-26).

³⁹Sokal (2010), 390.

⁴⁰Por ejemplo, ¿qué tanto deberían los preceptos islámicos gobernar la política, las leyes y otros aspectos de la existencia humana? ¿cuáles formas de gobierno y cuáles políticas económicas y sociales concretas están más estrechamente de acuerdo con las enseñanzas e ideales islámicos? ¿cuáles preceptos islámicos deberían tomar precedencia sobre otros? Sokal cita como ejemplo al pensador musulmán liberal Abdullahi an-Na’im, quien pese a “llamar a una concienzuda reforma de la ley islámica para proteger la libertad de religión y otros derechos humanos internacionalmente reconocidos”, añade no obstante que

Pese a lo anterior, Sokal sostiene que “el islam no es intrínsecamente mejor ni peor que las otras religiones monoteístas”, y que la cuestión de si “el islam contemporáneo—es decir, el islam *según es interpretado por musulmanes contemporáneos*” puede ser más o menos peligroso para la humanidad dependiendo del criterio que se elija para evaluarlo⁴¹ y del “detallado análisis fáctico que va mucho más allá del alcance de este ensayo (y mi propia competencia)”, y el cual Harris tampoco provee⁴². La diferencia principal entre las tres religiones monoteístas es para Sokal una cuestión menos teológica que histórica, pues la compatibilidad del cristianismo contemporáneo con los derechos humanos se debe sólo a que ha evolucionado “bajo la presión de siglos de confrontación con ideas seculares de la Ilustración al grado en que” incluso quienes se autoproclaman fundamentalistas “de hecho ignoran muchas partes de su Escritura”⁴³. Harris argumenta en una vena similar que

Un futuro en el cual el islam y Occidente no estén al borde de la aniquilación mutua es un futuro en el cual la mayoría de los musulmanes haya

no concibo que todos los aspectos de la Shari’ah estén abiertos al replanteamiento y la reinterpretación. La creencia en el Qur’an como la palabra final y literal de Dios y la fe en el Profeta Mahoma siguen siendo los pre-requisitos esenciales para ser musulmán.(an-Na’im en Sokal, 2010, 390).

Sokal cita también a an-Na’im para enfatizar el señalamiento incontrovertido de Harris de que

la pena por aprender demasiado sobre el mundo—como para cuestionar los principios de la fe—es la muerte. Si un musulmán del siglo XXI pierde su fe [...] la respuesta normativa, en todos lados bajo el islam, es matarlo [...] La justicia de matar apóstatas es una cuestión de aceptación generalizada, cuando no de práctica. (Harris en Sokal, 2010, 390.)

pues todas las escuelas de jurisprudencia islámica, tanto sunní como shíí, coinciden en este punto. Sokal cita a an-Na’im (recordemos, un pensador musulmán *liberal*):

Las escuelas tradicionales de jurisprudencia islámica son unánimes en sostener que la apostasía es castigable con la muerte, aunque difieren en cuestiones tales como si ejecutar la sentencia inmediatamente o si garantizar al apóstata el aplazamiento de algunos días para permitirle reflexionar y reconsiderar su posición [y] también hay desacuerdos sobre si las mujeres apóstatas deben ser ejecutadas o meramente encarceladas hasta que regresen a la fe.(an-Na’im en Sokal, 2010, 391).

⁴¹Por ejemplo, Sokal menciona la violación de la libertad de pensamiento, la violación de los derechos de la mujer, la legitimación de la violencia contra civiles, la legitimación de la injusticia económica y la legitimación del imperialismo como posibles criterios para resolver esta cuestión. (Sokal, 2010, 396)

⁴²Sokal (2010), 396.

⁴³Sokal (2010), 396.

aprendido a ignorar la mayoría de su canon, justo como la mayoría de los cristianos han aprendido a hacer.⁴⁴

Sokal señala que pese a las exageraciones de Harris

la pregunta clave, al menos para los no musulmanes, es: ¿qué políticas de nuestra parte son las que más probablemente fomenten una evolución tal dentro del islam?⁴⁵

Aunque Sokal cuestiona “el enfoque belicoso de Harris”, quien declara que “estamos en guerra con el islam”, por ser contraproducente dado que “cuando las sociedades están (o se sienten) bajo ataque, tienden a cerrar filas, marginalizar disidentes y librepensadores” y replegarse sobre las “formas más conservadoras de sus tradiciones religiosas y/o nacionalistas que constituyen su identidad”^{46,47}, en última instancia, concluye:

Todas las religiones, no sólo el islam, son potencialmente peligrosas—y son peligrosas precisamente al grado en que sus adherentes toman seriamente sus escrituras sagradas, por la simple razón de que la confianza en la revelación por encima de la evidencia mina la posibilidad de discusión racional⁴⁸. “Dios nos dio Palestina a nosotros.” “No, a *nosotros*”⁴⁹.

Sin embargo, pese a la intención de Sokal de distanciarse de la postura belicosa de Harris y su declaración de “estar en guerra con el islam”, Sokal se encuentra implícitamente en una posición bastante similar. Pues si bien el islam no es “intrínsecamente

⁴⁴Harris en Sokal (2010), 396.

⁴⁵Sokal (2010), 395.

⁴⁶Sokal (2010), 396.

⁴⁷Sokal menciona que este proceso “ha sido evidente en Estados Unidos desde el 11 de septiembre de 2001 y ha estado presente en grandes partes del mundo musulmán durante las últimas décadas”, y podemos especular que la presidencia de Donald Trump en los Estados Unidos no ha hecho sino reforzar este proceso.

⁴⁸Sokal precisa que “el problema surge cuando las personas religiosas toman sus escrituras sagradas seriamente *como escrituras sagradas*”, pues si bien “no hay nada malo en principio con considerar a Jesús o a Mahoma (o al Buda, o a Marx, o a Freud, o a Shakespeare, o a George W. Bush) fuentes de sabiduría eterna”, es necesario “reconocer que el ilustre pedigrí de una idea es irrelevante para su evaluación, de modo que uno se preocupe en justificar las ideas en cuestión con argumentos racionales independientes”. (397)

⁴⁹Sokal (2010), 397.

mejor ni peor que otras religiones monoteístas”, es al igual que ellas, al menos desde el marco teórico de Sokal, un culto pseudocientífico que, en tanto pseudocientífico, es un enemigo de la visión del mundo científica que Sokal busca defender.

En los siguientes dos apartados veremos cómo Sokal mismo se da cuenta de la encrucijada en la que se encuentra. Por un lado, el relativismo “todo vale” aunado a la complacencia con la religión, no sólo la extremista sino la moderada, es un enemigo claro de la visión científica del mundo que busca defender Sokal. Por otro lado, en su análisis de Lerner encuentra intuiciones sobre las reacciones de la clase trabajadora, en muchos casos religiosa, contra los percibidos esnobismo y condescendencia hacia ellos por parte de la clase media alta liberal, esto es, en muchos casos, por parte de quienes como Sokal defienden una visión científica del mundo. Por otro, su lectura de Berlinerblau lo sensibiliza a la necesidad de una hermenéutica secular de los textos considerados como sagrados por al menos los grupos religiosos más numerosos, hermenéutica que sin embargo Sokal no se encuentra en posición de realizar, pues por más que sea una necesidad política, ¿cómo justificar una hermenéutica de fuentes pseudocientíficas en términos epistémicos? Aquí se encuentra la principal debilidad de la propuesta de Sokal, debilidad que sostenemos es solventada por la propuesta de Atlan examinada en los dos últimos capítulos de nuestra investigación.

2.2.2. Michael Lerner y la condescendencia liberal

El segundo libro analizado por Sokal en su ensayo sobre religión está escrito por el rabino y activista progresista Michael Lerner desde una “perspectiva diametralmente opuesta” a la de Harris⁵⁰. Sokal declara tener la corazonada de que Lerner tiene intuiciones que “la izquierda sólo puede ignorar bajo su propio riesgo”. Sokal aclara que las intuiciones de Lerner deben ser entendidas más como “hipótesis intrigantes” que ameritan “investigación rigurosa” que como una investigación en sí, y que dichas intuiciones sólo pueden ser “extraídas mediante un trabajo extenuante” del “denso revoltijo conceptual”, dudoso y, pese a la insistencia de Lerner de lo contrario, en muchos casos indistinguible de “una copia New Age de popularizaciones baratas de la

⁵⁰Sokal (2010), 371.

teoría del campo cuántico”; sin embargo⁵¹, “arrojando unos cuantos galones de agua de baño sucia y antihigiénica podemos extraer un vivo e inteligente bebé”⁵².

Los análisis de Sokal pueden dividirse *grosso modo* en:

1. La crítica de los aspectos epistemológicos del libro de Lerner, *Spirit Matters*, cuya propuesta central radica en la reivindicación de una Espiritualidad Emancipatoria y de una defensa tanto del concepto “espiritualidad” como de la creencia en Dios.
2. La crítica de los aspectos epistemológicos del libro de Lerner, *Spirit Matters*, cuya propuesta central radica en la reivindicación de una Espiritualidad Emancipatoria⁵³ y de una defensa tanto del concepto “espiritualidad” como de la creencia en Dios.

Del primer aspecto del análisis nos basta señalar que para Sokal la cosmología de Lerner es “extremadamente dudosa—para ponerlo en términos amables”⁵⁴. Nos concentraremos aquí en la segunda parte del análisis, que Sokal aborda a partir del libro de Tom Frank *¿Qué ocurre en Kansas?: Cómo los conservadores se ganaron el corazón de Estados Unidos*.

Frank muestra en su libro, nos dice Sokal, cómo

el populismo de derecha contemporáneo es en gran medida una reacción de la clase trabajadora contra el esnobismo y la condescendencia percibidos por parte de la clase media alta liberal⁵⁵

que si bien es por supuesto “implacablemente exagerada por los medios de derecha” sí tiene una base real, pues las personas

liberales y de izquierda, justamente horrorizados por la agenda reaccionaria de la derecha religiosa, son frecuentemente proclives a ver a los

⁵¹Sokal (2010), 404-5

⁵²Sokal (2010), 401.

⁵³Las mayúsculas, como menciona Sokal, son del propio Lerner.

⁵⁴Sokal (2010), 400-1

⁵⁵Sokal (2010), 413.

fundamentalistas—y a los conservadores de la clase trabajadora de manera más general—como o bien tontos ignorantes o bien gente malvada y prejuiciosa.⁵⁶

Esta dinámica puede, por cierto, ser encontrada en contextos distintos del estadounidense.⁵⁷

Lerner sostiene que lo que ofrece la derecha a las clases trabajadoras, ausente en muchos casos en los discursos políticos de la izquierda, es apelar a los valores morales. “Hasta cierto punto”, comenta Sokal, “valores morales’ es sin duda un código para referirse a la oposición al aborto y al matrimonio igualitario”⁵⁸. Sin embargo, sospecha que “esto dista mucho de ser la historia completa”⁵⁹, y “si la izquierda no puede atender este anhelo por valores, la derecha lo hará”⁶⁰. Y lo ha hecho—con mucho éxito”⁶¹.

Sokal coincide con el llamado que hace Lerner “por una izquierda que plantee sus propuestas en términos tanto morales como económicos”, aunque la propuesta de Lerner “va mucho más allá”, pues “quiere organizar un movimiento de izquierda explícitamente ‘espiritual/religioso’” a fin de canalizar “las profundas creencias religiosas de la mayoría de los estadounidenses hacia fines progresistas”:

Imaginen si John Kerry hubiera sido capaz de llevar la contraria a Bush

⁵⁶Sokal (2010), 414.

⁵⁷Sokal menciona en una nota al pie el ejemplo de Italia en las elecciones de 2001, en donde se eligió a la coalición de derecha de Silvio Berlusconi, señalando “un espécimen particularmente nauseabundo” de este tipo de condescendencia en los escritos de Umberto Eco, quien afirmó sin respaldo estadístico alguno, “resumiendo, [que] todos aquellos que se reusaron a votar como Eco quería eran o bien egoístas (cuando no directamente malvados) o bien estúpidos”(Sokal, 414).

⁵⁸Sokal (2010), 419.

⁵⁹Sokal (2010), 419.

⁶⁰Sokal, escribiendo en el contexto de la segunda guerra entre los Estados Unidos e Irak, ofrece algunos ejemplos sobre cuestiones morales susceptibles de ser discutidas por la izquierda en la arena pública estadounidense:

Engañar al pueblo estadounidense sobre las razones para la guerra es inmoral. Matar miles de civiles que no nos han hecho daño es inmoral. Racionar la salud en función de la riqueza es inmoral. Seguro, señalemos que formular políticas en secreto, tras la espalda de la gente, tiende a llevar a errores; que invadir países musulmanes y matar civiles ayuda a llevar a miles de reclutas a la causa de Osama bin Laden; [...] y que nuestro sistema de salud privado es horriblemente ineficiente. Pero señalemos también que estas políticas están en conflicto con los valores morales sostenidos profundamente por la mayoría de los estadounidenses.(Sokal, 424).

⁶¹Sokal (2010), 420.

insistiendo que una persona religiosa sería jamás daría la espalda al sufrimiento de los pobres, que el mandato bíblico de amar al prójimo requiere de nosotros proveer cuidados médicos a todos, y que el mandato del Nuevo Testamento de “dar la otra mejilla” debería predisponernos contra responder a la violencia con violencia.⁶²

Sokal cita un estudio que analiza datos transculturales, desde 1981 hasta 2001, que abarca 59 países y casi un cuarto de millón de entrevistados. El estudio muestra, al comparar la participación religiosa y los valores religiosos entre países “que las sociedades pobres son más religiosas (lo cual no es sorprendente)”, como también lo son las sociedades con mayor desigualdad en la distribución de ingresos; asimismo, al comparar la religiosidad al interior de los países, el estudio muestra que los pobres son significativamente más religiosos que los ricos, y conjetura que esto se debe en gran medida “a la experiencia de ‘inseguridad existencial’ tanto a nivel individual como social”⁶³. Los datos de este estudio probablemente explican, a decir de Sokal, la presencia de una fuerte religiosidad entre los estadounidenses, factor que cobra relevancia con análisis como el del columnista Van Jones, citado por Sokal en su discusión de Lerner. Van Jones elogia los esfuerzos de Lerner y otros, pues ve en ellos:

Las semillas de un movimiento pro-democracia, basado en sabiduría, que honra a la Tierra—un movimiento que afirma y aplaude los impulsos religiosos y espirituales, a la vez que se opone al fundamentalismo, al chauvinismo y a la teocracia. Con el tiempo, este tipo de movimiento progresista tiene el potencial de ganar—y ganar en grande—en los Estados Unidos. Para ser honesto: probablemente es el *único* tipo de movimiento progresivo que tiene oportunidad en un país tan religioso como el nuestro.⁶⁴

Sokal admite, “por mucho que le duela a [su] conciencia secular”, que “Jones está muy probablemente en lo correcto”, lo cual “plantea un gran problema para algunos de nosotros”, los ateos, quienes como Sokal reconocen, “en su mejor juicio racional”,

⁶²Lerner en Sokal (2010), 421.

⁶³Sokal (2010), 415.

⁶⁴Van Jones en Sokal (2010), 421.

que no hay evidencia creíble de que una entidad que posea las propiedades que la mayoría de los creyentes atribuyen a “Dios”—p.e. un ser sobrenatural quien se interesa en nuestras acciones morales e inmorales, a quien uno puede rezar y esperar una respuesta, etc.—de hecho existe⁶⁵

Y quienes, por tanto, en caso de que “una izquierda revivida deba ser ‘religiosa’, tendrán que permanecer—tendrán que *elegir* permanecer—por fuera”, pues “¿por qué querríamos basar nuestras políticas en algo que es, en última instancia, una ilusión masiva?”:

Si 45 % de nuestros conciudadanos creyeran que la tierra es plana, ciertamente nos importaría—aunque fuera sólo por razones políticas prácticas—entender con tanta precisión y compasión como fuera posible las causas de su creencia equivocada; pero seguramente no querríamos adoptar nosotros mismos dicha creencia.⁶⁶

Sokal admite también que lo anterior no implicaría por sí solo una “falla fatal” para dicha izquierda debido a que los ateos constituyen un grupo bastante minoritario⁶⁷. Esto es cuestionable, en especial considerando los cambios demográficos que han ocurrido desde la publicación del libro de Sokal. En particular, la proporción de la población que se autodenomina irreligiosa ha aumentado bastante. Sin embargo, aún así la población autodenominada como religiosa es una tajada enorme de la sociedad estadounidense, y esta inclinación hacia la irreligión no es una constante global homogénea. También es importante la distinción entre un movimiento de izquierda que pueda *acomodar* a quienes, entre la izquierda, se consideren religiosos, pues un movimiento de izquierda secular puede ser perfectamente capaz de hacerlo; y un movimiento que, debido a la sensibilidad religiosa de una parte importante de sus miembros, deba *ser* religioso, y por tanto deje fuera a las personas ateas, agnósticas o

⁶⁵Sokal (2010), 422.

⁶⁶Sokal (2010), 423.

⁶⁷Sokal sugiere incluso que debido al prejuicio en contra de los ateos en los Estados Unidos (superado sólo por el prejuicio en contra de los cientólogos según la encuesta Gallup citada por Sokal) a un movimiento político progresista en los Estados Unidos casi seguramente le iría mejor sin personas vocalmente ateas. (Sokal, 422)

con posturas seculares⁶⁸. Por lo cual Sokal, de manera sensata, insiste en la necesidad de un movimiento suficientemente plural como para acomodar a ambas formas de aproximarse al problema: tanto a quienes como Lerner, quienes se sientan cómodos dialogando en términos bíblicos con la derecha religiosa⁶⁹, como a quienes como Sokal prefieran “articular las mismas ideas éticas en términos puramente seculares”⁷⁰, por ejemplo, “hablar directamente de las necesidades psicológicas de las personas (de comunidad, cuidado, amor, trabajo significativo)” así como de las “necesidades morales (sentir que uno hace bien a los demás, que la sociedad está organizada de manera justa, etc.)”⁷¹.

2.2.3. Jacques Berlinerblau y la hermenéutica secular

Terminamos nuestro capítulo con una exposición de la tercera postdata del ensayo de Sokal sobre religión en donde podemos ver con claridad la tensión entre los dos temas centrales del ensayo, señalar el segundo tipo de error (un dogmatismo totalizante), contrario al primero (el relativismo “todo vale”) presente tanto en el ámbito académico como en el político contemporáneos, y del cual Sokal no termina de escapar. Esto nos permitirá establecer criterios que buscamos de un marco teórico para responder satisfactoriamente a ambos problemas, y los siguientes dos capítulos de la investigación están dedicados a presentar la propuesta de Atlan y evaluar si de hecho cumple con estos criterios.

La postdata comenta brevemente el libro del académico bíblico Jacques Berlinerblau *La Biblia secular: por qué los no creyentes deben tomar en serio a la religión*,

⁶⁸Vemos instancias de esto, por ejemplo, en la lucha por la constitución secular del Estado en Túnez, en el carácter ambiguo con respecto al secularismo en el gobierno mexicano de Andrés Manuel López Obrador, o en algunos sectores de la izquierda brasileña que intentan defender una “izquierda espiritual” basada en comentarios de clérigos, rabinos e imanes sobre la figura del expresidente Lula da Silva.

⁶⁹Aquí está uno de los puntos con los que Sokal forcejea más notoriamente, pues si bien insiste en la necesidad de encontrar puntos en común con los ciudadanos que esposan visiones del mundo afines a la derecha religiosa, constantemente se pregunta, por ejemplo, si “¿queremos realmente entrar en un debate con la derecha acerca de cuál es el mandamiento bíblico más ‘auténtico’: condenar la homosexualidad o proveer un seguro de salud universal?”, y comenta que “la exégesis de la revelación divina difícilmente puede ser un terreno de victoria para la izquierda” (Sokal, 423).

⁷⁰Sokal (2010), 425.

⁷¹Sokal (2010), 423.

quien señala que

la mayoría de los ateos y agnósticos contemporáneos—debo confesar que me incluyo⁷²—son sorprendentemente ignorantes de los detalles de la Biblia Hebrea, el Nuevo Testamento y el Qur'an (sin mencionar al Bhagavad Gita y el Tripitaka, uno podría añadir).⁷³

Los comentarios de Berlinerblau, dice Sokal, están justificados. Sin embargo, “uno podría aún preguntar, ¿es realmente tan horrible nuestro filistinismo religioso?”, y ofrece dos tipos de respuesta.

“*Intelectualmente*”, dice Sokal, y vemos aquí expresada la preocupación sobre el estatus epistémico de las creencias religiosas que atraviesa el ensayo,

no me parece mucho más reprochable que la ignorancia de la mayoría de los físicos contemporáneos sobre los detalles de la astrología o la ignorancia de casi todos hoy día sobre la mitología nórdica antigua [pues] nadie tiene el tiempo o la energía para hacerse experto de todas las teorías implausibles que puedan llamar su atención [y] el mero hecho de que una teoría sea popular—como sin duda lo es el teísmo divinamente revelado—no provee de suyo la menor razón para creer que sea verdad.⁷⁴

Sin embargo, *política y socialmente*, es un serio riesgo

ser ignorante de aquellas teorías implausibles particulares que resultan ser extensamente sostenidas en la sociedad propia (o en el mundo). Pues ¿cómo puede uno argumentar efectivamente contra un sistema de ideas que apenas entiende superficialmente?⁷⁵

⁷²Aprovecho para sumarme a la confesión de Sokal.

⁷³Sokal (2010), 434

⁷⁴Sokal (2010), 434.

⁷⁵Sokal (2010), 434-5.

Por lo anterior Sokal aplaude que Berlinerblau intente “revitalizar el conocimiento bíblico del público secular”⁷⁶, y manifiesta la esperanza en que otros académicos atiendan la sugerencia de Berlinerblau “para traernos El Nuevo Testamento secular, El Talmud secular, El Qur’an secular y El Hadith secular”.^{77,78}

Sokal señala la tensión “entre criterios de evaluación intelectuales y sociopolíticos” recurrente en “muchos aspectos del análisis de la religión”, y ofrece como ejemplo de esta tensión el segundo tema de su ensayo sobre la religión: ¿cuál debería ser nuestra actitud hacia los religiosos moderados y liberales?

Pues si “*intelectualmente*, como bien señala Harris, [...] presentan un montón de ideas epistemológicamente incoherentes”, en términos *políticos* y *sociales* “los religiosos moderados pueden ser nada menos que la clave para la supervivencia humana”⁷⁹ en nuestro siglo, por motivos relacionados a los expuestos por Harris y presentados arriba, a saber, la combinación de violencia relacionada con el extremismo religioso y los avances técnicos que facilitan cada vez más la destrucción a gran escala. Pues como observa Berlinerblau, la posibilidad de criticar abiertamente la interpretación dominante de las escrituras sagradas de una sociedad constituye

un mecanismo *funcional* que efectivamente previene que ciertos grupos sociales canalicen la energía [...] de este texto a sus arsenales de poder.

⁷⁶Sokal comenta en una nota al pie que Berlinerblau llama la atención en su discusión sobre la revitalización del estudio académico bíblico secular al conflicto de intereses, que Sokal llama un escándalo intelectual, que implica el hecho de que “casi todos los académicos bíblicos contemporáneos son (o al menos una vez fueron) cristianos o judíos devotos”, pues

¿qué pensaría uno de un departamento de estudios clásicos en donde 95 % de los profesores creyeran en los dioses griegos (incluso si concedieran que no toda la *Iliada* debería ser tomada como verdad literal)? (Sokal, 435.)

⁷⁷Sokal (2010), 435.

⁷⁸Es importante mencionar que Berlinerblau dedica el último capítulo de su libro, llamado ¿*El Qur’an secular?*, precisamente a las dificultades específicas de esta empresa con un enfoque que si bien difiere bastante del de Harris tiene también puntos de encuentro. Berlinerblau identifica tres obstáculos principales para la tarea de secularizar—es decir, de volver susceptible a la crítica—al Qur’an: 1) que el texto es adamantino en la aseveración de sus orígenes divinos, 2) que las tradiciones interpretativas normativas han coincidido con lo anterior durante casi toda la historia del islam (aunque no sin excepciones) y 3) factores sociológicos que imposibilitan o cuando menos vuelven peligrosamente difícil la confrontación pública del texto o la tradición. (Berlinerblau, 2005, 116-129). El filósofo y fundador del Instituto para la secularización de la sociedad islámica, Ibn Warraq, ofrece valiosos ejemplos de esta difícil labor.

⁷⁹Sokal (2010), 435.

Quizá inadvertidamente, los académicos bíblicos modernos—hombres y mujeres devotas de una variedad de tradiciones religiosas quienes dedican sus vidas al estudio de un texto fuente de su devoción religiosa—conforman un baluarte efectivo contra las lecturas fáciles y pretendidamente “literales” de un texto complejo que es sin embargo susceptible a tales lecturas.⁸⁰

Sokal concluye afirmando que

el futuro de la humanidad puede descansar en parte sobre el hecho de si este tipo de religión moderada, que tomó siglos para madurar al interior del cristianismo y que incluso ahora no es garantizado que permanezca por siempre dominante, puede ser construida en el espacio de unas cuantas décadas dentro del islam.⁸¹

2.3. Cientificismo

La propuesta de Sokal, con la cual pretende atender a los problemas derivados del relativismo “todo vale” defendido por muchos autores posmodernos, en particular cuando este relativismo coincide, como en el caso de las grandes religiones, con una complacencia que impide la discusión sincera de sus aspectos políticos y epistémicos, termina incurriendo en un segundo tipo de error, contrario al relativismo “todo vale”: Sokal cae, pese a sus mejores esfuerzos, en una postura científicista.

El científicismo es mencionado por Sokal en sus ensayos únicamente en boca de quienes, como Lerner, lo utilizan para desacreditar a la visión científica del mundo que Sokal defiende. Sokal no desarrolla a profundidad su perspectiva sobre las acusaciones de científicismo, sino que las descarta inmediatamente como ataques infundados provenientes de epistemologías “altamente dudosas, por decirlo en términos amables”. Por ejemplo, Sokal presenta un par de momentos en los que Lerner define al científicismo como “la asersión de que los enunciados sobre la realidad deben ser intersubjetivamente validables a través de la experiencia sensorial”, o bien, como “la

⁸⁰Berlinerblau en Sokal (2010), 435-6.

⁸¹Sokal (2010), 436.

creencia de que nada en el mundo es real a menos que pueda ser observado *y medido*⁸², e inmediatamente rechaza las definiciones, pues “ni el empirista más rabioso pediría que [por ejemplo] las proposiciones *filosóficas* fuesen demostradas empíricamente mediante experiencia sensorial”, y de la misma forma, ningún científico cree que todo pueda ser medido, pues “simplemente, algunas observaciones empíricas son susceptibles de ser cuantificadas y medidas, otras no; pero eso no hace a las segundas menos reales”⁸³.

La definición que hace en este caso Lerner del científicismo es una “mezcla extraña de empirismo lógico y popperianismo”⁸⁴ que ningún filósofo de la ciencia que Sokal conozca defiende. Sin embargo, esta aseveración parece mostrar que Sokal mismo considera que la racionalidad científica no es susceptible de ser aplicada a todos los dominios de lo real. Es decir, parece aceptar implícitamente la definición de Lerner, o alguna similar, aunque negando que sea de hecho defendida por los científicos o filósofos de la ciencia. Sin embargo, Sokal parece haber hecho un juicio apresurado, por al menos dos motivos: en primer lugar, Sokal parece no considerar que Popper no sólo no encaja, según la definición del mismo Sokal, bajo el rubro de “relativista posmoderno”, sino que por el contrario, es uno de los defensores más reconocidos del criterio de demarcación entre ciencia y pseudociencia que defiende también Sokal en estos mismos ensayos; en segundo lugar, porque como vimos en el apartado de Berlinerblau, Sokal cae también en esta posición al no encontrar motivo intelectual alguno para realizar hermenéuticas seculares de los textos religiosos.

El científicismo es una expresión particular de lo que podemos llamar de manera general un dogmatismo totalizante. Esto consiste en la actitud que considera que una fuente dada de conocimiento, en este caso la ciencia, es la única fuente considerable de racionalidad, objetividad y verdad. El caso del fundamentalismo religioso, por ejemplo, también es un dogmatismo totalizante en este sentido, sólo que la fuente de conocimiento considerada como la única considerable no es, como en el caso del científicismo, la ciencia, sino la presunta revelación divina, por ejemplo. En el cien-

⁸²Sokal (2010), 406-7

⁸³Sokal (2010), 406-7

⁸⁴Sokal (2010), 406

tificismo de Sokal, la discusión ética no es más que un reflejo o una consecuencia de las conclusiones objetivas a las cuales llega la ciencia, y la religión es poco más que un culto pseudocientífico en el camino de la visión científica del mundo.

2.4. Algunos criterios de resolución

La propuesta de Sokal tiene la ventaja de poder lidiar muy bien con el relativismo “todo vale” (pues lo niega) y con las consecuencias perniciosas de la complacencia a la religión (esto es, al impulso teocrático, al cual identifica y combate como una instancia más de pseudociencia). Esto es una ganancia debido a que Sokal, si bien comete algunos excesos en su diagnóstico y su conceptualización, en efecto identifica posturas prejuiciosas peligrosas, a primera vista quizá bienintencionadas, pero que terminan siendo condescendientes, racistas, hipócritas y que allanan el camino de los movimientos teocráticos y nacionalistas de derecha a los cuales supuestamente se oponen.

Sin embargo, como reconoce el mismo Sokal, desde esta postura resulta contradictorio incorporar una hermenéutica, incluso una secular, de los textos religiosos, que permita dialogar con las poblaciones religiosas de la misma sociedad (en su caso la estadounidense) así como con otras culturas en donde la religión tiene un papel importante. Como muestra su análisis de Berlinerblau, aunque existan motivos políticos importantes para realizar esta hermenéutica, para Sokal no existen buenos motivos epistémicos, pues ¿qué beneficios puede traer perder el tiempo estudiando “un montón de ideas epistemológicamente incoherentes”? Una vez más, sólo está pensando en valores epistémicos.

Detectamos entonces dos problemas fundamentales a los que buscamos dar respuesta: tanto al relativismo “todo vale” como al dogmatismo totalizante, incluyendo al científicista.

El segundo problema, el del dogmatismo (científicista, en este caso), impide la realización plena del diálogo intercultural, el cual puede ser definido, como en el primer capítulo de nuestra investigación, como “el acceso al saber mediante un proceso que

se lleva a cabo entre partes” cuando dichas partes pertenecen a culturas distintas, o bien, como en un intento de definición por parte de la UNESCO, como “el diálogo entre culturas con la única aspiración de alcanzar el entendimiento intercultural entre diferentes comunidades culturales y religiosas alrededor del mundo”⁸⁵. La visión científica del mundo puede permitir la exclusión de las propuestas irracionales y condescendientes de la mesa de diálogo. Sin embargo, tal como la plantea Sokal, es incompatible (“intelectualmente”) con la hermenéutica secular que, como el mismo Sokal reconoce, es indispensable en términos políticos.

Una propuesta que responda satisfactoriamente tanto al problema del relativismo como al del dogmatismo debe contener entonces por lo menos los siguientes cuatro aspectos:

1. Una caracterización amplia de la racionalidad (esto es, que no se reduzca a la racionalidad científica).
2. Ser compatible con el diálogo intercultural.
3. Ser compatible con el diálogo interreligioso.
4. Ser capaz de criticar y hacer frente a posturas teocráticas, manteniendo un marco político y epistémico secular.

El primer criterio es importante pues, como ilustra Sokal en su denuncia del relativismo, una caracterización demasiado estrecha de la razón (que la restringe, por ejemplo, a la racionalidad científica) tiene dos consecuencias indeseadas: por un lado, disfraza como racionales algunos supuestos o marcos axiológicos que con una caracterización más amplia de la razón podrían detectarse y discutirse de manera más transparente; y relega a la categoría de pseudociencia o de sinrazón todo lo que no entre dentro de la caracterización estrecha de la razón.

Lo anterior implica que las personas que no compartan de entrada los supuestos o el marco axiológico por pertenecer, por ejemplo, a contextos culturales distintos, no

⁸⁵Doron (2009)

tienen aparentemente cómo discutir racionalmente sus diferencias. Esto es especialmente cierto cuando los contextos culturales tienen una fuerte presencia de creencias religiosas, que si bien en muchos casos son de hecho irracionales, es necesario tomar en cuenta como interlocutores por motivos políticos. De aquí provienen el segundo y el tercer criterio.

Sin embargo, esta apertura hacia racionalidades distintas y esta nueva caracterización de la razón debe ser realizada de manera sumamente cuidadosa, pues como bien muestran los ejemplos recopilados por Sokal, muy fácilmente la relativización epistémica lleva a desestimar la importancia de la ciencia (y de manera más general, la razón y la evidencia) en los debates públicos, con lo cual se allana el camino para posturas dogmáticas, teocráticas e intolerantes que serían de otro modo contenidas por las herramientas de la razón. Así, el cuarto criterio está pensado para mantener la sobriedad y el balance en la propuesta.

La aportación principal de esta investigación consiste en proponer que el trabajo del médico, biofísico y filósofo Henri Atlan ofrece una respuesta satisfactoria a ambos problemas pues cumple con los cuatro criterios señalados. Ofrece una caracterización amplia de la racionalidad, que incluye muchas formas distintas de racionalidad, además de la científica, y es por tanto compatible con el diálogo intercultural, incluyendo el diálogo interreligioso (a diferencia de Sokal, tiene buenos motivos no sólo políticos sino también *epistemológicos* para realizar una hermenéutica secular de las fuentes religiosas). En la introducción del libro que lleva como título *Creencias*, por ejemplo, Atlan se pregunta, tras analizar brevemente la racionalidad simbólica y mítica presente en el recuento autobiográfico de Davi Kopenawa, un shamán Yanomami, y argumentar que dicha racionalidad, en contraste con la científica, no es menos racional, “incluso si es técnicamente mucho menos eficiente, y a veces es incluso más razonable”, si lo anterior quiere decir que

¿La creencia en estos mitos, renovados y enriquecidos por nuevas visiones, debería tener el mismo estatus que la creencia en lo que llamamos verdades científicas?⁸⁶

⁸⁶Atlan (2014), 25.

Esta pregunta, en caso de ser respondida de manera afirmativa, parece caer en el error del relativismo “todo vale”. Por ejemplo, fácilmente podría ser respondida de manera afirmativa por Ashis Nandy, dado que éste concebía a la ciencia como nada más que un mito, “el mito de los fuertes”, a diferencia de por ejemplo la astrología, “mito de los débiles”. Sin embargo, Atlan inmediatamente declara que el objetivo principal de su libro es

Responder a esta cuestión y a otras del mismo tipo de manera ciertamente negativa, sin caer ni en un cientificismo que no reconocería como justificadas más que a las creencias fundadas en la razón por la evidencia científica, ni en un relativismo en donde todas las creencias serían equivalentes tanto en el plano ético como el de su verdad, [pues le] parece más pertinente y de un interés más general que del de ocuparse de nuevo en la creencia en Dios, demasiado connotada por la historia de las relaciones conflictivas entre la ciencia y las iglesias cristianas.⁸⁷

La primera mitad de la cita anterior parece encajar nítidamente con los criterios que mencionamos arriba. Sin embargo, la segunda mitad no es tan transparente. Si no resulta pertinente “ocuparse de nuevo en la creencia en Dios”, por ejemplo, ¿en qué sentido es la postura de Atlan compatible con la hermenéutica secular que, como incluso Sokal admite, resulta indispensable para el diálogo intercultural? ¿No se asemeja más a la postura de Harris, según la cual “palabras como ‘Dios’ o ‘Allah’ deben seguir el camino de ‘Apollo’ y ‘Baal’, o desharán nuestro mundo”? ¿Y no era esta postura, incluso para Sokal, excesivamente beligerante?

Para responder a estas preguntas, así como, de manera más general, para defender la pertinencia del pensamiento de Atlan para satisfacer los criterios que propusimos arriba, será necesario considerar, de manera general, la formación de Atlan, tanto en disciplinas científicas, en filosofía “occidental”, y en tradiciones religiosas e incluso místicas que le motivó a y permitió conciliar lo que en Sokal no fue más que contradictorio, y de manera particular, su aproximación al filósofo Baruch Spinoza, reconocido

⁸⁷Atlan (2014), 25.

tanto por su feroz crítica a la superstición y a la teocracia como por la inauguración del método crítico-histórico de hermenéutica secular de textos religiosos. Dedicaremos el capítulo 3 a la introducción general al pensamiento de Atlan y el capítulo 4 a la precisión de algunos conceptos spinozistas actualizados por Atlan que conforman en parte el núcleo de su pensamiento y nos permitirá obtener respuestas.

2.5. Conclusiones

En nuestro primer capítulo presentamos brevemente la defensa que hace el físico Alan Sokal de lo que denomina la visión científica del mundo y los tres enemigos que identifica al realizar tal defensa: los relativistas posmodernos, los proveedores de pseudociencia y los proveedores de religión, así como algunos elementos relacionales entre estos actores. En este capítulo nos enfocamos en el tercer enemigo, denominado por Sokal “los proveedores de religión”, siendo las religiones identificadas a grandes rasgos como cultos pseudocientíficos. Llegamos con esto a dos temas centrales e interrelacionados, presentes en la discusión sobre los tres enemigos de la visión científica del mundo pero particularmente en la discusión sobre el tercero, los proveedores de religión, a saber: ¿cuál es el carácter epistémico de las ideas religiosas? Y, considerando que en el análisis presentado dichas ideas pueden en muchos puntos reducirse a ideas pseudocientíficas y son sin embargo sostenidas por una gran parte de la población mundial, ¿cómo lidiar con ellas y con quienes las sostienen de una manera tanto intelectualmente honesta como políticamente efectiva?

La reducción de las ideas religiosas a pseudociencia se debe a que, *pace* Gould y otros pensadores que pretenden que la religión y la ciencia pertenecen a esferas autónomas, las creencias religiosas, como señala Sokal, son en muchos casos creencias o aseveraciones *fácticas*: que x creó al mundo, que y es su profeta, que z es su palabra inspirada, etc. Sin embargo, Sokal no ofrece argumentos o herramientas que nos permitan evaluar a las creencias religiosas más allá de sus aspectos pseudocientíficos.

La propuesta de Sokal resulta insatisfactoria, y constituye un ejemplo de un error diametralmente opuesto al del relativismo “todo vale” pero que está también presente

en los ámbitos académico y político contemporáneos y merece también ser atendido: el del dogmatismo totalizante, cientificista en este caso, que impide la posibilidad de diálogo intercultural, incluyendo al diálogo interreligioso. En buena medida, de acuerdo a nuestro análisis, esto sucede porque Sokal intenta extrapolar los valores de la ciencia a todos los ámbitos humanos. Sin embargo, es importante rescatar, de la propuesta de Sokal, sus críticas al relativismo “todo vale” y a la complacencia con un espectro de prácticas sociales, culturales e ideológicas asociadas en muchos casos a la religión que lleva en muchos casos a allanar el camino de movimientos teocráticos y nacionalistas de derecha que se oponen tanto a la visión científica del mundo como al diálogo con posturas distintas.

Identificar estos problemas nos permitió también identificar qué criterios buscamos para responder satisfactoriamente a ambos problemas, a saber: una respuesta adecuada debe ofrecer (I) una caracterización amplia de la racionalidad que (II) sea compatible con el diálogo intercultural, (III) incluyendo al diálogo interreligioso, y simultáneamente (IV) sea capaz de criticar y hacer frente a posturas teocráticas, manteniendo un marco político y epistémico secular.

En los siguientes dos capítulos presentaremos brevemente la obra del médico, biofísico y filósofo judío-franco-argelino Henri Atlan, enfocándonos particularmente a su recepción de la obra del filósofo holandés Baruch Spinoza, así como algunos conceptos que Atlan retoma de Spinoza. Mostraremos que el marco conceptual de Atlan permite trabajar el fenómeno de la superstición y enfrentar a estos problemas, cumpliendo con los criterios que señalamos.

Capítulo 3

Intercrítica y racionalismo absoluto

3.1. Introducción

En este capítulo procuraremos esbozar un recuento biográfico del médico, biofísico y filósofo judío-franco-argelino Henri Atlan a fin de, por un lado, marcar las similitudes y las diferencias con la perspectiva de Sokal esbozada en los capítulos anteriores y resaltar las ventajas que ofrece la perspectiva de Atlan por encima de la de Sokal; por otro lado, debido al lugar especial que ocupa el filósofo holandés Baruch Spinoza en las reflexiones de Atlan sobre estos temas, intentaremos delinear la particularidad de la lectura que hace Atlan de Spinoza.

El spinozismo de Atlan, conformado en parte por algunos conceptos clave de Spinoza a la luz de la lectura de Atlan así como por otros elementos del marco teórico de Atlan arrojan, a nuestro parecer, una mirada rica y crítica sobre las preocupaciones planteadas por Sokal que permiten responder satisfactoriamente a los problemas del relativismo “todo vale” y al dogmatismo totalizante mediante su concepción amplia de la racionalidad (su “racionalismo absoluto” spinozista, que incluye tanto a la racionalidad científica como a otras racionalidades, míticas, simbólicas, poéticas, filosóficas, etc.) que permite tanto el diálogo intercultural como el diálogo interreligioso, así como hacer frente a posturas teocráticas.

Mientras que este capítulo presenta a grandes rasgos la trayectoria y el marco teórico de Atlan, conformado tanto por sus estudios en biofísica y medicina sobre

auto-organización, sus estudios de mística hebrea y su trabajo en problemas éticos de biología y medicina, como por su incorporación de la filosofía de Spinoza, el último capítulo de la investigación será dedicado a la exposición de algunos conceptos centrales del racionalismo spinozista de Atlan que nos permitan aclarar el de superstición.

3.2. De Argelia Francesa a Jerusalem

Los editores de la primera (y hasta ahora única) compilación de textos de Atlan traducidos al inglés señalan en su introducción que el hecho de que Atlan haya publicado

larga y detalladamente sobre asuntos aparentemente distintos como la complejidad y la teoría de la auto-organización, la inteligencia artificial, parábolas de la biblia hebrea, los errores del “programa genético”, la clonación y la posibilidad de un útero artificial, Spinoza, el misticismo científico, la biotecnología, la figura del Golem y la idea de la libertad

con una sofisticación humanística y filosófica que permite, sin confundirlas ni reducir una a la otra, la conversación entre la práctica y la filosofía de la ciencia, implica que “una introducción a la obra de Henri Atlan es como una introducción a la complejidad misma”¹. Es importante señalar, además, que los estudios de Atlan sobre la complejidad pueden enmarcarse en ambos lados de la distinción que hacen algunos, siguiendo a Edgar Morin, entre la “complejidad general”—el enfoque epistemológico desarrollado entre los 70s y 80s a partir de las disciplinas nuevas de aquel entonces, la cibernética, la teoría de sistemas, la teoría de estructuras disipativas y otras—y la “complejidad restringida”—la aproximación metodológica computacional dominada por la corriente llamada ciencia de *sistemas complejos adaptativos*². Los objetivos de este breve recuento biográfico tienen que ver menos con dar cuenta de la vasta obra de Atlan, aunque esperamos pese a la brevedad lograr que alguna imagen de esto emerja, y más con señalar algunos momentos y algunas relaciones importantes de su

¹Stefanos Geroulanos & Todd Meyers en Atlan (2011c). 1-2

²Malaina (2015)

formación que pueden ayudar a comprender la especificidad de su lectura de Spinoza, mostrando las similitudes y las diferencias con Sokal y las preocupaciones abordadas en los dos capítulos anteriores.

La familia de Atlan fue una de las 50 a 100 mil familias judías en Argelia a quienes, debido a una ley expedida en el siglo XIX, les fue otorgada la ciudadanía francesa. Lo anterior implicaba no sólo los derechos de ciudadanía franceses sino también a la cultura francesa, que en contraste con la cultura judía, considerada por muchos judíos argelinos como perteneciente a un pasado primitivo, era “sinónimo de progreso, Ilustración, civilización”³. “Crecí en una familia asimilada, ignorando todo sobre el judaísmo excepto por un vago ayuno en el día de Kippur”, comenta Atlan, y más allá de eso, “nunca oí en casa sobre el Shabbat o el Seder de Pessah, o cosas por el estilo”⁴. Sin embargo, a la edad de 10 años y debido a la Segunda Guerra Mundial, Atlan tuvo un repentino encuentro con el hecho de “que era un niño judío”⁵. Tras la ocupación Nazi de Francia y hasta su liberación, fue negada la ciudadanía francesa a los judíos argelinos. Como consecuencia de esto sus padres perdieron sus empleos y Atlan fue expulsado de la escuela. Si bien Atlan insiste en que “esto no fue nada comparado con los horrores de la ocupación alemana, descubiertos tras la guerra”,

fue suficiente, al menos para mí, para darme cuenta de que había un “problema judío”. Era, al menos al comienzo, una perfecta ilustración de la tesis de Jean-Paul Sartre de que “es el anti-semita el que produce al judío”. No era el único, y durante estos años las comunidades judías se organizaron en Argelia, especialmente para confrontar los problemas creados para los niños, quienes ya no podían asistir a las escuelas públicas. [...] Vale la pena recordar, en este contexto, que Albert Camus, quien había nacido y vivido en Argelia, se ofreció como voluntario para enseñar literatura y filosofía en la escuela judía de Oran como un signo de solidaridad y oposición a las leyes antisemitas.⁶

³Atlan (2008), 339.

⁴Atlan (2008), 339.

⁵Atlan (2008), 340.

⁶Atlan (2008), 340.

Durante la guerra Atlan se involucraría cada vez más en los Boy Scouts franco-judíos, un movimiento de jóvenes judíos, muchos de ellos “jóvenes judíos asimilados”, quienes como Atlan, “habían descubierto el ‘problema judío’ durante la guerra sin un trasfondo previo de judaísmo o historia judía”, para quienes el movimiento significaba “una nueva forma de unirse en respuesta a su nueva situación en la sociedad”⁷. El movimiento, inicialmente una resistencia pasiva (esconder niños en el campo con identidades falsas para evitar que los deportaran), se convirtió hacia el final de la guerra en “una resistencia activa con participación en la lucha armada”⁸, y muchos de sus líderes fueron capturados o asesinados durante la lucha por la liberación de Francia. Al finalizar la guerra Robert Gamzon, fundador del movimiento, herido y en recuperación, “dedicó su tiempo, para él y otros sobrevivientes, a intentar entender lo que había pasado, y cómo y por qué habían sido llevados a hacer lo que hicieron”⁹. Este intento se concretó en una escuela a las afueras de París, con la idea de alojar a jóvenes judíos durante el año entre el liceo y la universidad para que estudiaran “hebreo, historia judía, elementos del Talmud” y que pudieran “experimentar la práctica de la vida judía observando el Shabbat y los festivales en el contexto de la búsqueda interna y del desarrollo de sus personalidades” así como exponerse a “diversas prácticas sociales, pensamiento político y, claro, participando en la intensa vida cultural que se gestó en París después de la guerra”. Atlan es invitado a unirse en el tercer año de la escuela, aunque enfatiza la particularidad de esta experiencia: no se trataba en absoluto, como en casos tradicionales, de “admitir desde el inicio que uno debe estudiar judaísmo como religión o como ley, tras haber decidido de una vez por todas ser creyente y aceptar la autoridad del rabino”¹⁰. Por el contrario,

Queríamos entender por nosotros mismos si había algo interesante ahí, que tal vez valiera la pena ser estudiado más profundamente, o mejor, creado nuevamente de ser necesario, pero ciertamente no algo a ser aceptado más o menos ciegamente por ser parte de nuestra herencia y tradición. Es

⁷Atlan (2008), 340-1

⁸Atlan (2008), 341.

⁹Atlan (2008), 341.

¹⁰Atlan (2008), 341.

por esto que, durante los primeros años que existió la escuela, nosotros, los estudiantes, éramos quienes decidíamos quiénes deberían enseñarnos y cómo. [...] Entre otras cosas, descubrimos o redescubrimos por nosotros mismos autores y textos usualmente no estudiados más que por especialistas. [...] Algunos de nosotros nos interesamos particularmente en Cábala [aunque] no por su supuesta naturaleza mística. Me di cuenta de que, si estudiamos estos textos no como meras expresiones más o menos dogmáticas de creencias religiosas basadas en artículos de fe, encontramos un tipo de racionalidad formal asociada a sus contenidos míticos. Así, al final, estas enseñanzas nos parecían, a la luz de nuestra experiencia crítica de la razón del siglo XX, más racionales que la mayoría de los textos de filosofía y teología judías, incluyendo a los Maimonideanos, que se suponía clásicamente expresaban el camino racional en el judaísmo, en contraste con el así llamado ‘misticismo judío’^{11,12}.

En paralelo, Atlan inicia y termina en París durante estos años sus estudios universitarios en medicina y biofísica, con lo cual comienza su carrera académica en enseñanza e investigación en biofísica y biología celular. En las décadas de los setentas y ochentas se consolida, debido a los descubrimientos sobre la estructura del ADN y su papel en la reproducción, haciendo uso de la metáfora de la célula como computadora, el “programa genético”¹³. Sin embargo una minoría de biólogos, entre ellos Atlan, sabía “que la analogía de la programación era únicamente una metáfora”, inicialmente presentada como tal pero rápidamente tomada literalmente como “la respuesta a todos los problemas de la biología, como si toda propiedad de una

¹¹Atlan (2008), 341-2.

¹²Por ejemplo, en *Con razón y sin ella*, Atlan contrasta el proceder del racionalismo judío iniciado por Maimónides, señalando sus semejanzas con la tradición escolástica cristiana y musulmana medievales, en donde “los artículos de fe se establecen por definición como postulados a los que la adhesión finalmente sólo se puede lograr por medio de los oscuros y misteriosos mecanismos de la fe”, y “los desarrollos racionales que se siguen no tienen más objeto que extraer consecuencias coherentes de la aceptación de tales dogmas” (Atlan, 1986, 140.) con el proceder de los maestros de la Cábala, acusados frecuentemente de ateísmo o de herejía por la ortodoxia religiosa, quienes manipulaban sus estructuras formales y simbólicas de una manera opuesta a la de los teólogos. (cfr. Atlan, 1986, 139-144.)

¹³Atlan (2008), 343.

célula o un organismo pudiera reducirse a la ejecución de un programa de instrucción escrito en algún gen”, y encontraron en los mecanismos de la auto-organización una alternativa teórica viable a la descripción metafórica del “programa genético”. Así, partiendo de modelos preexistentes de auto-organización en física y química, Atlan y otros “intentaron diseñar algunas teorías y modelos sobre cómo concebir la posibilidad de que la materia pudiera auto-organizarse sin ningún mecanismo misterioso”¹⁴.

En estos años Atlan conoce en Estados Unidos a y trabaja con el judío vienés Heinz von Foerster, padre de la cibernética de segundo orden. Los partidarios de la cibernética de primer orden, inaugurada por Norbert Wiener, pretendían construir una ciencia fisicalista de la mente empleando herramientas y avances científicos de la primera mitad del siglo XX, especialmente en las nacientes ciencias de la computación. Los inicios de la cibernética son frecuentemente referidos a las Conferencias Macy, lugar de encuentro de figuras como el matemático y creador de la teoría de juegos John von Neumann, el neurofisiólogo co-autor del artículo donde se proponía formalizar los mecanismos de las neuronas cerebrales en términos binarios Warren McCulloch, el creador de la teoría de la información Claude Shannon y los antropólogos Margaret Mead y Gregory Bateson. Uno de los conceptos clave en la cibernética de primer orden era el de “causalidad circular”—el flujo circular de información que permitía a un sistema dado comparar su estado actual con una meta dada y tomar acción para alcanzarla. La causalidad circular era explorada por estos pensadores por medio de mecanismos que la ilustraban. Por ejemplo, Claude Shannon presentó en las conferencias a Theseus, un ratón mecánico que simulaba el comportamiento animal en un laberinto diseñado por Shannon¹⁵.

La cibernética de segundo orden surge como una continuación crítica de la ciber-

¹⁴Atlan (2008), 343.

¹⁵Para un recuento histórico de los trasfondos filosóficos, epistémicos, económicos y políticos subyacentes al desarrollo de la cibernética puede consultarse el libro de donde fue extraído el ejemplo de Theseus, *The Cybernetics Moment: Or Why We Call Our Age the Information Age*, del historiador y ético de la ingeniería estadounidense Ronald Kline (2015), así como *On the Origins of Cognitive Science: The Mechanization of the Mind* de Jean-Pierre Dupuy (2009) y *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics* de Katherine Hayles (1999), y para el panorama histórico de la cibernética en la Unión Soviética, *From Newspeak to Cyberspeak: A History of Soviet Cybernetics* de Slava Gerovitch.

nética de primer orden, con la pretensión de modelar no sólo los sistemas observados sino también a los observadores. Mientras que la cibernética de primer orden está estrechamente vinculada a imágenes de máquinas (simples) y física, la de segundo orden recuerda más a organismos (complejos) y biología. En 1976, haciendo uso de los formalismos de la teoría de la información de Claude Shannon, pero argumentando en contra de quienes afirmaban, como el físico Erwin Schrödinger, que el orden sólo podía provenir del orden, Atlan escribe “La organización biológica y la teoría de la información”, mostrando, siguiendo a von Foerster, que el orden también podía emerger a partir del ruido. Atlan lo resume así:

Mi contribución a este trabajo fue mostrar que una condición necesaria para la organización, no suficiente pero necesaria, era que debía haber una forma de integrar al sistema cierto grado de aleatoriedad. Y debido a que usé el formalismo de la teoría de la información, [en la cual] la aleatoriedad es una fuente de errores de transmisión y se llama “ruido”, llamé a esta teoría de la auto-organización “complejidad a partir del ruido”.¹⁶

Aharon Katzir, amigo y mentor de Atlan, interesado en sus investigaciones sobre la lógica de la organización biológica, lo invita también en estos años a trabajar con él en Jerusalén, en donde eventualmente es invitado a dirigir un nuevo departamento de “Biofísica médica y medicina nuclear”. Desde entonces Atlan divide su tiempo entre Francia, en donde es director de estudios del EHESS (L’Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales) e Israel, en donde dirige el centro de investigación de biología humana en el Centro Médico Hadassah, entre labores teóricas de modelado y actividad práctica y experimental sobre redes biológicas auto-organizantes, por ejemplo redes neuronales o redes celulares del sistema inmune.

Sin embargo, el interés por las teorías de la auto-organización venía y las propiedades de los distintos modelos y mecanismos propuestos provino, durante esos años, no sólo de otros biólogos sino también de investigadores de otros campos, “como sociología, economía, física, ciencias de la computación, psicología e inteligencia artificial”¹⁷.

¹⁶Atlan (2008)

¹⁷Atlan (2008), 345.

Al comienzo de los años setenta, Atlan se vuelve miembro activo del llamado “Grupo de los 10” en Francia, eventualmente renombrado “Naturaleza y Cultura”, un pequeño grupo de pensadores eminentes (como Edgar Morin o Michel Serres) de disciplinas diversas que se reunía una vez al mes, de las 6 de la tarde a medianoche, con un fondo común de cibernética y teoría de la información, a discutir temas relacionados, tomando prestado el título de un coloquio posterior organizado por uno de sus miembros, a la “auto-organización, de la física a la política”.

El historiador francés Francois Dosse observa en su estudio de la transformación del espacio intelectual francés entre 1968 y finales de los ochenta que Atlan compartía itinerario con otros pensadores de su generación, señalando que si bien la “trayectoria singular e inteligibilidad dentro de” la coherencia propia de cada autor no permiten delinear un paradigma común, sí es posible detectar una sensibilidad compartida. Esta sensibilidad responde en parte a los intereses generacionales de la *Deuxième Gauche*, es decir, la segunda izquierda, en contraste con la primera, exclusivamente marxista. Dicha sensibilidad incluía

una misma búsqueda de sentido, un mismo horizonte de reconciliación con la democracia, una problematización de las relaciones de lo individual a lo político, una voluntad de superar las viejas brechas falsas entre individualismo y holismo y de romper en el mismo sentido con las pretensiones disciplinarias.¹⁸

Entre los pensadores que cruzan camino con Atlan durante estos años es importante para nuestra investigación mencionar a dos, Jean Pierre Dupuy y Cornelius Castoriadis, cuyos fecundos diálogos con Atlan orientaron, a nuestro parecer, su apropiación de Spinoza y de la *Ética*.

3.2.1. Jean-Pierre Dupuy y Cornelius Castoriadis

Originalmente formado como politécnico y “destinado a devenir un alto funcionario o un capitán de industria” en la tecnoestructura francesa, Dupuy se embarca en

¹⁸Dosse (1997), 19.

una formación filosófica heterodoxa. Tras estudiar en Cuernavaca con Iván Illich conoce por recomendación de este último a Heinz von Foerster, quien una vez enterado de la postura filosófica de Illich recomienda a su vez a Dupuy utilizar la teoría de autómatas para modelar la contraproductividad, así como conocer a dos biólogos, el chileno Francisco Varela y Atlan. Frente al Grupo de los 10, entre quienes se encuentra presente Atlan, Dupuy expone un modelo de la alienación al que llama “La conjetura de von Foerster” y al respecto comenta que

Sólo uno de los participantes comprendió mi aportación: Henri Atlan. Al despedirnos, me dijo “En el fondo, el azar y el sentido no son más que las dos caras de una misma medalla”.¹⁹

Dupuy y Atlan desarrollarían en conjunto la formalización de la conjetura de von Foerster más adelante, y dicha formalización se mantendría presente en las reflexiones de Atlan sobre la alienación después de su encuentro con Spinoza²⁰. Sin embargo, Dupuy recuenta en un coloquio en torno a la obra de Atlan el encuentro de ambos con una paradoja que propulsaría a cada uno por una dirección diferente, y en particular, conjetura Dupuy, propulsaría a Atlan hacia su característico spinozismo:

Entre quienes me conocen, sobretodo por mi trabajo de los últimos [...] años, esencialmente consagrado al tema de las catástrofes [...] pocos saben que el método filosófico que he propuesto bajo el nombre de ‘catastrofismo ilustrado’ para abordar estos temas encuentra su origen en una paradoja que Henri Atlan y yo descubrimos juntos, en 1976, y que no me ha dejado de obsesionar. Se trata de la paradoja de Newcomb.²¹

La paradoja, creada por el físico William Newcomb y popularizada como “El problema de Newcomb” por el filósofo Robert Nozick en 1969 consiste, en términos sim-

¹⁹Dosse (1997), 25.

²⁰Sin entrar en detalles, la conjetura de von Foerster, formalizada en el marco de la teoría de autómatas, aborda la problemática de la alienación. Según esta conjetura, el impacto de los agentes que constituyen un sistema dado sobre el mismo sistema es mayor conforme más complejo es el agente; de manera converso, mientras más trivial sea el agente, menor su impacto sobre el resto del sistema. Cfr. Atlan, Dupuy & Koppel (1991)

²¹Dupuy (2008)

ples, en la siguiente situación: Frente a un jugador se encuentran una caja (A), transparente, con mil monedas en su interior, y otra caja (B), opaca, cuyo contenido ha sido establecido por un predictor. El jugador puede decidir entre tomar únicamente la caja B o tomar ambas cajas. Si el predictor predice que el jugador tomará ambas cajas, la caja B no contiene nada; si predice que tomará sólo la caja B, ésta contiene un millón de monedas.

Anodina en apariencia, constituye una verdadera bomba metafísica cuya onda de choque no ha terminado de sacudir las certidumbres de dominios tan variados como la teología racional, el pensamiento estratégico, la filosofía social y política, la ética, la teoría económica, la teoría de juegos o la filosofía de la elección racional. Nacida en el contexto teórico de la física cuántica, la paradoja de Newcomb mete en escena la acción de un agente libre en un universo determinista. Desafía nuestras intuiciones sobre la libertad y el determinismo de una manera raramente vista en otros lados. Sobretudo, nos arroja a los abismos de reflexión sobre el problema más difícil que hay, el del tiempo. Es posible que el spinozismo de Henri encuentre en la meditación sobre este problema uno de sus orígenes lejanos.

Esta tensión entre determinismo y libertad es central para la obra de Atlan, y en especial, para su apropiación de Spinoza:

Mi experiencia científica me llevó a defender en teoría la posición del determinismo absoluto. El mero hecho de investigar causas implicaba tener al determinismo como postulado. Pero al mismo tiempo que sostenía esta posición, luchaba por obtener cosas concretas, tomar ciertas decisiones, elegir una estrategia en vez de otra [...] Una posición determinista no cambiaba nada en mi vida diaria, en las relaciones que formé, incluso en el laboratorio. En suma, vivía plenamente la contradicción entre teoría y experiencia.²²

²²Atlan (2011c), 33.

Es en esta situación en la que Atlan “descubre las filosofías del determinismo absoluto, primero en los estoicos, luego en Spinoza”, gracias a lo cual pudo “reconciliar estas dos experiencias”. Volveremos sobre esto.

Es importante señalar, además de la convergencia con Dupuy en el reconocimiento de las implicaciones de la paradoja de Newcomb, una diferencia importante entre ambos pensadores. Dupuy, por su lado, sin dejar de considerarse a sí mismo un racionalista y sin haber abandonado del todo su formación técnico-científica, sigue los pasos del cura católico Ivan Illich y, especialmente, del teórico literario René Girard, asumiéndose como un “intelectual cristiano”. En *La marca de lo sagrado* Dupuy critica a quienes, como Sam Harris, a quien analizamos brevemente en el capítulo anterior mediante el análisis de Sokal, no son según él más que una reacción al crecimiento del fundamentalismo religioso en Estados Unidos en décadas recientes que ataca de manera simplista a la religión, ataque en el cual “Dios se ha convertido, o se convirtió una vez más, en el chivo expiatorio perfecto—tanto más perfecto en tanto que se cree que no existe”²³. Los críticos de la religión como Harris, continúa Dupuy, están ciegos “a la naturaleza fundamentalmente distintiva del cristianismo”²⁴. Dupuy explica así la superioridad intelectual del cristianismo por encima de todas las demás religiones según uno de sus principales mentores:

Sólo un loco o un chiflado, desatendiendo todas las convenciones académicas de las humanidades y las ciencias sociales, podría hacer las siguientes escandalosas afirmaciones hoy en día. Que la historia de la humanidad, considerada en su totalidad, y a pesar de—o más bien debido a—su sonido y furia, tiene un significado. Que este significado nos es accesible, y que aunque una ciencia de la humanidad existe ahora, no ha sido la humanidad quien la ha hecho. Que esta ciencia fue dada a la humanidad por revelación divina. Que la verdad de la humanidad es de naturaleza religiosa. Que de todas las religiones, sólo una posee conocimiento completo del mundo humano, y por tanto abarca el conocimiento de todas las demás

²³Dupuy (2013), xiv.

²⁴Dupuy (2013), xv.

religiones. Finalmente, que esta religión es el cristianismo, en tanto está fundada en los evangelios, es decir en los testimonios de la muerte y la resurrección de Jesucristo. Este loco es René Girard.²⁵

No nos interesa aquí discutir el camino que sigue Dupuy sino contrastar su actitud con respecto al cristianismo—esto es, con respecto a la tradición religiosa con la cual complementa su perspectiva científica—con la de Atlan con respecto al judaísmo. Pues si bien Atlan declara, por ejemplo, en su libro dedicado al estudio de las creencias, que su simpatía personal se orienta hacia el judaísmo “pre o post religioso, cercano a las ‘religiones primitivas’ o ‘ritualistas’”²⁶ no lo hace, a la manera de Dupuy, pretendiendo que el judaísmo sea “la única que posee el conocimiento completo del mundo humano”, sino aquella con la cual él personalmente está familiarizado, exaltando las “virtudes del ateísmo” de la escritura—esto es, a la manera atea de aproximarse a los textos sagrados de una tradición dada—a la vez que notando la posibilidad de aproximarse de igual manera a textos sagrados de otras tradiciones²⁷. La actitud de Atlan se asemeja más a la que él mismo describe en el fenomenólogo alemán Eugen Fink, quien “roza sin cesar lo mítico y lo religioso” pero “con la intención de separarse de ellos”²⁸.

Una de las preguntas principales abordadas por los pensadores de diversas disciplinas interesados en las teorías de la auto-organización, como los del Grupo de los 10, era “en qué medida este tipo de modelos, inspirados por la observación de fenómenos biológicos, eran relevantes para la organización humana, de la psique y las sociedades”. En este contexto Atlan publica *Entre el cristal y el humo: ensayo sobre la organización de lo vivo*, del cual contrastan las primeras tres partes, en donde procurando evadir las trampas del organicismo—es decir, el riesgo de “extender a las organizaciones sociales los resultados del análisis de los sistemas naturales por pura y simple transposición analógica”—Atlan especula sobre las posibles aplicaciones de “algunos elementos de la lógica de las organizaciones naturales” al estudio de sistemas humanos, con la cuarta parte. Aquí Atlan dialoga con “el trasfondo ideico, sino ideoló-

²⁵Dupuy (2013), 39-40.

²⁶Atlan (2014), 139.

²⁷Cfr. Atlan (2013a)

²⁸Atlan (1991b), 345.

gico” que constituye al “interlocutor tradicional en el diálogo implícito que constituye toda investigación” entre dicho trasfondo y “el ‘postulado de objetividad científica’” implícito en las tres partes anteriores, que “era, para nosotros al menos, tanto la tradición judía recientemente descubierta, como la greco-romana, cristiana o no, enseñada en el instituto y la universidad”²⁹. La primera parte de *Entre el cristal y el humo*, es decir, la parte que concierne a la aplicación de modelos de auto-organización a sistemas humanos, para vislumbrar un aspecto importante de la discusión con Cornelius Castoriadis para la eventual apropiación que hace Atlan de Spinoza.

Cornelius Castoriadis, filósofo, psicoanalista e historiador greco-francés, rompe con el Partido Comunista Internacionalista francés en 1948 tras vivir “un último desencanto con el trotskismo” y funda la publicación *Socialismo o Barbarie*, compuesta de intelectuales y trabajadores, crítica tanto de las burocracias que gobiernan al capitalismo moderno como del leninismo, y que procuraba desplazar el énfasis del partido revolucionario a los consejos de trabajadores. Castoriadis desarrolla un marco conceptual en cuyo centro se encuentra, en contraste radical con el marxismo, la noción de “imaginario social”, esto es, “los lazos que cohesionan a una sociedad y las formas que definen lo que, para una sociedad dada, es ‘real’”. Desde esta perspectiva, compartida por Atlan, la ética tiene menos que ver con el orden del conocimiento que el de un proyecto expresado “en el conjunto de deseos, de necesidades, de representaciones, conscientes e inconscientes, que se componen en una sociedad de forma compleja”. Así, por más que la ética pueda posteriormente “constituir el objeto de una reflexión, de un conocimiento, después de que se ha impuesto como conjunto de reglas y comportamientos vividos”, nuestra lógica habitual, que Castoriadis llama “conjuntista e identitaria”, no puede dar cuenta exhaustivamente del imaginario social. Por tanto, Castoriadis “reclama una nueva lógica a la que llama ‘lógica de los magmas’”³⁰, capaz

²⁹Atlan (1990)

³⁰Castoriadis cita una “frase sorprendente e importante” presente en carta de Cantor a Dedekind de 1899: “Toda multiplicidad es o bien una multiplicidad inconsistente, o bien un conjunto”, y explica que su trabajo sobre lo que llamó el “imaginario radical” y su importancia en el mundo humano estuvo orientado hacia estas multiplicidades inconsistentes. Los primeros intentos de Castoriadis trataban a los magmas desde un marco formal o pseudoformal, por ejemplo, con las siguientes definiciones:

- M1: Si M es un magma, podemos encontrar en M conjuntos de numeración indefinida.

de tomar en cuenta “lo que no es, en sí mismo, ni caos desordenado [...] ni sistema [...] ‘cosas’ bien determinadas y bien colocadas unas junto a otras”, y que mantendría una relación de circularidad “con nuestra lógica habitual”.

Para Atlan, es evidente que es precisamente ahí, en la articulación de ambas lógicas, donde reside la principal dificultad. La “clausura informacional” en las teorías de los autómatas y de la auto-organización implica que las reglas de organización son interiores al sistema, el cual figura “informativamente cerrado (... ¡incluso cuando está termodinámicamente abierto!)”. En palabras de Castoriadis, citadas por Atlan en su ensayo:

Lo que, en primer lugar, caracteriza lógica, fenomenológica y realmente a un autómata—y a lo vivo en general—es que éste establece en el mundo físico un sistema de partituras que sólo vale para él (y, en una serie de encajes decrecientes, para sus ‘semejantes’) y que, siendo sólo uno entre la infinidad de tales sistemas posibles, es totalmente arbitrario desde el punto de vista metafísico. El rigor de los razonamientos contenidos en los *Principia mathematica* no interesa a las polillas de la Biblioteca nacional. La iluminación ambiental no es pertinente para el funcionamiento de un ordenador. [...] Evidentemente, sólo este sistema de partituras [...] permite definir en cada caso lo que, para el autómata, es información y lo que es ruido o nada en absoluto [...] en el sentido que interesa el autómata no puede ser pensado nunca más que desde el interior, desde lo que constituye su marco de existencia y de sentido.

-
- M2: Si M es un magma, podemos encontrar en M magmas distintos de M .
 - M3: Si M es un magma, no existe una partición de M en magmas.
 - M4: Si M es un magma, toda descomposición de M en conjuntos deja como residuo un magma.
 - M5: Todo lo que no es magma es un conjunto o no es nada. Castoriadis (1983), 428.

Sin embargo, las actividades políticas de Castoriadis interrumpieron su trabajo en estas líneas, hasta que en 1970 lo retoma ya sin la pretensión formal o pseudoformal de antes, y enfoca su investigación al “elemento imaginario en la historia”, que culmina en su obra *La institución imaginaria de la sociedad*. Cfr. Castoriadis (2011), Introducción.

Sin embargo, comenta Atlan, “los sistemas vivos son, de todos modos, pensados desde el exterior”, lo que levanta la siguiente interrogación: ¿Dónde se encuentra la articulación entre esta lógica en la que no ‘pueden’ ser pensados desde el exterior y la de los biólogos, de los físico-químicos, que de hecho los piensan desde el exterior? Si bien para Atlan “parece que el principio del ruido organizacional nos permite aportar algún elemento de respuesta”³¹, tanto esta cuestión, como la tensión entre determinismo y libertad, estrechamente relacionadas, serán desarrolladas por Atlan a lo largo de su obra, y son indispensables para entender su eventual apropiación de Spinoza.

Por ejemplo, en *Las chispas de la aleatoriedad* Atlan reflexiona sobre lo que en otro lugar llama los conflictos entre valores y los conflictos entre personas, que para “un lector spinozista” no son más que “los efectos inevitables de los encuentros entre *conatus* a través de sus pasiones de amor y odio”³². La solución progresiva de estos conflictos requiere que “cada [individuo, cultura, lenguaje] sea capaz de reconocer que todos ellos son centros”, lo cual requiere

una forma especial de lógica, quizá aún sin descubrir; ya no la de los sistemas descentralizados, que ya es más rica que la de los clásicos sistemas jerárquicos centralizados, sino más bien la de sistemas con múltiples y siempre cambiantes centros. Esta era una de las metas de Cornelius Castoriadis.³³

Sin pretender haber construido tal lógica, Atlan muestra no obstante una fuerte afinidad con el proyecto, expresada en la distinción spinozista entre eternidad y duración, que veremos más adelante, pero que corresponde en líneas generales a la distinción que hace Castoriadis entre la “lógica pura”, correspondiente a lo que llama el “Sistema Completo del Conocimiento Puro”, y la “lógica histórica”, indeterminada, cuya formalización buscaba lograr en su proyecto de la “lógica de magmas”³⁴. Esta afinidad también encuentra expresión en su apropiación de teoría del conocimiento de

³¹Atlan (1990)

³²Atlan (2013b), 212.

³³Atlan (2013a), 303-4.

³⁴Castoriadis (2011), 23-44-

Spinoza, en donde se refleja “la noción, aún utópica, de una sabiduría internalizada por cada individuo, verdaderamente universal en tanto simultáneamente compartida y única”, pues la

universalidad de las ideas comunes de la razón era un estadio indispensable, pero destinado a ser trascendido, en el camino a la verdadera universalidad del conocimiento del tercer género.³⁵

3.2.2. Con razón y sin ella

Atlan descubre, por experiencia, que tanto su trabajo científico como sus estudios en judaísmo podían ser alcanzados racionalmente. Es decir,

No era el caso que sólo la ciencia fuera una cuestión de pensamiento racional y los estudios judíos una cuestión de creencia religiosa, basada en fe y pensamiento más o menos irracional. Contrariamente a lo que los proponentes de alguna ideología New Age había comenzado a decir, sin embargo, la racionalidad que opera en la ciencia y en la cultura judía tradicional, así como en filosofías orientales y tradiciones místicas, no es la misma.³⁶

La exploración a fondo de esta reflexión se concretaría en su siguiente libro, *Con razón y sin ella: Intercrítica entre la ciencia y el mito*, publicado en 1986. Atlan dedica el primer capítulo a un recuento de experiencias, directas e indirectas, en las cuales queda evidenciada la usualmente complicada relación entre por un lado el discurso científico, omnipresente, pues “nada que persiga la verdad acerca de lo real puede ignorarla”³⁷, y por otro, “lo mítico, lo religioso y lo metafísico [que] son tachados siempre de sospechosos, de incurrir en la ilusión, cuando no en el engaño”³⁸.

Entre estas experiencias se encuentra por un lado la participación de Atlan en el Comité consejero para la ética de la salud y las ciencias de la vida, creado por el

³⁵Atlan (2013a), 228.

³⁶Atlan (2008), 345-6.

³⁷Atlan (1991b), 11.

³⁸Atlan (1991b), 116.

entonces presidente Mitterrand, dedicado a lo que usualmente llamamos “bioética”, esto es, al “conjunto de problemas creados por la ciencia y tecnología biológicas que la ciencia y la tecnología no pueden por sí solas resolver”, como por ejemplo, los dilemas morales implicados en la clonación, la terapia genética, la ectogénesis. Su experiencia en este comité lleva a Atlan a privilegiar la actitud casuística por encima de los principios generales, provengan éstos de la religión o la filosofía, así como a “mirar estos temas desde perspectivas diferentes, como los de las mitologías y literatura antiguas”, debido a que lo que está en juego en estos problemas éticos biomédicos, o bioéticos, “siempre tiene que ver con el nacimiento, la muerte, la sexualidad, la enfermedad, la filiación y la paternidad, todas ellas experiencias que son los temas principales de los mitos antiguos.”³⁹

Otra experiencia importante es la que recuenta Atlan en el contexto de California en los años 1967-1968, en donde nace, se desarrolla y amplía el movimiento hippie “a partir de las experiencias de los ‘viajes’ con alucinógenos, esencialmente el ‘ácido’, el LSD”, “en tiempos en que la sociedad americana estaba agitada por la guerra de Vietnam y las revueltas de los ghettos negros”⁴⁰. Un recuento más detallado de la experiencia personal de Atlan en este contexto, tanto con el LSD durante su estada de investigación en Berkley, como con los hongos alucinógenos que experimenta en Huautla, “conocida por la célebre chamán que oficiaba [estas experiencias], María Sabina”, viene en la introducción a su libro más reciente, *Creencias: ¿cómo explicar el mundo?*, llamada *El LSD y el chamán*:

Fue así como me encontré caminando con un pie en cada mundo, de un lado la ciencia y del otro los delirios psicodélicos [...] Esta doble participación, por no decir doble alianza, se traducía en ocasiones en reacciones un tanto desconcertantes para mis nuevos amigos hippies [...] Como médico, observaba a mis amigos con una distancia algo divertida cuando me explicaban seriamente el haber sentido que “la energía cósmica” los penetraba en su viaje de LSD, mientras que yo reconocía espontáneamente los fenóme-

³⁹Atlan (2008)

⁴⁰Atlan (1991b)

nos somáticos diversos, notablemente vaso-motores, que acompañaban a los efectos alucinógenos. Pero estas experiencias, al mismo tiempo, abrían muy bien las puertas sobre lo que suele llamarse “una realidad otra”, las “puertas de la percepción” que había descrito Huxley, en donde pueden reconocerse tanto descripciones de delirios psicóticos como experiencias artísticas o místicas. No podía no admitir a la vez el carácter pertinente de cada una de estas descripciones del fenómeno tanto como su carácter parcial. Explicación científica neurofisiológica de un lado, explicación mística subjetiva del otro.⁴¹

La tercera experiencia que recuperamos aquí concierne al coloquio ‘ciencia y conciencia’ realizado en Córdoba, España en 1979, en donde “hombres de ciencia, algunos de ellos de prestigio, se reúnen con hombres versados en las grandes tradiciones religiosas de Oriente y Occidente”, que tiene “en el centro de los debates [a] la mecánica cuántica y la conciencia cósmica”⁴². Sin poder entrar aquí en detalle, basta decir que para Atlan estos debates

desembocan, en líneas generales, en las mismas conclusiones: la unidad del espíritu y de la materia en un espiritualismo cósmico donde el universo se describe en términos de conciencia, de voluntad y de vida interior.^{43,44}

Esta (con)fusión entre ciencia y mística, explica Atlan, es posible gracias a cambios “de nivel de organización (de observación, de pertinencia...) saltándose toda una

⁴¹Atlan (2014)

⁴²Atlan (1991b)

⁴³Atlan (1991b)

⁴⁴Sokal menciona los trabajos de David Bohm, uno de los participantes de este coloquio analizado por Atlan, que a diferencia de sus trabajos iniciales (serios) en mecánica cuántica llegan a las conclusiones señaladas aquí por Atlan. Estas conclusiones (y de manera general, los trabajos que las sostienen) son para Sokal uno de los nexos perniciosos entre postmodernismo y pseudociencia que “crean un clima en el cual los incentivos que promueven el análisis riguroso de evidencia son minados”, pues “después de todo, hacer ciencia de verdad es difícil”, y parece ser innecesario “si todo es, al final, cuestión de opinión de todos modos”. Es mucho más rápido y emocionante, señala Sokal, “crear un sistema revolucionario basado en manipulación verbal de frases extraídas de vulgarizaciones de popularizaciones de la relatividad y la física cuántica”. “¿Por qué molestarse en estudiar a David Bohm [en sus trabajos serios] cuando es mucho más emocionante y mucho más fácil leer a David Bohm [en trabajos como los denunciados por Atlan]?” (Sokal, *Beyond the Hoax*, 343).

serie de niveles intermedios”: por ejemplo, la frecuente y espuria igualación entre el observador en física cuántica con el observador en las tradiciones místicas, pues “el observador físico no es un hombre, sino un sistema ideal formado por un aparato de medición y un físico ideal”⁴⁵, mientras que el observador de las tradiciones místicas usualmente refiere a “la experiencia subjetiva que cada uno de nosotros hacemos de nuestro pensamiento, nuestra imaginación y nuestra memoria”, y “nada, con excepción del uso abusivo de la palabra conciencia, permite este salto”. Sin embargo, Atlan no puede contentarse con “rechazar este fenómeno como un delirio sin consecuencias”, pues “además de que sus consecuencias sociales están lejos de ser despreciables”, dicho rechazo efectuado “en nombre de una pureza racional” corre el riesgo de “convertirse en un compromiso [que] no se puede justificar ni siquiera desde el punto de vista de una reflexión crítica racional sobre la práctica de la ciencia”. Por tanto, podemos identificar el coloquio de Córdoba como el detonante principal de *Con razón y sin ella* y su reflexión sobre las implicaciones de este tipo de ejercicios, así como “las condiciones en las que estas transposiciones, siempre peligrosas, pueden conducir a intuiciones fecundas o a delirantes simplezas”, y distinguir entre el “encuentro curioso y sugerente” entre disciplinas y tradiciones de conocimiento distintas, y la “confusión de dogmas que se refuerzan entre sí sobre la ‘realidad última’”, así como la “aceptación por principio de todas las confusiones bajo el pretexto de que ‘todo es bueno’”⁴⁶, es decir, la actitud del relativismo posmodernista, “renovación contemporánea del escepticismo antiguo”, según la cual

La verdad no existe o no es accesible, todas las creencias se valen, ningún sistema filosófico, metafísico, ideológico o religioso es mejor que otro, la ciencia está sometida al azar o a las relaciones de fuerza de las construcciones sociales. Esta actitud produce a veces un efecto perverso evidente: el refugio en la adhesión a una creencia oscurantista, a veces fanática, impermeable a toda crítica, estimada como toda superstición como dadora de esperanza, sea cual sea, y protectora contra el miedo del futuro.⁴⁷

⁴⁵ Atlan (1991b), 297.

⁴⁶ Atlan (1991b)

⁴⁷ Atlan (2014)

Como alternativa tanto a la fusión (o cristalización) en dogma como a la disolución en falsedad sistémica Atlan forja su noción de “intercrítica”, que resume de manera sencilla en su autobiografía:

Es como si la misma persona pudiera estar jugando diferentes juegos, digamos, basquetbol, tenis y fútbol. Obviamente, las reglas del juego deben mantenerse distintas para cada uno. Intentar unificarlas en el mismo conjunto de reglas arruinaría todos los juegos. De manera similar, existen distintos tipos de racionalidad, haciendo uso de la razón en formas diferentes, como herramientas diferentes adaptadas para fines diferentes. Habiendo experimentado [la diferencia entre la racionalidad del razonamiento científico y la del pensamiento tradicional de naturaleza mítica] me di cuenta de que es posible cierta relación entre ambas, sin confusión, siempre que esté basada en el análisis de las diferencias entre las reglas de los juegos más que en analogías entre ellos. He llamado a este tipo de relación una intercrítica de ciencia y mito, esto es, una crítica recíproca donde el razonamiento científico es utilizado como la base para la crítica de mitologías, y, vice versa, el estudio del mito es usado como base para la crítica de la ciencia cuando la ciencia misma tienda a convertirse en una nueva mitología.⁴⁸

Atlan aborda a lo largo de su obra los distintos tipos de racionalidad que menciona en la cita anterior: éstos pueden desembocar en creencias de muchos tipos distintos: teóricas, prácticas, científicas, simbólicas, jurídicas, etc.⁴⁹ Es importante detenernos a explicar brevemente el tipo de racionalidad más contrastante con la racionalidad científica y más frecuentemente abordado por Atlan: la racionalidad simbólica, propia del arte y del mito.

La principal diferencia entre ambas racionalidades es su objetivo: mientras que la racionalidad científica busca llegar a significaciones unívocas, como en el caso límite de las fórmulas matemáticas puramente formales, la racionalidad simbólica tiene una

⁴⁸Atlan (2008)

⁴⁹Atlan (2014), 26.

relación con la científica de reciprocidad negativa, es decir, busca el objetivo contrario, el de la polisemia. Atlan se apoya en la idea de juego y de reglas de juego presentada arriba: la racionalidad simbólica es la que encontramos especialmente en la poesía, la cual nos ha acostumbrado a sus reglas de juego según las cuales “lo que es en realidad dicho va mucho más allá de lo que es ostensivamente dicho sin ser por ello sinsentido, sinrazón o antirazón”. Apoyándose en demostraciones de Dan Sperber, Atlan propone como imagen para entender el funcionamiento de la racionalidad simbólica a las comillas, pues éstas significan: “Atención, por favor, estamos hablando desde otro punto de vista, en otro nivel de percepción y descripción de la realidad, en donde los significados ya no son los mismos”⁵⁰.

Los años de función de Atlan en el comité de ética, la confrontación con complicados problemas éticos biomédicos y sus consideraciones teórico-metodológicas lo llevan a escribir su obra magna, dividida en dos tomos, *Las chispas de la aleatoriedad*. Sin embargo, esta obra no puede entenderse sin tener en cuenta el encuentro de Atlan con Spinoza.

3.3. Spinozismo extendido y neurofisiología spinozista

Atlan comienza a leer la *Ética* en 1986, año de publicación de *Con razón y sin ella*, “después de que personas de contextos distintos me dijeran que habían descubierto en mis trabajos previos algunos elementos que, para ellos, sonaban como un spinozismo inconsciente”.

Reflexionando sobre los años en que Atlan desarrolla su teoría de la auto-organización, es decir, del orden a partir del ruido, así como sobre “la referencia constante, en las últimas obras de Henri Atlan, a la obra de Spinoza”, el filósofo francés Laurent Bove cuenta que Atlan le confía personalmente el hecho de que en aquellos años “no conocía aún a Spinoza, o al menos, tenía de él una lectura muy reductora”, en la que imagina a Spinoza como “un pensador del determinismo absoluto”, que se asemeja bastante a

⁵⁰Atlan (1991b), en particular el capítulo 2, así como Atlan (2009).

una “‘necesidad fatal’ que excluye de lo real [...] toda posibilidad de creación o novedad”, y se encuentra por tanto “a las antípodas de [su propio] modelo”. Las lecturas de comentaristas como Deleuze o el filósofo e historiador francés Alexandre Matheiron le permiten profundizar su lectura de Spinoza, no sólo como un pensador de la necesidad, frecuentemente mal entendida como fatalismo, sino “y sobre todo, [como] un pensador del dinamismo de la complejidad”⁵¹.

Como señalan los editores de *Escritos selectos*, “de todos los filósofos con quienes Atlan se compromete, ciertamente Spinoza ha ejercido la mayor influencia en su pensamiento”. Además, señalan que “el giro de Atlan hacia Spinoza hace eco de la renovada atención que se le presta tanto en el pensamiento analítico como el continental”. Sin embargo, observan la distancia que toma Atlan con comentaristas de Spinoza en ambas tradiciones, como Donald Davidson en la tradición (post)analítica, o Antonio Negri e incluso Gilles Deleuze en la continental⁵². Atlan mismo da cuenta de dicha distancia, apoyándose en el recuento que hace Pierre Macherey de las interpretaciones que cada siglo ha dado a Spinoza:

Hemos tenido al “Spinoza ateo y materialista del siglo XVIII, en el cual el racionalismo de la Ilustración se reconocía a sí mismo a la vez que se le oponía”, luego “el Spinoza intuitivo y místico del romántico siglo XIX”, y finalmente “al Spinoza teórico y político de la historia del siglo XX, dividido entre tendencias hacia el liberalismo y la revolución”.

La anomalía salvaje: el poder de la metafísica y la política de Spinoza, escrito en prisión por Negri, es para Atlan “un fino y conmovedor ejemplo de este neo-romanticismo con inspiración materialista y ‘científica’”, legado de la lectura política revolucionaria de los setentas, inspirada más o menos directamente por Louis Althusser, “cuando muchos intelectuales aún veían al marxismo como el ‘horizonte insuperable’, como lo fraseó Sartre”⁵³.

Pese a la distancia con estos autores es importante señalar la cercanía con la lectura

⁵¹Bove

⁵²Atlan (2011c)

⁵³Atlan (2011), 216.

de otro autor asociado a la recepción francesa de Spinoza en el siglo XX. En *Spinoza contra fenomenología* el filósofo australiano Knox Peden realiza un recuento de los autores franceses, de Jean Cavailles a Gilles Deleuze, quienes a su parecer utilizaron a Spinoza para construir racionalismos que sirvieran para contener y limitar los excesos de irracionalismo provenientes de la fenomenología alemana y presentes también en sus herederos, el existencialismo y la deconstrucción⁵⁴. En este sentido, la distancia de Atlan con las lecturas marxistas de Althusser y Deleuze no impide reconocer tanto la influencia del filósofo francés Martial Gueroult, a quien volveremos, como la similitud entre la postura filosófica de Atlan y la postura que Peden describe a grandes rasgos de buscar en el racionalismo de Spinoza un antídoto a los excesos irracionales de otros marcos de pensamiento.

En efecto, Atlan contrapone el relativismo posmoderno, “renovación contemporánea del escepticismo antiguo”, en donde a decir de Feyerabend “todo vale”, a su propio “relativismo relativo”, indisociable de su “universalismo pragmático”. El relativismo relativo que defiende Atlan “propone que la búsqueda crítica de la verdad es sólo un componente—indispensable pero no exclusivo—de la ‘formación en virtud’”, y como tal constituye “una solución a la ‘pregunta de la educación’”⁵⁵:

¿son las leyes de nuestra sociedad, que rigen en particular su sistema de educación, las mejores posibles desde el punto de vista no solamente de la transmisión del orden social sino del desarrollo y florecimiento individual de las personas que la constituyen a la vez que son formados por ella?⁵⁶

La respuesta a esta pregunta no puede darse sacrificando las representaciones colectivas heredadas por diferentes sociedades “en el altar de un universalismo abstracto negando la realidad intermediaria [entre el individuo y la abstracción de la humanidad] de los particularismos lingüísticos y culturales”⁵⁷, sino que debe asumir que la única experiencia de universalidad con la que contamos es la de la “eficacia operacional de la razón, manifiesta en los éxitos tecnocientíficos que fundan mediante la

⁵⁴Peden (2014)

⁵⁵Atlan (2011c), 406.

⁵⁶Atlan (1991a), 31-54

⁵⁷Atlan (2014), 142.

práctica” las verdades locales propias de las disciplinas científicas⁵⁸, e incluso aquí se trata de una universalidad sólo aproximada, “fuera del lenguaje formal y libre de objetos” de las matemáticas:

Incluso en este dominio de la vida de la mente, donde quisiéramos poder participar en la pureza y la unicidad de la verdad, no podemos evitar el aparente relativismo y arbitrariedad de la ley del más fuerte. El lenguaje dominante, antes el latín, luego el francés y ahora el inglés, impone sus peculiaridades, revistiendo las nociones comunes de la razón en frases que son específicas pero que adquieren—usurpan—el estatus de universalidad.⁵⁹

Sin embargo, y en esto consiste la apuesta de Atlan, para lo cual el relativismo relativo cumple un rol auxiliar, es posible pensar en una universalidad distinta de la universalidad construida a partir de a priori y abstracciones. Esta universalidad no sólo es posible sino que “parece estar construyéndose, paso a paso, a través de conflictos e incluso de lo que podríamos llamar guerras de civilización”, basado en:

La investigación pragmática donde la consciencia individual de la pertenencia a un particularismo psicosocial y lingüístico, abierto y expuesto a otros particularismos, sirve de base a la construcción de una suerte de universalismo concreto, que consigue conservar la riqueza y la diversidad de las culturas. Sin embargo, estamos aún lejos de completar este proceso apenas iniciado aquí y allá, del cual no tenemos garantía que prevalezca sobre los dos peligros que le acechan: la multiplicidad de guerras de “religión” y la disolución homogénea del “todo vale”.⁶⁰

Es claro en la enunciación de este proyecto de universalismo pragmático que Atlan expresa las mismas preocupaciones que revisamos en los capítulos anteriores expresadas por Sokal (los riesgos presentados por el relativismo y la religión) aunque de manera más rica, pues considera también los riesgos presentados por un universalismo

⁵⁸Atlan (2014), 142.

⁵⁹Atlan (2013a), 228.

⁶⁰Atlan (2014), 143.

que ignora, como a veces parece hacer Sokal, las particularidades culturales. No se trata de imponer una racionalidad, por ejemplo la científica, por encima de todas las demás, sino de, como lo frasea Peden, contener y limitar los excesos de irracionalidad. En este sentido, Atlan parece ser un buen candidato para satisfacer los criterios que postulamos para una propuesta satisfactoria a los problemas del dogmatismo y del relativismo que enfrenta esta investigación.

Por ejemplo, en contraste con Sokal, para quien el psicoanálisis lacaniano no es más que una secta pseudocientífica, Atlan mantiene que el psicoanálisis es, siguiendo a Wittgenstein, “una mitología de gran poder”, y a Lacan, “una disciplina en sí, cuyos valores de verdad le son propios, un instrumento de exploración y conocimiento original” que “hay que juxtaponer a la ciencia, la magia y la religión”⁶¹. Sin embargo, el reconocimiento de la validez del psicoanálisis no implica, una vez más, que “todo vale”. Por ejemplo, en *Con razón y sin ella* Atlan recuenta y comenta la discusión entre Sigmund Freud y Carl Jung sobre la pertinencia del estudio de la mística, lo oculto y la astrología para el desarrollo de la práctica y teoría psicoanalítica. Observemos por ejemplo a Freud en uno de sus intercambios epistolares:

Me pongo una vez más las lentes paternas, con montura de hueso, y pongo a mi querido hijo en guardia, rogándole que mantenga fría su cabeza, que renuncie a querer comprender demasiado antes que tener que sacrificar demasiado a la causa de la comprensión.⁶²

Atlan reconoce que los motivos que ofrece Freud a Jung para disuadirle y ponerle “en guardia contra la marea negra (o lodo negro, o barro negro, según los relatos y las traducciones) del ocultismo” quedan cortos en términos teóricos y son recibidos por Jung, no sin razón, como la justificación autoritaria de barreras artificiales en el psicoanálisis. Y, sin embargo, pese a sus errores en la justificación, concluye que “Freud tenía un olfato más fino”, pues “sólo gracias a su método de investigación el psicoanálisis podía pretender a una cierta científicidad”. En la oposición Freud-Jung Atlan ve la manifestación de la divergencia “entre el proceso que corta y diferencia, con

⁶¹ Atlan (1991b)

⁶² Atlan (1991b)

el riesgo incluso de amputar y de angostar”, que intenta “a la vez, para preservarse de ello, mantenerse lúcido acerca de lo que hace”, propio de la buena práctica científica, y la tentativa tanto de Jung como de quienes abusan del discurso científico de alcanzar “la verdad última en la que todo se engloba y se unifica, en la luz de la iluminación”⁶³.

Debemos insistir en que se trata de limitar y contener los excesos de irracionalidad más que oponerse rotundamente a la disciplina, por ejemplo, en este caso, a la fenomenología. Atlan participó en 1992, por ejemplo, en un coloquio sobre intencionalidad con representantes de la fenomenología y las ciencias cognitivas con una ponencia que defendía una posición intermedia, o mejor dicho, que incluía a las dos⁶⁴. En la misma línea, reconocer racionalidades distintas a la científica no implica reconocer que todas las racionalidades sean iguales, es decir, negar el estatus especial de las verdades científicas con respecto a otras creencias⁶⁵. Nos parece sugerente pensar la actitud de Atlan como una actualización del positivismo lógico y de manera más general de la ilustración. Como afirma el filósofo estadounidense Stephen Schwartz en su *Breve historia de la filosofía analítica*,

el espíritu de la motivación de los positivistas lógicos nunca fue realmente abandonado o derrotado. Al ser empujado, el programa positivista cedió terreno rápidamente, pero los métodos, estándares y actitudes siguen con nosotros.⁶⁶

La actitud del positivismo lógico junto a la conciencia de los límites del programa son claros en este párrafo de *Con razón y sin ella*:

No podemos desembarazarnos de la convicción de que “un hombre justo en tanto que hombre está conminado a conocer lo que es justo y lo que es falso, pues sin este conocimiento es incapaz de decidir lo que es mejor o lo que es peor”. Pero, al mismo tiempo, la ciencia, que se supone tiene que decirle lo que es justo y lo que es falso, sólo puede hacerlo renunciando a

⁶³Atlan (1991b), 189-267

⁶⁴Atlan (2013a), 202.

⁶⁵Atlan (2014), 25.

⁶⁶Schwartz (2012), 77.

ayudarle a decidir acerca de lo que es mejor o de lo que es peor, pues sus éxitos se han logrado precisamente renunciando a plantearse la cuestión de los valores morales. Esta renuncia, claro está, es, en principio, provisional y sabemos que el programa reduccionista del método científico, incluso en su sentido débil, implica la esperanza de que un día será posible dar cuenta de los comportamientos en forma de estados psicosociales, descritos a su vez en términos de estados neuronales de cerebros en interacciones, entre ellos y con sus entornos. Pero un “hombre en tanto que hombre está conminado a decidir”, aquí y ahora, y no tiene tiempo para esperar el éxito del programa reduccionista, aún cuando crea en él seriamente.⁶⁷

En la misma línea coincidimos con la evaluación que hace el bioquímico y filósofo estadounidense Alfred Tauber del proyecto de Atlan en *Con razón y sin ella*, que podemos extender a la obra de Atlan tras su incorporación de Spinoza:

El argumento de Atlan surge de su original entendimiento de los sistemas auto-organizados, las resonancias de su perspectiva con aquellas de D.W. Winnicott, Eugen Fink y Ludwig Wittgenstein, y los ricos recursos que Atlan toma del psicoanálisis, el misticismo judío y varias disciplinas científicas. Lo que emerge de estas fuentes eclécticas es una profunda apreciación de que “conocemos” una variedad de realidades”, que nuestra experiencia se mueve de un nivel de discurso a otro sin esfuerzo mientras prontamente empleamos semánticas y vocabularios diferentes. Éstos pueden no estar integrados más allá de los respectivos confines de su discurso, pero se funden no obstante en un mundo de realidades compartidas del sí mismo. Éste es el mundo del “juego” y de juegos de lenguaje, en donde diferentes tipos de juego con varios tipos de reglas amalgaman experiencia en la elusiva identidad de la persona. Jugamos múltiples juegos de razón, y al reconocer que estos son juegos diferentes percibimos la multiplicidad de nuestro propio ser. Atlan perpetúa y fortalece el proyecto de la Ilustración.

⁶⁷Atlan (1991b), 413.

A la vez que estira el significado mismo de racionalidad, impone restricciones apropiadas, y al hacerlo salva la agenda filosófica original. Su logro no es menor en una era marcada por escepticismo y un aparente desprecio ilimitado por cualquier logos más allá del constructivismo social.⁶⁸

Así como Atlan es, en cierto sentido, heredero de la lectura francesa que ve en Spinoza un racionalismo capaz de hacer frente, por decirlo así, a la “marea negra” de la fenomenología, es también heredero del ateísmo no humanista desarrollado también en los años de la posguerra en Francia. Este ateísmo, nos dice Stefanos Geroulanos en *Un ateísmo no humanista emerge en el pensamiento francés*, tenía por objetivo superar al ateísmo humanista de la Ilustración que en palabras de Atlan “coloca al hombre en el lugar de Dios” y “sufrir de los mismos defectos que la teología”, y constituye la firma de la “auto-consciencia de Europa de su propia finitud”. Atlan, declarado partisano de “una perspectiva antihumanista sobre la libertad en un mundo de causación biológica”, es uno de los científicos, como Jacques Monod o Georges Canguilhem, que buscan establecer “al anti-anropocentrismo no sólo en el entendimiento filosófico de su ciencia sino también en su aproximación a una filosofía científica de la naturaleza y a la relación entre ciencia y política”⁶⁹.

Sin embargo, aquí también es importante resaltar la distancia que el mismo Atlan toma de otros pensadores de esta tradición, como el filósofo francés Michel Foucault. Foucault representa para Atlan la culminación de la línea de pensamiento en la que el sujeto “desaparece”, debido a los “golpes de los ‘maestros de la sospecha (Marx, Nietzsche, Freud)”, “ahogado en la indiferencia de la naturaleza y la impersonalidad de los factores que determinan lo que cree elegir libremente”⁷⁰. En efecto, como hemos visto, para Atlan el determinismo absoluto es un postulado inicial, comprobado cada vez que descubrimos el mecanismo subyacente a lo que creíamos eran acciones libres, es decir, cadenas causales supuestamente originadas en el sujeto, no determinadas ellas mismas por las cadenas causales de la naturaleza. Especialmente tras las revoluciones en las ciencias biológicas del siglo pasado,

⁶⁸Tauber (1996)

⁶⁹Geroulanos (2010)

⁷⁰Atlan (2011c), 32-62

Parecemos estar regresando a la visión antigua, Homérica, del mundo, en la que los seres humanos eran poseídos por los dioses, quienes los manipulaban y actuaban a través de ellos. Pero si hoy estamos poseídos y nuestras acciones son controladas, ya no es por los dioses personalizados de un panteón mítico, sino por los mecanismos impersonales de las reacciones químicas de nuestro metabolismo celular y entre las moléculas de nuestros genes.⁷¹

Sin embargo, Atlan toma distancia de quienes como Foucault anuncian la muerte del sujeto, así como de quienes plantean como alternativa el dominio de la fenomenología de la mente y el “regreso del sujeto al núcleo de la existencia humana, en donde escapa, de facto si no de jure, a lo que aprendemos de las ciencias, incluyendo la ciencia humana”, inseparable de “la biología y las ciencias cognitivas”⁷² Atlan se refiere a estas reflexiones, es decir, a esta intercrítica entre ciencias (en particular biología, ciencias cognitivas e inteligencia artificial) como una neurofisiología spinozista.

Estamos ahora en condiciones, tras estos rodeos y demarcaciones, de abordar frontalmente la especificidad de la lectura que hace Atlan de Spinoza.

La apuesta de Atlan consiste en construir al Spinoza del siglo XXI como un

teórico y practicante de una ética cuyo premio es la posibilidad de salvación a través del conocimiento, generado por las ciencias naturales, de “propiedades comunes”, acompañado por el conocimiento de lo que este conocimiento conoce y no conoce, de modo que la “ciencia intuitiva” de lo particular pueda rebasar lo previo sin causar un corto-circuito.⁷³

El conocimiento de las “propiedades comunes” corresponde, grosso modo, al conocimiento obtenido por las ciencias naturales, que incluye también el auto-conocimiento del cuerpo y la mente, producido, por ejemplo, por las ciencias cognitivas⁷⁴. Este cono-

⁷¹Atlan (2013a), 33.

⁷²Atlan (2011c), 32-62.

⁷³Atlan (2011), 216.

⁷⁴Durante la realización de las correcciones de nuestra investigación se publicó en Francia una tesis doctoral de Atlan, *Curso de filosofía biológica y cognitivista. Spinoza y la biología actual.*, en donde Atlan hace una lectura de la *Ética* a la luz del conocimiento actual de la biología y las ciencias cognitivas.

cimiento es una aproximación al conocimiento adecuado, es decir, a lo que conocemos *sub specie aeternitatis*, del cual las operaciones lógicas y matemáticas ofrecen ejemplos tangibles:

El conocimiento, el entendimiento que podemos tener de las leyes de la naturaleza, nos lleva en cierto sentido a una realidad atemporal. No hay nada místico ni vago aquí. Es la experiencia de cualquier físico o matemático. La expresión matemática de una ley de la naturaleza en la cual el tiempo es una variable tiene como consecuencia inmediata la desaparición del tiempo. Tan pronto como un evento futuro puede ser predicho por una ley, este evento ya existe, en cierto modo, en el conocimiento que de él tenemos, y el futuro no añade nada.⁷⁵

Desde esta perspectiva podemos entender “que todo es necesario y lo posible no existe”, y de forma más particular, podemos entender el carácter ilusorio de nuestras decisiones “libres”. Podemos entender como un trabajo a partir, en cierto modo, de esta perspectiva, lo que Atlan denomina “neurofisiología spinozista”, esto es, la manera de arrojar luz de manera mútua entre las ciencias cognitivas, la inteligencia artificial, y la ontología monista de Spinoza. Sin embargo, el conocimiento desde esta perspectiva refiere antes a universales que a particulares, esto es, antes a “los objetos de razón que son indispensables para nuestro discurso pero que amenazan la realidad de los particulares”, que a los particulares mismos, desde la perspectiva nominalista de Spinoza, “la única realidad”⁷⁶. Es en este sentido que Atlan, como otros comentaristas, interpreta la crucial proposición V 24 de la *Ética*: “Mientras más entendemos cosas particulares, más entendemos a Dios”. Aquí se encuentra la clave para entender la teoría del conocimiento de Spinoza y la relación entre el segundo género de conocimiento y el tercero, es decir, la “ciencia intuitiva”. El conocimiento de lo particular es así “superior” al conocimiento previo de las nociones comunes, aunque en tanto está basado en él, y “procede de un entendimiento lúcido de la realidad en sus determinaciones objetivas” no puede contradecirlo y ocasionar un “corto-circuito”. No sólo eso, sino

⁷⁵Atlan (2013a)

⁷⁶Atlan (2013a), 155.

que esta “ciencia intuitiva” es en sí misma un movimiento auto-amplificador del conocimiento, pues es simultáneamente una “experiencia de la habilidad de la Naturaleza para pensar, individuada en la mente humana de cada persona”, conocimiento perteneciente a una cosa particular y a nosotros como individuos particulares—cuerpos y mentes—, por lo cual se vuelve afectivo, esto es, ocasiona en nosotros “la alegría y el amor intelectual, ambos individuales y universales, por los cuales alcanzamos un estado de mayor perfección” o lo que, en el contexto de la ontología spinozista, en donde “por realidad y perfección entiendo la misma cosa”, significa también alcanzar un estado de “mayor realidad”. De este modo, este conocimiento de lo particular, basado en las nociones comunes, es decir, en ideas adecuadas,

nos brinda una experiencia de un posible aumento en la perfección y realidad de nuestro ser individual, en tanto es parte de la totalidad eterna e infinita de la Naturaleza, y en tanto puede, en principio, extenderse sin límite a través de la Naturaleza.⁷⁷

Ahora bien, es esencial señalar que este tipo de conocimiento, “bajo una especie de eternidad”, no es el único que tenemos. De hecho, nuestra experiencia más natural e inmediata no es la de la eternidad, sino la de la duración, es decir, no la de las ideas adecuadas, sino de las inadecuadas. Atlan contrapone el mundo mental del pensamiento moderno, “totalmente dominado por el principio de razón suficiente y los paradigmas de la física y la química”, al marco mental vitalista de los “poetas-filósofos modernos, de quienes Nietzsche es probablemente el ejemplo más conocido”, en donde antes que “la física de partículas o la termodinámica” “es la experiencia inmediata de la vida, en su naturaleza irreductible, lo que es fundamental y revela lo real”. Esta experiencia corresponde a

los tiempos de la vida—nacimiento, infancia y adolescencia, edad adulta, vejez y muerte, puntuada por encuentros sexuales, fertilización y embarazo, y nuevos nacimientos. El hecho de que estemos inmediatamente cons-

⁷⁷ Atlan (2013a), 118-9

cientes de este aspecto de las cosas, más que del otro, tiene consecuencias importantes para nuestra percepción del tiempo.⁷⁸

Estas dos formas de conocimiento de lo real permiten aclarar el carácter ilusorio o no del libre albedrío, o de manera más precisa, de las decisiones que tomamos y consideramos libres. Estas decisiones son ilusorias cuando vistas desde la perspectiva infinita y atemporal de la realidad, y sin embargo existen desde la perspectiva de lo finito y lo temporal. Sin embargo, si aceptamos que “la finitud y el carácter limitado de nuestro conocimiento son una parte ineludible de la realidad”, podemos entender la actitud que defiende Atlan apoyado en el monismo de Spinoza, “ni materialista ni idealista”, llevado al extremo, “en el cual las ciencias naturales y las filosofías de la mente, sin ser reducibles una a la otra, pueden, tomadas juntas, ser entendidas como descripciones de diferentes aspectos de la misma realidad”.

Debemos mencionar, en el reino de la subjetividad, no sólo a las “filosofías de la mente” sino a las tradiciones místicas. En particular, la tradición de la cábala filosófica, cercana a Atlan por su propia formación, tiene una relación importante con su lectura de Spinoza. Sin poder mostrar aquí el argumento por el cual Atlan considera a algunos autores cabalistas como fuentes de Spinoza, nos basta señalar el comentario despectivo que algunos, como Leibniz, hacen de la doctrina spinozista como “una doctrina monstruosa, una combinación de la Cábala y el cartesianismo, corrompida al extremo”, y que otros, como Salomón Maimón y el mismo Atlan hacen de manera más positiva: “La Cábala no es más que spinozismo extendido”. El sentido de esta afirmación, paradójica y anacrónica, consiste en notar algunas similitudes entre algunos trabajos de algunos autores cabalistas y la doctrina de Spinoza, notando que “Spinoza restringe sus objetos de investigación”, “anticipando los métodos de la ciencia moderna”, “a aquellos que pueden ser pensados racionalmente, incluso cuando tenía que incluir el pensamiento confuso de la imaginación y los sueños”⁷⁹. De este modo, para Atlan entender a la cábala como spinozismo extendido significa “utilizar fuentes de Spinoza”, en este caso algunas doctrinas de la cábala filosófica, “como si

⁷⁸Atlan (2013a), 259.

⁷⁹Atlan (2011), 212.

fueran exégesis e interpretaciones cuyo contenido y alcance pueden ser entendidos sólo en virtud de la doctrina subyacente—spinozismo—en la cual se construyen”⁸⁰.

Considerando lo anterior, podemos vislumbrar el sentido de la tesis principal del segundo volumen de *Las chispas de la aleatoriedad*: La única lectura coherente de las escrituras sagradas es la lectura atea, es decir, la lectura que descarta de entrada los artículos de fe tradicionalmente asociados al texto, y lo lee como un mero pretexto para nuevas interpretaciones. Dicha lectura debe añadir al conocimiento que nos ofrecen del mundo las ciencias naturales sólo lo estrictamente necesario para atender algunos dilemas éticos contemporáneos, en particular los dilemas llamados “bioéticos”. Desde esta perspectiva, además, “la revelación profética debe ser estudiada como un fenómeno antropológico, como el chamanismo y las prácticas divinadoras”, y no como un irresoluble problema teológico. No es nuestro objetivo aquí desarrollar estas ideas, sino meramente señalarlas como parte de la trayectoria intelectual de Atlan y señalar que un marco naturalista de este estilo puede ser, gracias a la ausencia de elementos sobrenaturales, compatibles con posturas ateas y de izquierda como la de Sokal, así como permitir su enriquecimiento. Volveremos a esto en el siguiente capítulo en donde se podrá vislumbrar, al desarrollar con un poco más de profundidad algunos conceptos, que la Naturaleza, como la entienden Atlan y Spinoza, no deja lugar alguno a lo sobrenatural, y que la categorización que propone Atlan de las así llamadas “creencias religiosas” permite, sin reducir estas creencias a esto, subsumir en una misma categoría a la revelación profética con las prácticas divinadoras, los trances chamánicos y psicodélicos, así como experiencias similares en contextos no religiosos.

3.4. Conclusiones

En este capítulo hicimos un breve recuento biográfico de Henri Atlan, resaltando los puntos principales de su proyecto, algunas influencias importantes de colegas suyos y su particular lectura del filósofo holandés Baruch Spinoza, señalando cómo Atlan

⁸⁰Atlan (2011), 284.

aborda las preocupaciones sobre el relativismo y sobre la superstición que vimos en los primeros dos capítulos expresadas por Alan Sokal pero desde lo que argumentamos constituye un marco más rico. Mencionamos algunos aspectos sobre su formación, tanto familiar como académica, debido a que dicha formación nos ayuda a entender por qué Atlan es particularmente sensible a problemáticas interculturales y capaz de pensar desde varios marcos disciplinares y culturales. Asimismo, los aspectos de su formación relacionados con la revitalización de la cultura judía en la posguerra ayuda a entender estas sensibilidades en diálogos no sólo interculturales sino interreligiosos.

Como vimos, la formación multidisciplinaria e intercultural, así como algunas experiencias personales puntuales, lo sensibilizaron a la necesidad de incorporar en su concepción de la racionalidad a muchas formas de “tener la razón”, sin por ello deslindarse de la tarea de combatir a la “sinrazón”. En esta formación destacamos sus discusiones con dos miembros del Grupo de los 10, Jean-Pierre Dupuy y Cornelius Castoriadis.

De su relación con Dupuy resaltamos las discusiones en torno a la paradoja de Newcomb, que contribuye al menos parcialmente a orientar a Atlan hacia filosofías deterministas, como la de Spinoza, así como la diferencia entre la aproximación de Dupuy y la de Atlan al fenómeno religioso, atribuyendo a Atlan la actitud que él mismo detecta en el fenomenólogo alemán Eugen Fink de “rozar constantemente el mito para distanciarse de él”. De su relación con Castoriadis, mencionamos el proyecto inconcluso de Castoriadis por construir una lógica de infinitos centros y cómo Atlan recupera la intención de este proyecto en su lectura de Spinoza, en donde la construcción de nociones comunes y el alcance absoluto de su racionalismo sólo puede darse a condición de considerar a todos los individuos y a las culturas como centros de enunciación y construcción de conocimiento.

También mencionamos las motivaciones que tiene Atlan, debido a experiencias personales, para integrar tanto como sea posible experiencias de subjetividad extrema—incluyendo estados alterados de conciencia reminiscentes de experiencias místicas—así como su preocupación por las confusiones entre niveles de organización y formas de racionalidad. Parte de la originalidad de la propuesta de Atlan consiste en la po-

sibilidad que ofrece para contemplar y discutir todos estos niveles sin mezclarlos o fundirlos en dogmas, ni diluir sus especificidades epistémicas en un relativismo como el que critica Sokal.

Debido a lo anterior el marco de Atlan puede responder satisfactoriamente a los problemas del relativismo “todo vale” y del dogmatismo totalizante, pues cumple con todos nuestros criterios: su racionalismo absoluto spinozista es una concepción amplia de la razón que incluye tanto a la racionalidad científica como a otras (la mítica, la simbólica, la filosófica, etc.), que permite el diálogo intercultural, incluyendo al religioso, y es asimismo capaz de hacer frente a la teocracia y ofrecer buenas pautas para trabajar así a la superstición.

Hicimos también una breve delimitación del spinozismo de Atlan con respecto a otros spinozismos, en particular de su contexto francés. Esto permite aproximarse a ambas dimensiones de su spinozismo: por un lado, el spinozismo extendido (la intercrítica entre su lectura de Spinoza y la lectura de otros fuentes filosóficas, entre ellas textos de Cábala filosófica) y por otro, la neurofisiología spinozista (la intercrítica entre su lectura de Spinoza y disciplinas como la biología, las ciencias cognitivas y la inteligencia artificial, nutrida por su formación cibernética).

Sin embargo, este capítulo fue más una introducción biográfica al pensamiento de Atlan que una exposición sistemática de los conceptos fundamentales para entender su racionalismo absoluto spinozista. A ello dedicamos el siguiente y último capítulo.

En el siguiente capítulo exploraremos la manera en que Atlan lidia con algunos conceptos fundamentales en esta investigación, a saber, religión y superstición, que como vimos en el segundo capítulo son frecuentemente (con razón y sin ella) confundidos y tomados como sinónimos, así como algunos conceptos indispensables para entenderlos en el contexto del pensamiento de Spinoza en la actualización de Atlan, a saber, Naturaleza, atributos, juego, *conatus* y determinismo.

Capítulo 4

La superstición según Spinoza

4.1. Introducción

En este capítulo definiremos, tras unos comentarios sobre el método de Spinoza y lo que Atlan llama su “doble lenguaje”, algunos conceptos esenciales para entender, en la lectura que hace Atlan de Spinoza, la distinción entre religión y superstición, así como para pensar el problema planteado por Sokal en los primeros dos capítulos de nuestra investigación sobre cómo lidiar desde una postura secular, o incluso, atea, y de izquierda, con la superstición y las personas supersticiosas. Como veremos, la postura de Atlan cumple con los 4 criterios que planteamos como necesarios para una respuesta satisfactoria tanto al relativismo “todo vale” como al dogmatismo totalizante.

Primero definiremos “Naturaleza”, el punto de partida del sistema spinozista. La Naturaleza, según la definición de Spinoza, consta de infinitos “atributos”, por lo cual definiremos también este concepto. La Naturaleza, asimismo, es única, y no existe nada fuera de ella que haga que ésta se comporte de una u otra manera, sino que actúa siempre determinada por su propia necesidad. Para explicar esto, esto es, el determinismo absoluto de la Naturaleza, así como la implicación de esto para los humanos, dedicaremos un apartado a definir “determinismo”. Como anticipamos en el capítulo anterior, Atlan emplea tanto elementos de racionalidad científica como filosófica e incluso mítica para trabajar su marco teórico. En el apartado de “juego” revisaremos las múltiples formas en las cuales aparece este concepto en la obra de Atlan y de

Spinoza, concentrándonos en una, la del mito filosófico de Moisés Cordovero sobre el “juego de los juegos”, que Atlan utiliza para aclarar los conceptos vistos hasta ahora, en particular Naturaleza y determinismo, así como lo que implica este determinismo absoluto de la Naturaleza para los humanos. Los humanos son, en el sistema de Spinoza, modos o afectaciones de la substancia, esto es, formas determinadas en las cuales la Naturaleza se expresa. La manera determinada en la que la Naturaleza se expresa en cada uno de sus modos es denominada “*conatus*”, que en los hombres es tanto el esfuerzo por perseverar en el ser, la potencia auto-organizadora de la Naturaleza y el deseo, por lo cual definiremos también este concepto. La religión, en Spinoza, es una manera de “obedecer a Dios”, o traduciendo mediante la igualdad entre “dios” y “Naturaleza”, una manera única y determinada de seguir las leyes de la Naturaleza. Explicaremos algunas de las implicaciones epistémicas y políticas de esta forma spinozista de entender a la religión en el apartado propio del término. Asimismo, en este apartado presentaremos la categorización que hace Atlan, empleando herramientas conceptuales del pragmatismo de William James (rival intelectual de William Clifford, a cuya postura se ciñe Sokal), de las creencias habitualmente englobadas bajo el nombre de “creencias religiosas”. Por último, definiremos tanto desde Spinoza como desde Atlan el concepto de “superstición”, que como veremos, engloba y supera la definición de Sokal, y permite evaluar de manera más fina por qué la izquierda ha abandonado en muchos contextos la causa secular, así como proponer una manera secular para evitar tanto el relativismo “todo vale” como el dogmatismo totalizante.

4.2. Doble lenguaje filosófico

Es sugerente comenzar, de manera negativa, aclarando lo que este doble lenguaje no es. No se trata del doble lenguaje de los asuntos políticos, asociado a la hipocresía y a la mentira, “que no es más que una técnica elaborada de disimulo y engaño”¹. El doble lenguaje filosófico contrasta también con “la investigación directa y transparente

¹Atlan (1991a), 197.

de la Verdad”², a la cual “nuestra experiencia tricentenaria de la razón científica”³ nos ha acostumbrado. Sin embargo, quienes utilizan el doble lenguaje filosófico tampoco son, como podríamos sospechar, “con cierta malicia, filósofos religiosos en quienes la luz natural se encuentra aún velada por las tinieblas de la fe”⁴. Lejos de ser la negación de la búsqueda de la verdad, Atlan sostiene que este doble lenguaje es, de manera general—en sus distintas expresiones históricas, por ejemplo en los sofistas o en el nominalismo de William of Occam—“la condición *sine qua non* de la innovación”^{5,6}, y de manera particular—la filosofía medieval y renascentista que culmina en Spinoza “en la aurora de la revolución científica”⁷—presenta la posibilidad de realizar una crítica radical a los fundamentos del proyecto filosófico al cual antecede “no sólo cronológica sino lógicamente”⁸, es decir, realizar “una crítica a la filosofía crítica de la Ilustración”⁹.

¿En qué consiste entonces el doble lenguaje filosófico, en particular el de Spinoza? Atlan lo sintetiza como “un lenguaje riguroso que guiña el ojo”. Es un lenguaje riguroso que “rechaza la ambigüedad y la metáfora” en favor de “demostraciones rigurosas a partir de definiciones precisas”¹⁰ y que procura “acercarse a un ideal lógico-matemático tan formalizado como sea posible”¹¹. La elección de las palabras¹² que designan a los conceptos definidos en este lenguaje es,

en el límite, como para todo objeto matemático, arbitraria, pues los conceptos son definidos en principio (o quisieran serlo) de manera interna,

²Atlan (1991a), 197.

³Atlan (1991a), 196.

⁴Atlan (1991a), 197.

⁵Atlan (1991a), 197.

⁶Simplemente porque “en efecto, no es posible introducir conceptos nuevos más que utilizando a las palabras antiguas y éstas tienen un peso más o menos pesado según las reglas de juego definidas por las diferentes disciplinas”(Atlan, 198), aunque podríamos ampliar este comentario a las reglas de juego presentes en los contextos no científicos también.

⁷Atlan (1991a), 196.

⁸Atlan (1991a), 196.

⁹Atlan (1991a), 196.

¹⁰Atlan (1991a), 196.

¹¹Atlan (1991a), 196.

¹²Mientras que la palabra “Dios” era hasta antes de la antigüedad en donde más visiblemente “ejercían sus talentos de doble lenguaje” los filósofos “para expresar rigurosamente lo contrario de los dogmas religiosos sobre el ser, el mundo y la libertad humana”, hoy en día esta función puede aplicarse a palabras pertenecientes a dominios de explicación científica como “vida”, “programa”, “energía”, etc. Cfr. Atlan, 187-217.

coherente y cerrada al interior de un sistema formal autosuficiente.¹³

Sin embargo, este lenguaje “guiña el ojo”, es decir, contiene una ambigüedad deliberada en la elección de palabras que designan a sus conceptos¹⁴. Es importante explicitar aquí que la ambigüedad no se da a nivel del sistema, sino que se encuentra meramente en la superficie, en el nivel de los términos elegidos. Es una relación ambigua que “en un primer grado, se supone como inexistente”¹⁵, pues “ni la obscuridad ni la ambigüedad ni la contradicción son admisibles”¹⁶ en el sistema, aunque “enseguida se percibe que lo que está dicho en esta manera rigurosa puede ser dicho de otra forma, de manera más ambigua pero más inmediatamente comprensible”¹⁷. Esto es, si bien la ambigüedad no se encuentra en las definiciones de y las relaciones entre los conceptos, los términos elegidos permiten a Spinoza jugar con su sistema según el público ante el cual lo presente.

Lo anterior cobra especial relevancia cuando consideramos el contexto político de Spinoza. El filósofo francés André Tosel en *Superstición y lectura* explora siguiendo a Leo Strauss la pregunta sobre cómo escribir bajo la persecución de la superstición. Quien desee hacerlo debe “desarrollar su propia búsqueda de conocimiento” a la vez que “mantenerse en la ciudad sin levantar sospechas de las autoridades teológico-políticas ni ser acusado de transgredir la ley”¹⁸. Debe lograr evadir no sólo la censura externa de las autoridades sino “la censura interna de aquellos lectores quienes, si bien son capaces de convertirse en discípulos suyos, son inicialmente creyentes”¹⁹. Lo anterior lo condena “a vivir según dos regímenes, a hablar dos lenguajes”: el lenguaje ortodoxo de las autoridades teológico-políticas que debe mantener en apariencia para sobrevivir, pero al cual hace hablar para enunciar “sus propios y heréticos puntos de vista”²⁰.

Un ejemplo puede ayudar a entender lo anterior: como veremos adelante, uno de

¹³Atlan (1991a), 196.

¹⁴Atlan (1991a), 196.

¹⁵Atlan (1991a), 196.

¹⁶Atlan (1991a), 200

¹⁷Atlan (1991a), 200

¹⁸Tosel (1997), 152.

¹⁹Tosel (1997), 153

²⁰Tosel (1997), 152-3.

los conceptos centrales de Spinoza es el de Dios o Naturaleza. A nivel de sistema Spinoza se refiere, sin ambigüedad alguna, a “la realidad de la Naturaleza [o de lo Real] en su totalidad infinita y atemporal”²¹, lo cual nada tiene que ver con el dios antropomórfico e interventor de la teología. Sin embargo, elegir la palabra “Dios” para designar este concepto y no simplemente “Naturaleza” trae consigo una ambigüedad que Spinoza aprovecha para intentar dialogar con los diversos públicos, predominantemente cristianos, de los Países Bajos del siglo XVII. Mientras que un lector conocedor de la filosofía de Spinoza no confunde al “Dios” de su sistema con el habitualmente conceptualizado por los teólogos, para un lector menos informado las constantes menciones de la “suprema perfección de Dios” y la virtud que implica el “amor intelectual de Dios”, por ejemplo, podrían propiciar una lectura menos escandalosa y más adecuada, en cierta medida, a sus propios prejuicios.

Es importante distinguir a los diversos públicos a quienes Spinoza consideraba como destinatarios de sus trabajos. Basta considerar los dos casos más evidentemente contrastantes, el de su *magnum opus*, la *Ethica Ordine Geometrico demonstrata*, y el del *Tractatus Theologico-Politicus*. Ambos están escritos no en el neerlandés hablado por la multitud de los Países Bajos en donde escribe Spinoza sino en Neo-Latín, la *lingua franca* de la ciencia, la educación y la diplomacia en la Europa del siglo XVII. La *Ética*, además, presenta la dificultad de leerse siguiendo las proposiciones, demostraciones y demás recursos provenientes de las matemáticas y la geometría, pues son saberes a los cuales pocas personas tienen acceso. La *Ética*, en donde se deduce “el verdadero conocimiento y su génesis”²², está dirigida a los filósofos aprendices “a quienes Spinoza toma de la mano para guiar al camino de la libertad”²³; en cambio, el *TTP* está dirigido no a los filósofos sino a los “amigos de la filosofía”²⁴, quienes “experimentan una insatisfacción ante el terrorismo intelectual de la superstición”²⁵ y del cual ya se han distanciado “en medida en que experimentan el deseo de ‘pensar

²¹Ver 4.2.1.

²²Tosel (1997), 150.

²³Atlan (2011), 255.

²⁴Tosel (1997), 150

²⁵Tosel (1997), 150.

por sí mismos’”²⁶. En cuanto a los demás lectores, la gente común afligida por la superstición, es decir, que piensa teológicamente²⁷, Spinoza declara que preferiría ignoraran por completo el libro “en vez de confundirse interpretándolo perversamente, como hacen con todo”²⁸.

Tras estas aclaraciones pasamos a la aclaración de algunos conceptos fundamentales de Spinoza bajo la lectura de *Atlan*: naturaleza, atributos, determinismo, *conatus*, religión y superstición. Asimismo, explicaremos el concepto de juego, poco usado por Spinoza pero fundamental para entender bien la lectura de *Atlan*.

4.2.1. Naturaleza

La *Ética* consiste en 5 libros, los cuales, siguiendo el flujo de las demostraciones, construyen sucesivamente lo que Spinoza entiende por naturaleza (I), mente (II), afectos (III), servidumbre (IV) y liberación (V). Spinoza introduce su conocida expresión *Deus sive Natura*, “Dios o Naturaleza” en el apéndice de EIV, en donde recuerda que en el apéndice de EI mostró que la naturaleza no obra con vistas a un fin, “pues el ser eterno e infinito al que llamamos Dios o Naturaleza obra en virtud de la misma necesidad por la que existe”²⁹ y “como no existe para ningún fin, tampoco obra con vistas a fin alguno”³⁰. En este apéndice Spinoza resume lo que ha demostrado en EI—la naturaleza de Dios (es decir, la naturaleza de la Naturaleza³¹) y sus propiedades—así como una constante en EI que echa luz sobre el motivo por el cual Spinoza inicia su *Ética* con un libro *De Deo* (de o sobre Dios):

Siempre que he tenido ocasión, he procurado remover los prejuicios que hubieran podido impedir que mis demostraciones se percibiesen bien, pero, como aún quedan no pocos prejuicios que podrían y pueden, en el más

²⁶Tosel (1997), 150.

²⁷Spinoza (2007a), 12.

²⁸Spinoza (2007a), 12.

²⁹EIV, Ap.

³⁰EIV, Ap.

³¹En adelante escribiremos Naturaleza con mayúscula para referirnos al sinónimo de Dios, es decir, el ser eterno e infinito, distinguiéndola de naturaleza con minúscula como en el caso anterior, “la naturaleza de la Naturaleza”, aunque es una distinción meramente pragmática que en algunos casos no está presente en el original.

alto grado, impedir que los hombres comprendan la concatenación de las cosas en el orden en que la he explicado, he pensado que valía la pena someterlos aquí al examen de la razón. Todos los prejuicios que intento indicar aquí dependen de uno solo, a saber: el hecho de que los hombres supongan, comúnmente, que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin, e incluso tienen por cierto que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un cierto fin, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas con vistas al hombre, y ha creado al hombre para que le rinda culto.³²

En el párrafo anterior están presentes al menos dos elementos fundamentales de la filosofía de Spinoza: el prejuicio según el cual las personas suelen suponer “que todas las cosas de la Naturaleza actúan, al igual que ell[a]s mism[a]s, por razón de un fin”, es decir, el prejuicio que vincula a la Naturaleza y a las personas en función de un comportamiento teleológico compartido, raíz común de las supersticiones; y la labor esencial de enmendación del intelecto³³ a la cual se dedica Spinoza desde el principio de la *Ética*, sin la cual difícilmente podría seguirse su razonamiento a lo largo de la *Ética*.

El primer elemento, es decir, el carácter teleológico que comparten, en la opinión común, tanto la Naturaleza como las personas, se demuestra desde EI como precisamente un prejuicio, es decir, meros “modos de imaginar [que] no indican la naturaleza de cosa alguna, sino sólo la contextura de la imaginación”³⁴: la Naturaleza spinozista actúa, como vimos, “en virtud de la misma necesidad por la que existe”, sin causa

³²EI, Ap.

³³Título de una de las obras inconclusas de Spinoza, el *Tractatus de Intellectus Emendatione* (1662).

³⁴EI, Ap.

final alguna^{35,36}. Atlan contrasta entonces la Naturaleza spinozista, sin causa final alguna, con la Naturaleza conceptualizada por los filósofos vitalistas al menos a partir de Kant: en el contexto de Kant, si bien la revolución científica había ya comenzado a expulsar a “las almas del mundo”, en particular de los “movimientos mecánicos y repetitivos de los astros” y de “las máquinas, que aplican de manera eficaz las leyes que descubren las ciencias de lo inanimado, la física y la química”, no había logrado lo mismo en el terreno de la biología³⁷. Pese a “los esfuerzos de Lamarck y Darwin por reemplazar con teorías mecanicistas de la evolución”³⁸ a la teología natural, esta se mantuvo presente gracias a Kant³⁹ y a lo largo de los siglos XIX y XX en las filosofías vitalistas que acompañaban los desarrollos de las ciencias y en las ciencias mismas⁴⁰. Sin embargo, la biología moderna, “apoyada en la física y la química, parece haber logrado desterrar [a la teología natural] al proveer una explicación puramente

³⁵“Para mostrar ahora que la Naturaleza no tiene fin alguno prefijado, y que todas las causas finales son, sencillamente, ficciones humanas, no harán falta muchas palabras. Creo, en efecto, que ello ya consta suficientemente, tanto en virtud de los fundamentos y causas de donde he mostrado que este prejuicio tomó su origen, cuanto en virtud de la Proposición 16 y los Corolarios de la Proposición 32, y, además, en virtud de todo aquello por lo que he mostrado que las cosas de la naturaleza acontecen todas con una necesidad eterna y una suprema perfección. Sin embargo, añadiré aún que esta doctrina acerca del fin transforma por completo la Naturaleza, pues considera como efecto lo que es en realidad causa, y viceversa. Además, convierte en posterior lo que es, por naturaleza, anterior. Y, por último, trueca en imperfectísimo lo que es supremo y perfectísimo” *EI Ap.*

³⁶Volveremos a la discusión sobre la negación spinozista de la teleología humana en el apartado sobre determinismo.

³⁷Atlan (1991a), 55-71.

³⁸Atlan (2011), 265.

³⁹Atlan considera a Kant como el primer, principal, más riguroso y más prudente representante de la actitud vitalista, que incluye también a Schopenhauer, Nietzsche y Bergson, por ejemplo, esto es, de la postura filosófica que mantiene no sólo la causalidad eficiente de los fenómenos deterministas sino también a la causalidad final, si bien que ésta se restringe a los animales y a los humanos (sic). “Ciertamente, los dominios de la razón son bien distinguidos; sólo la razón científica, que no trabaja más que con causalidades mecánicas, es ‘determinante’, mientras que la otra, teleológica, no es más que “reflexiva” y subjetiva. Y toda unión entre ambas queda excluida debido al hecho de las limitaciones de nuestro entendimiento. Pues es claro que incluso en el hombre no podemos hablar de fin de la naturaleza más que en tanto ‘noúmeno’, desde el punto de vista ‘suprasensible’ de su libertad”(Atlan, 1991, 62). Sin embargo, si bien el vitalismo de Kant es “resultado de su aprehensión crítica correcta de la razón científica de su tiempo y no una creencia ciega en el espíritu vital”, (Atlan, 64) la revolución biológica de la segunda mitad del siglo XX ha transformado radicalmente “el estatus particular asignado [por Kant] a los seres vivos, los únicos seres organizados, los únicos fenómenos a propósito de los cuales nuestra razón, según Kant, no puede ni podrá nunca evitar ser finalista”(Atlan, 62), con lo cual se viene abajo “toda esta magnífica construcción”(Atlan, 62).

⁴⁰Atlan (1991a), 55-71.

mecánica de los fenómenos vivos”⁴¹, o al menos haber provisto las herramientas para lograr este destierro.

El segundo elemento que mencionamos arriba, el “remover prejuicios” que puedan “impedir que las demostraciones se distingan bien”, o en otras palabras, la enmendación del intelecto, nos obligan a considerar de nuevo la relación entre Kant y Spinoza: pues ¿qué valor puede tener la enmendación spinoziana del intelecto tras las posteriores críticas de Kant? ¿No es la filosofía spinoziana pre-crítica, incluso dogmática? ¿En qué sentido puede ser útil considerar esta enmendación pre-crítica del intelecto? Más concretamente, ¿puede la definición, por ejemplo, de Naturaleza según el sistema de Spinoza ser relevante e incluso superior a la definición de Naturaleza proveniente de la filosofía crítica posterior a Kant?

Atlan aborda estas preocupaciones analizando la trayectoria intelectual de Salomon Maimon⁴², uno de los primeros críticos de Kant. La filosofía crítica inaugurada por Kant pretendía proveer una base sólida “para el conocimiento racional de las cosas, tanto del hecho de este conocimiento como de su posibilidad”, evitando “el mito y las aserciones dogmáticas”⁴³. Sin embargo, Maimon mostró cómo la filosofía trascendental de Kant “no puede evitar emplear nuevas ‘cualidades ocultas’, como las nociones del objeto trascendental y la cosa en sí”, por lo cual no logra refutar al escepticismo humeano “empírico”, o como Hume mismo lo designaba, ‘filosofía académica’”^{44,45}. Sin embargo, Spinoza es más fácil “de combinar con el escepticismo de Hume y con la filosofía crítica de lo que otros filósofos pre-críticos”⁴⁶, pues el dogmatismo de su racionalismo absoluto no es, como en Descartes o en Leibniz, un dogmatismo teológico en

⁴¹ Atlan (2011), 265.

⁴²“Un verdadero aventurero del pensamiento, con una extraordinaria biografía y trayectoria intelectual, desde una yeshiva en una pobre ciudad en Polonia hasta los círculos burgueses e intelectuales de Berlín que eran avivados por la filosofía de la Ilustración [...] se convirtió, después de una empresa intelectual durante la cual aprendió a pensar sumergiéndose sucesivamente en Maimonides, cábala, Spinoz y Leibniz, en uno de aquellos quienes, según el mismo Kant, mejor entendían el método kantiano”(Atlan, 2001) Cfr. referencias ahí citadas.

⁴³ Atlan (2011), 200.

⁴⁴ Atlan (2011), 200.

⁴⁵ Es importante enfatizar su caracterización como ‘académico’, pues “el escepticismo total e inmitigado, además de aniquilarse a sí mismo apenas es erigido como principio sistemático, puede llevar a una huida hacia lo irracional o hacia la fe en alguna doctrina revelada”(Atlan, 203).

⁴⁶ Atlan (2011), 205.

el cual “Dios ‘garantiza’ la coherencia del sistema por medio de su inescrutabilidad”⁴⁷, sino que es como en el caso de Hume, un dogmatismo metodológico⁴⁸. No se trata entonces de leer a Spinoza de manera “pre-crítica”, sino de leerlo desde nuestra época, inevitablemente crítica, aunque considerando los puntos en los cuales el sistema de Spinoza nos puede ayudar a superar los problemas con los que se enfrenta la filosofía crítica.

El ejemplo con el cual Atlan ilustra esto es el de la llamada “prueba de la existencia de Dios” en Spinoza. Kant hace una crítica a la llamada “prueba ontológica” de la existencia de Dios, inaugurada en la tradición cristiana occidental por el monje benedictino Anselmo de Bec. La “prueba” pretendía demostrar que a partir de concebir a un ser de suprema perfección podía deducirse que dicho ser existía. Sin embargo, Atlan comenta siguiendo al spinozista francés Martial Guérout que la crítica de Kant es evadida por la “prueba de Dios” de Spinoza debido a que en el sistema spinozista la palabra “Dios” no designa “una entidad trascendente, inefable y vacía de la cual uno puede preguntarse si no es más que una idea en nuestra mente”, sino que es “reducida al ser de la Naturaleza”, o a la “totalidad infinita de las cosas reales”. La “prueba de Dios” de Spinoza, desarrollada en las primeras 6 proposiciones de la *Ética*, no es más que la proposición tautológica de que “todo lo que existe existe”^{49,50}.

Tras estos rodeos podemos enunciar la definición que da Spinoza de Naturaleza en EI IX: un “ser absolutamente infinito”, es decir, “la realidad de la Naturaleza [o

⁴⁷ Atlan (2011), 205.

⁴⁸ Atlan (2011), 205.

⁴⁹ Atlan (2011), 205.

⁵⁰ A lo mucho, explica Atlan, “podría discutirse [esta tautología] sobre la base del carácter no-referencial de la palabra “todo”, pero como he mostrado en [Tout, non, peut-être], ésta, como la negación y lo posible, es uno de los ‘pseudo-conceptos’ indispensables para describir a la realidad, junto con las nociones de existencia, realidad y, por supuesto, esencia”(Atlan, 206). En dicho libro Atlan analiza la manera en que estas nociones, así como la de intencionalidad, son transformadas debido a la revolución científica y la llamada “mecanización de la imagen del mundo”. Mientras que la noción de intencionalidad se convierte en intencionalidad mecánica, los conceptos de “Todo”, “no” y “posible (peut-être)” se convierten, sin dejar de ser pseudo-conceptos, en los operadores lógicos “ \forall ”, “ \neg ” y “ \exists ” respectivamente. Puede generar dudas el que Atlan haya elegido el cuantificador existencial y no el operador modal “ \diamond ” habitualmente utilizado en lógicas modales para hablar de posibilidad. Sin embargo, Atlan, como spinozista, entiende a la posibilidad en este contexto no según el formalismo de los mundos posibles sino meramente como “la posibilidad de que un predicado pueda ser aplicado a al menos un elemento x”. Cfr. Atlan, (1991), especialmente el capítulo 3.

de lo Real] en su totalidad infinita y atemporal”, a la vez *Natura naturans* y *Natura naturata*⁵¹, es decir, a la vez el proceso por el cual se crean las cosas y las cosas creadas por este proceso, que es *causa sui*, esto es, que no tiene otra causa más que ella misma, fuera de la cual nada puede existir y que consta de “infinitos atributos”⁵². Es importante explicitar aquí la negación absoluta que hace Spinoza de lo sobrenatural: pues “todo lo que existe, o es en sí, o es en otra cosa”⁵³, y todo cuanto es, es en la Naturaleza⁵⁴, fuera de la cual nada puede existir.

4.2.2. Atributos

En la cuarta definición del primer libro de la *Ética* Spinoza declara que “por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de una substancia como constitutivo de la esencia de la misma”⁵⁵, y en la sexta definición que “por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita”⁵⁶. De estos infinitos atributos los humanos podemos percibir dos, el Pensamiento y la Extensión. Antes de definir cada uno, así como la propuesta de Atlan para entender a los infinitos atributos que se nos escapan como seres humanos, debemos hacer una aclaración con respecto al radical monismo de Spinoza y su malinterpretación como un “paralelismo”.

Atlan menciona que comúnmente se habla del “paralelismo de Spinoza” a partir de la séptima proposición del segundo libro, a saber, que “el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas”⁵⁷. Sin embargo, señala que Spinoza mismo “nunca utiliza la palabra ‘paralelismo’ y explícitamente define su postura como un monismo ontológico manifestado en un dualismo conceptual”⁵⁸, por ejemplo, en el escolio de la misma proposición, en donde afirma que “la substancia pensante y la substancia extensa son una sola y misma cosa, aprehendida ya desde un atributo,

⁵¹ Atlan (2013a), 78-9.

⁵² EI 9.

⁵³ EI, Ax. 1.

⁵⁴ EI, 15.

⁵⁵ EI, Def. 4

⁵⁶ EI, Def. 6

⁵⁷ Atlan (2013a), 170.

⁵⁸ Atlan (2013a), 170

ya desde otro”⁵⁹. Atlan sostiene que la originalidad del monismo de Spinoza radica en no ser ni materialista ni idealista. Esto es, la substancia, es decir, la Naturaleza, no es en última instancia material ni ideal, sino que el pensamiento y la extensión (o materia) “son dos aspectos diferentes de la misma realidad”⁶⁰. Sin poder ahondar en esta discusión, ni en la discusión sobre la causalidad en el sistema de Spinoza, nos contentamos con señalar, con el spinozista francés Laurent Bove, que existe una unidad de lo real

que hace que cualquier acontecimiento en el plano mental sea simultáneamente un acontecimiento en el plano corporal. Sería absurdo imaginar una “psicosomática spinoziana”, porque en verdad no existe causalidad del cuerpo sobre la mente, ni de manera inversa: hay causalidades en los cuerpos y en las mentes, que pueden ser pensados en conjunto. Hablando en términos absolutos, se trata de la *misma* causalidad.⁶¹

O bien, en palabras de Atlan, al explorar las consecuencias de la noción del carácter auto-organizador de la naturaleza:

Vemos que no hay una discontinuidad real entre lo vivo y lo no vivo, entre la vida inconciente y la conciencia. Como Spinoza percibió tan claramente, en oposición a Descartes y Leibniz, sólo hay una substancia, a la vez materia y pensamiento, que son meramente diferentes aspectos de la misma cosa, según cómo los conocemos y entendemos. La idea de separación y oposición entre mente y materia no significa nada. Todo es mente y todo es materia, si quieren verlo así. Depende de cuál término es más conveniente, lingüísticamente, para describir algún fenómeno. Un cuerpo es una mente y una mente es un cuerpo, considerados desde diferentes aspectos y puntos de vista diferentes.⁶²

⁵⁹EII, 7, Esc.

⁶⁰Atlan (2013a), 170

⁶¹Bove (2010), 29.

⁶²Atlan (2013a), 11.

Desde esta perspectiva, considerando que la Naturaleza es la totalidad de lo real, podemos definir al atributo Extensión *grosso modo* como la totalidad de lo real aprehendida desde su dimensión material. Esto no es problemático desde nuestra perspectiva contemporánea, moderna y materialista. El problema surge cuando intentamos, siguiendo lo establecido anteriormente, definir al atributo Pensamiento como la totalidad de lo real aprehendida desde su dimensión mental, y más aún cuando consideramos el comentario de Spinoza sobre la unión mente/cuerpo, según el cual dicha unión “es del todo común, y no se refiere más a los hombres que a los otros individuos, todos los cuales, aunque en diversos grados, están animados”⁶³. Si bien dicha afirmación podría entenderse como “la expresión de un animismo universal o panvitalismo”⁶⁴ su contexto deja claro que se trata “justamente de lo opuesto”⁶⁵.

Consideremos, para aclarar esto, el ejemplo de la aplicación de estos criterios a un individuo cualquiera, vivo o no, en este caso una piedra. Los comentarios anteriores implican que la piedra tiene mente. Sin embargo, la mente de la piedra “no debe ser confundida con un alma que haría que la piedra cobrara vida”⁶⁶. La mente de la piedra, como de cualquier otro cuerpo físico, no es más que la idea asociada al cuerpo de la piedra “que la hace inteligible, aún si la roca misma no es consciente de ello”^{67,68}.

Tras esta aclaración resulta más fácil de entender la definición del atributo Pensamiento como la totalidad de lo real aprehendida desde su dimensión mental. Sigamos a Atlan en su lectura de algunas proposiciones y axiomas cruciales para entender este atributo:

⁶³EII, 13, Esc.

⁶⁴Atlan (2013a), 174.

⁶⁵Atlan (2013a), 174.

⁶⁶Atlan (2013a), 174.

⁶⁷Atlan (2013a), 175.

⁶⁸“Si esta idea es adecuada, esto es, si corresponde a lo que la roca realmente es, no depende de la existencia de los humanos quienes la piensan—no más que la ley de los cuerpos en caída o la idea de un electrón (esto es, la ecuación de Schrödinger que la define) depende de la existencia de los físicos. En este sentido, estas ideas son ‘eternas’—esto es, atemporales. Consecuentemente, la ‘mente’ de una piedra no debe ser pensada en referencia al alma de un ser humano o cualquier otro ser ‘animado’. La relación corre en el sentido contrario. La mente de un ser humano es la idea de su cuerpo, análoga a la idea de una piedra o cualquier otra cosa. Las diferencias entre las mentes reflejan las diferencias en los cuerpos de los cuales son ideas. El cuerpo humano es más complejo que una piedra; por tanto su mente—su ley estructural—es más compleja.” (Atlan, 175).

“El orden y conexión de ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas.” Esta proposición es directamente deducida de un axioma, el cual indica que sus raíces yacen en los mismos cimientos de la filosofía de Spinoza: “Esta proposición es evidente por la Parte I, Axioma 4. Pues la idea de todo lo que es causado depende de un conocimiento de la causa, de la cual es efecto” (EII 7, prueba). Ese axioma, donde se lee “El conocimiento de un efecto depende de e involucra el conocimiento de una causa”, expresa un principio de causalidad específico a Spinoza [...] Esta proposición es efectivamente el resultado de dos postulados fundamentales de la filosofía de Spinoza: (1) el determinismo absoluto de eventos y objetos físicos, que constituye todo lo que hay en la naturaleza; (2) la inteligibilidad de la naturaleza, esto es, la inteligibilidad de este determinismo. La forma en que ambos objetos y eventos (el movimiento o transformación de los cuerpos) emerge es tal que todo objeto es el efecto de una o varias causas. La inteligibilidad de estos estados del mundo y de cómo son producidos implica la existencia de un conjunto infinito de proposiciones que describe estos estados—las “ideas” de esos cuerpos—que son deducidos unos de otros y que, como tal, explican la producción de objetos en la naturaleza asignándoles razones. [...] Esto es lo que Spinoza llama, en su propio lenguaje, el “entendimiento [o intelecto] infinito de Dios”, del cual cada intelecto individual es parte.⁶⁹

O bien, veamos la manera en que Atlan se aproxima a esta idea, que Spinoza llama en su propio lenguaje “el entendimiento infinito de [la Naturaleza]”, en *Entre el cristal y el humo*, antes de haberse volcado al estudio de Spinoza en la suerte de spinozismo inconsciente mencionado en el capítulo anterior:

En el espacio infinitamente abierto de las teorizaciones nacientes, todas las posibilidades se equivalen. Todas pueden, *a priori*, ser deducidas unas de otras, y así constituyen un inmenso pensamiento tautológico—no formu-

⁶⁹Atlan (2013a), 182-3.

lado—, una redundancia inicial sobre la cual el trabajo de la formulación crítica, intermediario entre la teorización y la práctica, podrá producir su efecto (¿auto?)organizador.⁷⁰

¿Qué hay de los demás atributos? ¿De la infinidad de atributos que constituyen, tanto como los atributos Extensión y Pensamiento, a la substancia o Naturaleza, pero que se nos escapan como seres humanos? Atlan propone, siguiendo una intuición del filósofo alemán Constantin Brunner, considerarlos meramente como la Naturaleza percibida por los seres no-humanos⁷¹. Atlan considera las reflexiones, en un contexto distinto, del filósofo estadounidense Thomas Nagel en su clásico ensayo *What Is It Like to Be a Bat?*. Tomando el ejemplo de un murciélago, animal que pese a ser mamífero tiene, en parte por sus herramientas ultrasónicas para percibir el espacio, “imágenes sensoriales del mundo que son radicalmente diferentes de las nuestras e irremediamente ajenas a nosotros”⁷², aún cuando el mundo que percibimos los humanos y el que perciben los murciélagos es el mismo. En palabras de Nagel, los ejercicios imaginativos derivados de nuestra experiencia sólo nos indican “cómo sería para mí comportarme como murciélago”. Pero si la cuestión es “saber qué se siente para un murciélago ser murciélago” nuestros recursos son inadecuados para la tarea, pues “ya que sólo puedo verme y comportarme como una avispa o un murciélago sin cambiar mi estructura fundamental, mis experiencias no se parecerán en nada a las de esos animales”. De este modo, aunque “por definición no podemos tener experiencia de los demás atributos, podemos imaginar que otros seres, como los animales, dotados de sentidos y entendimiento” diferentes al nuestro, sí tengan la experiencia de otros atributos: sus mundos (por ejemplo, en el caso de las ranas, el mundo-rana⁷³) serían los infinitos otros atributos constitutivos de la Naturaleza.

⁷⁰Atlan (1990), 12.

⁷¹Atlan (2013a), 82.

⁷²Atlan (2013a), 82.

⁷³Atlan (2013a), 282.

4.2.3. Determinismo

En mayo del 2012 Atlan debatió con el teólogo francés Bertrand Vergely sobre la respuesta a la pregunta: “¿Somos libres?”. La intervención de Atlan comienza señalando en primer momento la implicación evidente de la pregunta: así planteada, parece asumir que uno de los participantes del debate defendería el “sí” como respuesta, mientras que el otro defendería el “no”. Sin embargo, “la respuesta depende evidentemente del sentido de la pregunta, es decir, qué entendemos por ‘libres’ y por ‘libertad’”⁷⁴. Enseguida, plantea “circunscribir lo más posible los términos del debate, distinguiendo los diferentes sentidos de la palabra libertad”⁷⁵, distinguiendo dos sentidos principales: libertad política y libertad metafísica. La respuesta a la pregunta “¿Somos libres?” es “muy simple” cuando se trata de la libertad política:

Somos libres si vivimos en un régimen democrático que respeta las libertades individuales, de pensamiento, de circulación, de intercambio de bienes y de opiniones. Y no somos libres en este sentido cuando no es el caso y dichas libertades son obstaculizadas por alguna razón, buena si ellas usurpan las libertades de otros, o malas; estamos entonces constreñidos por un poder político y/o policial que está en manos de otros hombres, incluso cuando es ejercido en nombre de Dios o de la religión, como desafortunadamente aún ocurre muy frecuentemente.⁷⁶

La pregunta es en cambio más difícil de responder cuando se trata de la libertad metafísica, relacionada a la predestinación para los teólogos y a los determinismos naturales para los filósofos⁷⁷. Es necesario para intentar responder a la pregunta principal preguntarse primero por la relación entre determinismo y azar: ¿Es el azar intrínseco a la Naturaleza, o bien, es el azar un mero reflejo de nuestra ignorancia que no implica una suerte de indeterminismo fundamental?⁷⁸ Al intentar dar respuesta a esta última pregunta chocamos contra un “límite insuperable—no sólo en la práctica sino

⁷⁴Atlan (2012), 15

⁷⁵Atlan (2012), 15

⁷⁶Atlan (2012), 16

⁷⁷Atlan (2012), 16

⁷⁸Atlan (2012), 19

en la teoría—del conocimiento sobre ‘la realidad en sí misma’ y lo inobservable”⁷⁹. No conocemos todas las causas de todos los fenómenos, por lo cual “la hipótesis de que la Naturaleza es totalmente determinista queda abierta a la objeción de que es improbable”⁸⁰. Sin embargo, Atlan propone aceptar la hipótesis del determinismo absoluto por ser “más económica en términos de pensamiento”, pues aunque choca con nuestras nociones heredadas sobre el libre albedrío, y si bien “no conocemos todas las causas de los eventos o de nuestras acciones”, “el conocimiento que sí tenemos se expande”⁸¹:

Consiste en pequeñas islas en un mar de ignorancia, pero las islas continúan creciendo. Estamos descubriendo cada vez más mecanismos que explican cómo lo que una vez pensamos eran acciones libres eran de hecho causadas por éste o aquél precursor. La hipótesis del libre albedrío está a la defensiva, pues ha sido reducida al aferrarse a los hoyos de la red determinista. E incluso si los hoyos no desaparecen, ciertamente se encogen. Por supuesto uno podría continuar adhiriéndose a los hoyos para así preservar la creencia en la realidad efectiva de nuestras experiencias de decisión libre. Pero ésta es una batalla de retaguardia que constantemente abandona, con melancólica resignación, una posición indefendible tras otra, sabiendo que aún hay posiciones que la ofensiva mecanicista aún no ha desbordado a las cuales es posible replegarse. Pero sería simplemente más económico rendirse de golpe, admitir de una vez por todas que todo puede ser determinado, incluso nuestras acciones y las decisiones que pensamos son cuestión de libre albedrío, y luego construir en sus ruinas una vida y una filosofía no menos feliz ni moral—de hecho, todo lo contrario.

Apelar a la economía en términos de pensamiento puede no ser la mejor estrategia, pues es posible que el esfuerzo que implique modificar nuestros marcos éticos, jurídicos y políticos una vez aceptemos la hipótesis del determinismo absoluto es,

⁷⁹Atlan (2013a), 10.

⁸⁰Atlan (2013a), 9.

⁸¹Atlan (2013a), 10.

por decir lo menos, considerable⁸². Asimismo, aceptar la hipótesis del determinismo absoluto choca con nuestro sentido común y contra las ideas que tanto filósofos (particularmente los filósofos morales) y legos hemos recibido de nuestro contexto cultural. El núcleo de estas ideas es que

un sujeto, una persona—lo cual significa, cuando mínimo, un individuo dotado de estados mentales de los cuales es consciente—es considerado como la causa de los eventos producidos por su cuerpo—acciones, palabras—los cuales no hubieran sido producidos si la persona hubiera tomado una decisión diferente. De modo que una persona podría alterar radicalmente el curso de eventos [...] si concedemos que su decisión es libre, esto es, no está ella misma determinada por otros factores, ni está vinculada a una secuencia de eventos. Entendido así, un acto voluntario inicia una serie causal *ex nihilo*. Una nueva cadena de causas y efectos comienza [...] detonada por la decisión y su ejecución, porque, por hipótesis, nada la precede, ni lógica ni cronológicamente, como una causa que pueda determinarla.⁸³

Esta descripción del núcleo de nuestras ideas recibidas parece caricaturesca, pues

muchos, tanto filósofos profesionales como legos, saben muy bien que una decisión, aún tomada libremente, siempre es precedida por muchos factores [...] [tales como] las creencias, aspiraciones y deseos del sujeto, así como eventos externos que se supone han afectado y de algún modo detonado su habilidad para reaccionar.⁸⁴

Sin embargo, se asume que todos estos factores “están asociados o entretreídos con una decisión libre, una libre decisión de la voluntad”, que es “un factor adicional

⁸²Aunque puede no serlo tanto, y en cualquier caso, no es indispensable defender aquí esta hipótesis, sino señalar que Atlan trabaja desde ella en su lectura de Spinoza. No podemos abordar aquí esta discusión, así que referimos al lector a Atlan (2013a), en particular los capítulos 2 y 3.

⁸³Atlan (2013a), 198

⁸⁴Atlan (2013a), 198

indeterminado sin otra causa que él mismo”⁸⁵. En otras palabras, lo que normalmente significa “una decisión libre que determina una acción intencional” es que “existe un elemento irreducible de causalidad, fuera del orden natural, en cualquier decisión verdaderamente libre” en el sentido de “indeterminada pero no aleatoria”⁸⁶.

Al asumir la hipótesis del determinismo absoluto Atlan se opone a este núcleo de ideas recibidas, no en el sentido de “negar la realidad de las intenciones”, sino “su estatus causal”, remanente de la teología cristiana del libre albedrío⁸⁷.

Dos imágenes propuestas por Spinoza pueden ayudar a entender la noción del libre albedrío como ficción en un marco objetivo de determinismo absoluto, la de la flecha y la del gusano en la sangre.

Para Spinoza “nuestra creencia en la decisión libre se asemeja a la de una flecha, volando hacia su objetivo, que imagina haber elegido libremente su objetivo”⁸⁸. Esta imagen resume una de las principales tesis del spinozismo. Podemos explicarla regresando al apéndice de EI en donde analiza el prejuicio del cual se desprenden los demás prejuicios que intenta remover. Tras enunciarlo, anuncia el camino de su reflexión al respecto: mostrar la causa “por la que le presta su asentimiento la mayoría, y por la que todos son tan propensos, naturalmente, a darle acogida”⁸⁹; mostrar su falsedad; y por último, mostrar cómo han surgido de él toda una serie de prejuicios sucesivamente. Sin embargo, todo el análisis parte de una base muy simple, ilustrada por la imagen de la flecha, a saber, “que todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas”, “poseen apetito de buscar lo que les es útil y de ello son concientes”⁹⁰, de lo cual se sigue inmediatamente

que los hombres se imaginan ser libres, puesto que son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni soñando piensan en las causas que les disponen a apetecer y a querer, porque las ignoran.⁹¹

⁸⁵ Atlan (2013a), 198

⁸⁶ Atlan (2013a), 198

⁸⁷ Atlan (2013a), 198, y es importante precisar que se trata de ciertas corrientes de teología cristiana, en general las protestantes aunque con excepciones.

⁸⁸ Atlan (2013a), 198

⁸⁹ EI, Ap.

⁹⁰ EI, Ap.

⁹¹ EI, Ap.

La segunda imagen refuerza a la anterior. En octubre de 1665, en una epístola dirigida a Spinoza, su amigo Henry Oldenburg, secretario de la recién formada Royal Society, le informa que el científico irlandés Robert Boyle y él le ruegan

muy afectuosamente que, si logra alguna luz en la ardua indagación que versa acerca de la manera de conocer cómo cada parte de la naturaleza concuerda con su todo y de qué modo se relaciona con las demás partes, nos lo comunique.⁹²

En su respuesta Spinoza dice creer que cuando Oldenburg formula su pregunta “Para que conozcamos cómo cada parte de la Naturaleza concuerda con su todo y de qué modo se relaciona con lo demás”, lo que quiere es “saber cuáles son las razones que nos convencen de que cada parte de la Naturaleza concuerda con su todo y está relacionada con las demás”⁹³, e intenta responderle tomando por ejemplo a la sangre. Como preámbulo, describe cómo “las partículas de la linfa, del quilo, etc.” pueden bien ser concebidas como un todo “en cuanto concebimos que las partículas linfáticas se diferencian, en función de su forma y movimiento, de las partículas del quilo”, o bien como partes de la sangre cuando “coinciden por completo entre sí y forman todas a la vez un solo líquido”⁹⁴. Enseguida, les propone el siguiente ejercicio imaginativo:

Imaginemos ahora, si le place, que en la sangre vive un gusanito dotado de vista para discernir las partículas de la sangre, etc., y de razón para observar cómo cada una de estas partículas al chocar con otra retrocede o le comunica una parte de su propio movimiento, etc. Este gusanito viviría, sin duda, en la sangre, como nosotros en esta parte del universo, y consideraría cada partícula de la sangre como un todo, pero no como una parte y no podría saber que todas las partes están regidas por la naturaleza general de la sangre, a adaptarse y, en cierto modo, a coincidir entre sí.⁹⁵

⁹²Carta XXXI.

⁹³Carta XXXII.

⁹⁴Carta XXXII.

⁹⁵Carta XXXII.

Ocurre lo mismo aún al considerar como un todo ya no a cada partícula de sangre sino a la sangre misma, pues “existen otras muchas causas, que rigen, de determinado modo, las leyes de la naturaleza de la sangre”, por lo cual

se producen en la sangre otros movimientos y cambios que resultan, no solo de la relación del movimiento de sus partes entre sí, sino también de la relación mutua del movimiento de la sangre y de las causas externas⁹⁶

Siguiendo con este ejercicio imaginativo Spinoza llega a la conclusión de que

todo cuerpo, en tanto existe modificado de determinado modo, debe ser considerado como una parte de todo el Universo que coincide con su todo y que se relaciona con las demás partes⁹⁷.

Lo anterior incluye, por supuesto, al cuerpo y a la mente humanos, aunque cotidianamente no nos percatemos de esta relación⁹⁸. Tal relación excluye la posibilidad de concebir a los humanos como un imperio dentro de un imperio—esto es, como una parte aislada de la Naturaleza. No sólo eso: cuando consideramos que “debe asignársele a cada cosa una causa, o sea, una razón, tanto de su existencia como de su no existencia”⁹⁹, nos encontramos con el postulado de la inteligibilidad de la Naturaleza, el cual “es un postulado metodológico implícito que necesariamente acompaña cualquier proyecto de conocimiento racional”¹⁰⁰, en particular al proyecto científico moderno, pues “no podemos comenzar a intentar entender las leyes de la Naturaleza a menos que postulemos su existencia”¹⁰¹ y su inteligibilidad.

Volviendo a la pregunta inicial del apartado, “¿somos libres?”, vemos cómo la respuesta, cuando consideramos “ser libre” algo necesariamente vinculado al libre albedrío, es decir, a la capacidad de iniciar cadenas causales *ex nihilo*, es “no”, más

⁹⁶Carta XXXII.

⁹⁷Carta XXXII.

⁹⁸En un contexto más cercano al nuestro, el autor de ciencia ficción británico Douglas Adams propone un ejercicio imaginativo similar: “Es como si imaginamos un charco que despierta una mañana y piensa ‘Esto es un mundo interesante en el cual me encuentro—un agujero interesante en el cual me encuentro—se acomoda a mí bastante bien, ¿o no? De hecho se acomoda a mí sorprendentemente bien, debe haber sido hecho para tenerme en él’”. (Adams, 2002)

⁹⁹EI, 11 Dem.

¹⁰⁰Atlan (2011), 117.

¹⁰¹Atlan (2011), 117.

específicamente, “no, pues el libre albedrío es ilusorio cuando lo consideramos ‘desde la perspectiva de un conocimiento infinito y atemporal’”¹⁰², del cual las matemáticas nos ofrecen un ejemplo más o menos tangible. Podemos atenuar esto¹⁰³ cuando consideramos que “nuestra finitud y el carácter limitado de nuestro conocimiento son partes ineludibles de la realidad”¹⁰⁴, y no sólo eso, sino que es precisamente la perspectiva desde nuestro conocimiento finito “que es esencialmente” la de “los tiempos de la vida—nacimiento, infancia y adolescencia, adultez, vejez y muerte, puntuados por encuentros sexuales, fertilización y embarazo, y nuevos nacimientos”¹⁰⁵ la perspectiva de la cual “estamos inmediatamente conscientes”¹⁰⁶. Sin embargo, la manera spinozista de entender al determinismo absoluto de la Naturaleza abre la posibilidad de responder “sí” a la pregunta de si somos libres. Para esto debemos modificar nuestro entendimiento de la libertad, adoptando la noción spinozista de “libre necesidad”. Sin poder desarrollar a profundidad esta noción aquí, indicamos solamente su forma general: la experiencia “del determinismo absoluto y atemporal nos permite imaginar, por extrapolación al infinito de un conocimiento completo del determinismo la posibilidad de una libertad diferente”¹⁰⁷, en donde el conocimiento racional permite “incorporar y entender las causas de los fenómenos”¹⁰⁸, gracias a lo cual actuamos cada vez más según nuestra propia naturaleza—es decir, de manera autónoma. Aquí la libertad no está dada de inicio, sino que se construye poco a poco mediante la adquisición de conocimiento¹⁰⁹ sobre el resto de la Naturaleza.

¹⁰²Atlan (2013a), 62.

¹⁰³En su debate con Vergely Atlan cuenta una historia “cuya significación es más profunda de lo que parece” para negar la imposibilidad de una ética en ausencia de libre albedrío:

El esclavo de un filósofo estoico romano recibía golpes de bastón de su amo quien lo había sorprendido robándole. Como conocía la filosofía de su amo, protestó argumentando que no debía ser castigado debido a que había sido determinado a robar; a lo cual el amo respondió que él también había sido determinado a golpearlo con el bastón...Atlan and Vergely, *Sommes-Nous Libres?*, 42.

¹⁰⁴Atlan (2013a), 62.

¹⁰⁵Atlan (2013a), 59.

¹⁰⁶Atlan (2013a), 59.

¹⁰⁷Atlan (2011), 117.

¹⁰⁸Atlan (2013a), 83.

¹⁰⁹Tampoco podemos, en estricto sentido, “decidir conocer” o abstenernos de conocer algo en el sentido de iniciar una cadena causal *ex nihilo* que esté orientada en este sentido. Para utilizar una expresión de Wittgenstein, “es sólo por favor de la Naturaleza que uno sabe algo” Wittgenstein,

4.2.4. Juego

Existen pocas menciones del juego en la obra de Spinoza. Por ejemplo, en el corolario de EIV, 45, tras afirmar que

ciertamente, sólo una torva y triste superstición puede prohibir el deleite.
¿Por qué saciar el hambre y la sed va a ser más decente que desechar la melancolía? Tal es mi regla, y así está dispuesto mi ánimo.¹¹⁰

Spinoza declara que “servirse de las cosas y deleitarse con ellas cuanto sea posible (no hasta la saciedad, desde luego, pues eso no es deleitarse) es propio de un hombre sabio” y ofrece como ejemplos

reponer fuerzas y recrearse con alimentos y bebidas agradables, tomados con moderación, así como gustar de los perfumes, el encanto de las plantas verdeantes, el ornato, la música, los juegos que sirven como ejercicio físico, el teatro y otras cosas por el estilo, de que todos pueden servirse sin prejuicio ajeno alguno.¹¹¹

Por el contrario, el concepto de juego es central en la obra de Atlan. No podemos aquí desarrollar exhaustivamente los múltiples sentidos en que Atlan utiliza el concepto. Por ejemplo, en *Con razón y sin ella* “hace dialogar a [Winnicott, Wittgenstein y Fink,] tres filósofos [que han] hallado en el juego la experiencia más rica de lo serio—por no decir lo trágico—implícito en el conocimiento”¹¹² para elaborar una de sus propuestas ético-epistémicas fundamentales, a la cual llama “el hombre-juego”.

On Certainty, para. 55. Esta noción es, sin embargo, central para la alternativa spinozista a la tolerancia liberal, como bien señala Filippo Mignini:

dato que la realización del conocimiento está ligada mayormente a la serie de las causas externas, o sea al poder de la fortuna, el hombre que lo haya recibido “en don” no obrará con espíritu de “tolerancia” en sus relaciones con quien no lo haya alcanzado o lo posea en menor medida. Al contrario, será movido por la razón a hacerse instrumento de la fortuna y a obrar para que muchos otros entiendan lo que él mismo entiende”. Mignini, *¿Más Allá de La Idea de Tolerancia?*, 56–57.

¹¹⁰EIV, 45, Cor.

¹¹¹EIV, 45, Cor.

¹¹²Atlan (1991b), 23

En términos muy generales, podemos bosquejar esta figura a partir de lo que suele llamarse el “segundo Wittgenstein”, esto es, el periodo en que Wittgenstein trabaja, entre otros textos, su publicación póstuma *Investigaciones filosóficas*. En las *Investigaciones* Wittgenstein abandona la pretensión que tenía en su *Tractatus* de rescatar una estructura lógica común al mundo y al lenguaje y opta por considerar a nuestras prácticas sociales de conocimiento como una serie de juegos con reglas instituidas según el contexto y la práctica particular de cada juego. Atlan amplía, contrasta y entremezcla esta noción wittgensteiniana con los estudios que realizan el psicoanalista Donald Winnicott y el fenomenólogo Eugen Fink. Winnicott permite ampliar la noción de juego a la dimensión personal de constitución del sí mismo al entender al juego como una suerte de *espacio transicional*, esto es, como un espacio a la vez objetivo y subjetivo en el cual el niño comienza a distinguir entre sí mismo y el mundo externo, así comenzando por la distinción entre sí mismo y su madre. Por otro lado, Fink concibe al juego como un tema digno de reflexión filosófica que permite, debido a su carácter simultáneamente real e irreal, entenderse como un símbolo de la relación entre las personas y la totalidad del mundo o *Weltganze*¹¹³.

Es aquí, en la figura del juego en el pensamiento de Atlan, que encontramos una de las pistas fundamentales sobre por qué este marco teórico es un buen candidato para satisfacer nuestros criterios de resolución para evitar tanto al dogmatismo totalizante como al relativismo “todo vale”, pues para Atlan el juego ofrece una alternativa a ambos extremos:

Oscilamos entre dos peligros que amenazan con poner un fin al juego. Un peligro es el de universalizar y absolutizar uno de estos sistemas de reglas y excluir a todos los demás; esto trae consigo un cercenamiento de la realidad de nuestras experiencias al dominio cerrado singular instituido por estas reglas. El otro peligro es el de caer de regreso a la no-diferenciación original—al refugio de una madre recreada y un Todo primordial representados, por ejemplo, por una iglesia—al confundir todos los sistemas de reglas, pasando deliberadamente y sin transición de un juego a otro, y

¹¹³Cfr. Atlan (1991b). Especialmente en el capítulo 7.

olvidar finalmente que estos son juegos cuyas reglas estamos rompiendo (así como un niño pequeño no sabe *aún* que jugar *puede* tener reglas).¹¹⁴

Es importante destacar aquí la sutileza de la propuesta de Atlan, pues este punto medio permite tanto considerar muchas formas de “tener razón” (tantas como juegos de conocimiento en los cuales participamos) como un criterio firme para excluir discursos irracionales (quedan excluidos los que no respeten las reglas del juego de cada juego, tanto por reificarlas como por no respetar diferencias entre juegos). Si bien no cabe en esta investigación detenernos aquí, consideramos sugerente mencionar brevemente otra aparición de la noción de juego en los estudios de Atlan: la lectura que hace Atlan del filósofo cabalista Moisés Cordovero para ilustrar tanto su aproximación a la relación entre libertad, responsabilidad, conocimiento y determinismo como el método de lectura de textos místicos a través del sistema de Spinoza al cual llama “spinozismo extendido”. Es decir, esta aparición de la noción de juego muestra cómo Atlan se apoya cuidadosamente tanto en los juegos de conocimiento científicos, que lo llevan a asumir la hipótesis del determinismo absoluto, como en los juegos de conocimiento míticos, que permiten, sin confundir uno con otro, echar luz e inter criticarse mutuamente.

Atlan comienza a vincular la idea de juego a la de libre necesidad en su discusión sobre el estatus de la responsabilidad en un marco de determinismo absoluto una vez que es separada de la idea, vestigio de la teología cristiana en la moral secular, del libre albedrío:

La responsabilidad que cargo, como persona, hacia el impersonal del cual puedo rendir cuentas es impuesta en primer lugar en el niño y su imaginación, en sus fantasías de omnipotencia. Nuestro sentido de libre albedrío y decisiones voluntarias es meramente una forma debilitada y socializada de esto. Con la madurez y la adultez, la naturaleza de esta responsabilidad cambia. Ya no se trata del ejercicio de una voluntad de poder que es sólo un ilusorio poder de la voluntad, sino más bien reserva, limita-

¹¹⁴Atlan (1991b), 311.

ción, obediencia a la ley. Toda la cuestión de alcanzar lo que es supuestamente verdadera libertad se convierte entonces en la transformación de la heteronomía de la ley en autonomía, mediante un incremento de conocimiento y la internalización de la acción requerida que se ha vuelto necesaria—una transformación, en términos de Spinoza, de causalidad inadecuada y alienante en causalidad adecuada de lo auto-causado, el único lugar en donde la libertad puede ser ejercida como “libre necesidad”. Esta transformación necesariamente involucra una lección cuyo carácter múltiple—simultáneamente real e irreal, central y marginal, indispensable y superfluo—parece ser expresado por la metáfora del juego, como veremos.¹¹⁵

Cordovero expande en el siglo XVI “en la manera de una procesión neoplatónica” la relación de la sabiduría, “generalmente interpretada [en el libro bíblico proverbios] como la sabiduría primordial infinita y eterna origen de todas las cosas y suelo de su inteligibilidad”, llamada también “Torah”, “también infinita y universal, de la cual la Torah Mosáica es sólo una instancia particular”, entendida “como juego y placer”, en un mito de orígenes.¹¹⁶

En el mito expuesto por Cordovero

el Infinito, uno e indiferenciado, produce, estadio por estadio, la posibilidad de un otro, cuya progresiva diversificación es el origen de la multiplicidad jerárquica de la escalera de seres, mundos y cosas.¹¹⁷

El mito de Cordovero expresa “la tensión entre los aspectos creacionistas teístas y los aspectos panteístas inmanentistas de muchos textos cabalistas” y en esto se encuentra muy lejano del inmanentismo radical de Spinoza en el cual no hay más que la Naturaleza. Sin embargo, la lectura de este mito permite a Atlan ilustrar, desde el spinozismo, mediante la metáfora del juego, la manera en que funciona la libre necesidad:

¹¹⁵Atlan (2011), 122-3

¹¹⁶Atlan (2011), 125

¹¹⁷Atlan (2011), 125

El énfasis que algunos autores colocan en la imagen multiforme del juego erótico que es el origen de todas las cosas—el juego del Infinito consigo mismo, del Infinito con la Sabiduría, de la Sabiduría con los seres humanos, un juego jugado por lo no-humano con lo humano, por lo personal con lo impersonal, por lo finito con lo infinito—indica que, con respecto a la libertad, los individuos que son conscientes del determinismo natural absoluto que gobierna sus cuerpos y mentes no necesitan estar resignados a su destino. La “posibilidad dada”, el “poder” de elegir, es equivalente al permiso para jugar a ser libre. Este permiso, aunque puramente lúdico y por tanto irreal, no obstante instituye una arena de juego real, un lugar para ejercer una soberanía y una autoridad que se asemejan fuertemente a un niño haciendo como si fuera amo de un imperio, el famoso “imperio dentro de un imperio” del cual se burló Spinoza, que imaginamos como real y absoluto aunque aún no sabemos realmente suficiente al respecto. Más que resignación, la metáfora de juego refleja la responsabilidad que es determinada para nosotros, una responsabilidad que no hemos elegido, como en un juego que estamos obligados a jugar. El premio es la posibilidad de humanizar lo que es inicialmente dado como impersonal. El juego es pasivo, en tanto nos es impuesto; pero mientras mejor conocemos sus reglas—mientras más conscientes somos de “lo que el cuerpo puede hacer”—más activo es nuestro rol.¹¹⁸

El concepto de juego es, gracias a su riqueza semántica, susceptible de extenderse, como vimos, a los juegos de conocimiento, científicos o no, a la constitución psíquica del individuo y a su relación con la totalidad del mundo. En este sentido, es un elemento común que comparten distintas prácticas de conocimiento con sus distintas racionalidades asociadas. Lo que permite, según Atlan, evitar el peligro del dogmatismo y el del relativismo, es considerar simultáneamente el elemento común de todas estas prácticas (su carácter de juego) y lo que las distingue entre sí (las reglas de juego de cada práctica). Como ejemplo de esto último, es decir, de las reglas de jue-

¹¹⁸Atlan (2011), 131-2

go, Atlan menciona al Principio de conservación de masa y energía, al Principio de Carnot y al Principio de indecidibilidad de Gödel, que limitan y demarcan tanto a las prácticas de conocimiento como al segmento de realidad sobre el cual operan, así como al funcionamiento característico, análogo al de las comillas, de la racionalidad simbólica que vimos en el capítulo 3.¹¹⁹ Así, el Principio de conservación de masa y energía es fecundo cuando se aplica a los objetos de la física, pero

pierde toda su fecundidad cuando se extiende, mediante mal uso o abuso, a formas de “energía” como la “energía” psíquica o sexual, cuyas relaciones cuantitativas con formas físicas de energía (mecánica, térmica, eléctrica, química, nuclear) nunca han sido establecidas—y por buenas razones, ya que los fenómenos psíquicos y sexuales que supuestamente impulsan son descritos sólo en niveles de organización muy diferentes y separados de aquellos a los cuales las descripciones físicas pueden aplicar directamente. De manera similar, el principio de incompleción y de indecidibilidad de Gödel pierde su pertinencia si se intenta extender a una realidad que uno está dispuesto, como los místicos y ciertos artistas, a considerar como contradictoria.¹²⁰

El mito de los juegos del infinito que Atlan recupera de Moisés Cordovero también ayuda a ejemplificar esta situación. Su función intercítica, esto es, la manera en la que puede echar luz sobre ideas provenientes de disciplinas científicas (en este caso, el determinismo absoluto de la naturaleza que parece deducirse de ellas) y éticas, jurídicas y políticas (las implicaciones de este determinismo en los sujetos inmersos en su realidad social) depende mantener en mente de forma atenta las diferencias entre reglas de juego. Esto es, el mito pierde toda su fecundidad en cuanto se olvida su carácter simbólico, esto es, las reglas del juego al cual pertenece.

¹¹⁹Cfr. *Con razón y sin ella*, especialmente los capítulos 3, 4 y 7.

¹²⁰Atlan (1991b), 150.

4.2.5. *Conatus*

Atlan señala que “antes de hacer de él uno de los conceptos básicos de su *Ética*” Spinoza define en uno de sus primeros escritos, el *Breve Tratado sobre Dios, el Hombre y su Bienestar* al *conatus* como “el esfuerzo que encontramos tanto en la totalidad de la Naturaleza como en las cosas particulares, tendiendo a mantener y preservar su ser”¹²¹. Esta definición es útil por su generalidad. Sin embargo, más adelante Atlan analiza un pasaje del tercer libro de la *Ética* que “refiere, casi de pasada, a dos elementos fundamentales de la filosofía de Spinoza”¹²²: el concepto de esencia, cuya aplicación a los humanos lo vuelve sinónimo de “deseo”, rasgo particular del spinozismo “muy alejado del platonismo o de la filosofía trascendental”¹²³; y el hecho de que, “en ausencia de libre albedrío, la única posibilidad de libertad real yace en el conocimiento de que nuestra esencia o naturaleza está determinada por nuestro deseo o *conatus*.”¹²⁴

Dicho pasaje define, además, los conceptos de “voluntad” y “apetito”, centrales para la anatomía de los afectos que realiza Spinoza en la *Ética*:

Este esfuerzo, cuando se refiere a la mente sola, se llama voluntad, pero cuando se refiere a la vez a la mente y al cuerpo, se llama apetito; por ende, éste no es otra cosa que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación, cosas que, por tanto, el hombre está determinado a realizar. Además entre “apetito” y “deseo” no hay diferencia alguna, si no es la de que el “deseo” se refiere generalmente a los hombres, en cuanto que son conscientes de su apetito, y por ello puede definirse así: *el deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo*. Así pues, queda claro, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apeteceamos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apeteceamos y deseamos.¹²⁵

¹²¹ Atlan (2013a), 145.

¹²² Atlan (2013a), 192.

¹²³ Atlan (2013a), 192.

¹²⁴ Atlan (2013a), 193.

¹²⁵ EIII, 9, Esc.

El *conatus* es el responsable de la constitución de los marcos morales, luego éticos y políticos, que se auto-organizan de manera inmanente a partir de cada centro, es decir, de cada cuerpo individual y colectivo. Esta constitución se da de abajo hacia arriba, esto es, de las realidades concretas, el placer y el dolor que viven los cuerpos y la proyección en el tiempo, hacia el pasado y hacia el futuro, que permiten normar cómo evitar el dolor y buscar el placer. Sin embargo, esta constitución se da con una combinación de conocimiento adecuado e inadecuado, e instituye códigos provisionales que rápidamente se cristalizan y se cooptan por quienes, como los teólogos o los *spin doctors* de nuestras sociedades contemporáneas, aprovechan esta constitución en sus versiones más alienadas. El *conatus*, que pasa necesariamente por estados alienados, es también responsable por el movimiento hacia la desalienación del deseo mediante la construcción de nociones comunes¹²⁶.

4.2.6. Religión

Para definir este concepto comenzaremos siguiendo al spinozista italiano Filippo Mignini para bosquejar el concepto únicamente desde el interior del sistema de Spinoza, tras lo cual resumiremos los aspectos más importantes de la caracterización que realiza Atlan a lo largo de su obra.

Mignini comienza su ensayo “¿Más allá de la tolerancia?” notando que si bien es una idea “difundida y generalmente compartida” que “el pensamiento de Spinoza constituye un momento esencial en la evolución de la idea de tolerancia”, un análisis de su obra muestra que, pese a la familiaridad del filósofo holandés con la problemática y la terminología de la tolerancia, dicho término se encuentra significativamente ausente de su obra^{127,128}. Enseguida declara el doble fin del análisis realizado en su ensayo: “determinar lo más exactamente posible el pensamiento de Spinoza en torno a estos temas”, y “verificar si las posiciones teóricas elaboradas concuerdan con las que constituyen la premisa y la justificación de la idea histórica o bien si configuran

¹²⁶Cfr. Atlan (2013a), en especial el capítulo 2, así como el capítulo 4 de Atlan (2011).

¹²⁷Mignini (2009), 7-18.

¹²⁸Mignini analiza en este ensayo las escasas menciones de los términos *tolerantia* y *tolero*, cuyos usos distan de la acepción moderna del término.

su crítica implícita y su superación”.¹²⁹ Mignini defiende la segunda opción, es decir, que el pensamiento de Spinoza contiene tanto una crítica a la noción moderna de tolerancia como la posibilidad de su superación. “Sin pretender ninguna pretensión de completa exhaustividad” se propone a examinar cuatro elementos del pensamiento de Spinoza: la doctrina de la “verdadera religión”, las nociones de “verdad” y “error”, de “libertad de conciencia” y la legitimidad y los límites de la intervención estatal en materia religiosa¹³⁰. Si bien estos cuatro conceptos se apoyan entre sí, recuperaremos principalmente sus comentarios sobre el primero, la doctrina de la verdadera religión.

El análisis de Mignini comprende desde el *Breve Tratado* hasta el *Tractatus Politicus* pasando por la *Ética* y el *TTP*, con particular énfasis en el *Breve Tratado*. Mignini enfatiza que Spinoza aborda el tema de la “verdadera religión” después de haber expuesto los elementos fundamentales de su propia doctrina, es decir, “después que el trabajo destinado a la *emendatio intellectus* o *medicina mentis* [...] ha sido en gran parte cumplido”, por lo cual “el lector puede y debe entender el texto spinoziano realizando la necesaria adecuación del lenguaje, a menudo tradicional, a las nuevas doctrinas que lo subtienden”¹³¹, es decir, debe considerar el doble lenguaje filosófico de su autor y sus implicaciones.

La definición de religión depende de una “triple reducción conceptual”¹³²:

1. La verdadera religión consiste en el “servicio de Dios”, *Godsdienst* en el neerlandés original.
2. El “servicio de Dios” consiste en obedecer las leyes de la Naturaleza.
3. Las personas, “como cualquier otra parte de la Naturaleza”, sólo existen en cuanto expresan “con su esencia determinada, la única e infinita necesidad de la Naturaleza”, por lo cual “el ‘deber’ de seguir las leyes de la Naturaleza no es un precepto moral o legal, sino una necesidad inevitable y constitutiva de cada ente”¹³³.

¹²⁹Mignini (2009), 18-9.

¹³⁰Mignini (2009), 18.

¹³¹Mignini (2009), 21.

¹³²Mignini (2009), 22.

¹³³Mignini (2009), 22.

Debido a lo anterior cada persona, “en cuanto existente, obedece a las leyes de la Naturaleza [...] y la sirve, efectuando así una cierta y determinada *religio*”¹³⁴, y personas diferentes

podrán convenir en una cierta expresión religiosa, dando lugar a grupos, sectas, iglesias, que representan en doctrinas, ceremonias, organizaciones sociales diferentes, la misma necesidad ontológica del servicio de Dios.¹³⁵

En contraste, la “verdadera religión”, o bien, “la ‘verdad’ de la religión” es “presentada por Spinoza como el resultado de un conocimiento enmendado”, está “enteramente comprendida y reducida dentro de los límites de la verdad filosófica”¹³⁶ y “consiste, más que en su misma existencia, en el conocimiento claro de su naturaleza y de sus fundamentos”¹³⁷, esto es, en “un verdadero proceso de desmitificación de figuras típicas de la tradición religiosa”¹³⁸.

Asimismo, es indispensable para asir propiamente el concepto de religión en Spinoza considerar su relación con la filosofía, objeto central de la reflexión del *TTP*. La tesis general, dice Mignini, “puede ser expuesta con las mismas palabras con las que el filósofo concluye el cap. XIV”¹³⁹:

Entre fe o teología y filosofía no existe ninguna relación ni afinidad: ...el fin de la filosofía no es otro que la verdad; mientras que el de la fe, como lo hemos mostrado abundantemente, es solamente la obediencia y la piedad.¹⁴⁰

Mignini explora “tres órdenes de razones en apoyo de esta tesis: exegéticas, sistemáticas y ético-políticas”¹⁴¹; nosotros mencionaremos únicamente algunas de las razones del sistema: la mayor parte de las personas no es guiada por la razón y por el

¹³⁴Mignini (2009), 23.

¹³⁵Mignini (2009), 24.

¹³⁶Mignini (2009), 23.

¹³⁷Mignini (2009), 23.

¹³⁸Mignini (2009), 27.

¹³⁹Mignini (2009), 27.

¹⁴⁰Mignini (2009), 27-8.

¹⁴¹Mignini (2009), 28.

intelecto, gracias a lo cual podría “dominar en gran parte sus propias pasiones y lograr la amistad” con las otras personas, sino que es guiada por la imaginación, lo cual no impide, empero, que puedan ser conducidas a la amistad con otras personas “por la religión, que tiene como órgano propio la imaginación”, por lo cual “puede inducir, mediante la obediencia, al ejercicio de la justicia y la caridad”. Lo anterior implica que “el fin de la religión es el control práctico de la imaginación”, y como concluye Mignini, que “la distinción entre religión y filosofía se reduce, en última instancia, a la distinción entre imaginación e intelecto”, y “quien deseara confundirlas, pretendería entender imaginando e imaginar razonando y entendiendo”¹⁴².

Para Atlan “lo que llamamos confusamente ‘creencias religiosas’”—y aquí podríamos mencionar también los términos “religión”, “religioso” y “sagrado” que definiremos en este apartado—“recubre de hecho un conjunto muy diferenciado de mecanismos y de procesos individuales y sociales”¹⁴³. Atlan resume así la historia de la confusión a la cual se refiere en “Sobre ‘lo religioso’ y ‘las religiones’”, en *Creencias*:

La historiografía y la enseñanza de una “ciencia” de las religiones hasta el siglo XIX en las universidades europeas han tenido como resultado que la “religión” y “lo religioso” hayan sido definidos por referencia al cristianismo, la “verdadera religión” de san Agustín, la religión más desarrollada “objetivamente”, incluso para filósofos como Spinoza, Kant, Hegel, Bergson. Se trata de una historia escrita en una perspectiva evolucionista [en la cual] el valor del cristianismo como religión, se crea o no en él, fue siempre opuesto al mito sinónimo de fábulas para niños o de historias increíbles que acompañan los rituales y las creencias de sociedades antiguas paganas o actuales pero “originarias” (por no decir primitivas) aún no convertidas al cristianismo o al islam; como si los dogmas y los artículos de fe cristianos y musulmanes no contuviesen también elementos míticos igual de increíbles, más o menos derivados de mitos bíblicos que alimentan igualmente al judaísmo en tanto religión.¹⁴⁴

¹⁴²Mignini (2009), 33-4.

¹⁴³Atlan (2014), 219-20

¹⁴⁴Atlan (2014), 123-124.

El resultado de esto es que “lo religioso” se convirtió en una “categoría *aparentemente universal*”. Sin embargo,

lejos de ser universal, se trata de una extrapolación abusiva de la ‘creencia religiosa’, asociada al fenómeno muy particular de la adhesión individual a artículos de fe dogmáticos [que] sin embargo sirve como referencia universal para caracterizar también a formas de organización y de comportamientos socio-culturales de sociedades en donde este fenómeno no existe. Y ahí, lo “religioso” es así artificialmente separado del resto de instituciones y prácticas, calificadas, éstas, como sociales, culturales, estéticas, morales, técnicas mágicas o protocientíficas, bajo el modelo de las sociedades occidentales, que han inventado la secularización [...] extendiendo lo más posible la innovación cristiana de los primeros siglos: dar al César lo que es del César¹⁴⁵.

Esta aproximación evolucionista ha sido criticada

bajo la influencia del giro sociológico de Durkheim, del estructuralismo etnológico de Lévi-Strauss, de la psicología de Moscovici y de trabajos críticos sobre la historiografía e historia de las religiones¹⁴⁶.

Sin embargo, Atlan señala la insuficiencia de estas explicaciones, así como de las explicaciones de lo sagrado que se encuentran insertas a su vez en las explicaciones de lo “religioso”, debido a su carácter funcionalista¹⁴⁷. En una obra previa Atlan analiza esta insuficiencia:

Frecuentemente estos análisis pecan por omisión, una gran omisión. Descuidan el aspecto individual neuropsíquico del fenómeno, sin el cual el orden de lo sagrado [su función como estabilizador del vínculo social en Durkheim, su relación ambivalente con la violencia en Girard, etc.] no tendría medios, cualesquiera sus formas, para arraigarse en los cuerpos y las

¹⁴⁵Atlan (2014), 124-5.

¹⁴⁶Atlan (2014), 125.

¹⁴⁷Atlan (2014), 162-3.

mentes que constituyen a las sociedades. [Las explicaciones funcionales] describen el orden de lo sagrado y explican su ubicuidad por medio de las funciones que ejerce estableciendo y estabilizando el lazo social. Sin negar la importancia de estas funciones, podemos decir aún que el problema con estas explicaciones reside en su carácter teleológico, produciendo, como hacen, causas finales que supuestamente dan cuenta de la existencia y las estructuras de lo sagrado. Para poder jugar un rol o ejercer una función es necesario que al menos inicialmente su fuerza y su estructura estén dados, arraigados en la realidad de los cuerpos y las mentes de los individuos que constituyen al grupo, aún cuando estas estructuras puedan a su vez ser reforzadas y posiblemente modificadas por los efectos de la sociedad en los individuos.¹⁴⁸

Tomando lo anterior en cuenta—el sesgo cristiano del estudio y la caracterización de “la religión”, “lo religioso”, “lo sagrado”, así como el carácter teleológico de las explicaciones funcionalistas de tales conceptos—Atlan propone una tipología de la religión que consiste en tres categorías principales: **las creencias-enunciados de actos de fe, las representaciones colectivas históricas o míticas** propias de los diferentes grupos sociales de los cuales aseguran la estabilidad y **las experiencias, “llamadas ‘místicas’, en el sentido amplio”**¹⁴⁹.

1. Creencias-enunciados actos de fe: Este primer tipo corresponde a lo que habitualmente llamamos religión, al conjunto de creencias y de prácticas asociadas a actos de fe individuales “expresados en *creencias religiosas propiamente dichas* enunciadas en profesiones de fe”, como el *Credo* cristiano o la *shahada* musulmana, “más o menos codificadas por instituciones”¹⁵⁰.
2. Representaciones colectivas: tradiciones y rituales integrados en complejos particulares de organizaciones sociales y de creencias prácticas propias a diferentes grupos socioculturales. A diferencia del primer tipo, aquí “el rol de las creencias

¹⁴⁸ Atlan (2013b), 122-3.

¹⁴⁹ Atlan (2014), 220.

¹⁵⁰ Atlan (2014), 132.

bajo la forma de enunciados es reducido cuando no inexistente”. Éste segundo tipo de creencias es más bien determinado por la pertenencia y las creencias prácticas que la sostienen.¹⁵¹

3. Estados alterados de conciencia: También caracterizados como extáticos o místicos, son experiencias de un tipo particular de placer y dolor, producidos comúnmente por el consumo de halucinógenos, pero también

en ciertos momentos y aspectos de la vida que consideramos ‘normales’, aunque nos puedan llevar a otra realidad, que muchos no dudan en llamar una realidad separada: sueños, sexo, comportamiento arriesgado, situaciones extremas vividas como heroicas (notablemente en la guerra), así como algunos aspectos de la experiencia estética, en la cual todas éstas son transfiguradas por el arte. Hoy estas experiencias pueden tenerse en contextos no religiosos e integrados a una visión positivista e incluso materialista del universo; pero en prácticamente todas las religiones parecen estar al origen de [la experiencia de] lo sagrado.¹⁵²

En este tercer tipo de creencias-experiencias se encuentra el punto central de la explicación que ofrece Atlan a las explicaciones funcionalistas de la religión y de lo sagrado: los intercambios entre “las experiencias extraordinarias de algunos individuos y las representaciones colectivas compartidas en un grupo social” mediados por “las palabras de la tribu” contribuyen a la interiorización de las normas y las creencias del grupo por parte de los individuos¹⁵³.

Estas categorías permiten hilar más fino que Sokal y distinguir entre distintos aspectos de lo que suele englobarse en el concepto de religión. La distinción que propone Sokal entre los aspectos éticos y los epistémicos de las religiones cae bajo las creencias-enunciados actos de fé y de las representaciones colectivas: dependerá de cada caso

¹⁵¹ Atlan (2014), 139-40.

¹⁵² Atlan (2013a), 36-7.

¹⁵³ Atlan (2014), 154.

evaluar si transgreden, como en el caso de la astrología védica, las reglas de juego de nuestras prácticas científicas y sean manifestaciones dogmáticas irracionales o si, como en el caso de algunas manifestaciones místicas, siguen una racionalidad—unas reglas de juego—distinta y pueda ser evaluada y dialogarse con ella en términos racionales. De este modo, mucho de lo que critica Sokal puede ser visto como pseudociencia o como autoritarismo teocrático que podemos y debemos denunciar y combatir, pero contamos también con herramientas para realizar hermenéuticas seculares como las que desea pero no logra obtener Sokal. Sin embargo, la categorización de Atlan no termina aquí, pues Spinoza y Atlan distinguen entre, por ejemplo, las creencias-enunciados actos de fe, que pueden tener una utilidad política o pragmática, y la superstición, basada en la ignorancia, el miedo, la esperanza y el envenenamiento autodestructivo del *conatus*.

4.2.7. Superstición

Comenzamos este apartado como el anterior con un bosquejo del concepto de superstición al interior del sistema de Spinoza por parte de otro autor, y lo concluimos con la caracterización que hace Atlan de la superstición apoyándose tanto en Spinoza como en investigación contemporánea.

Nos apoyaremos en la lectura de Laurent Bove, a quien Atlan refiere como una “aproximación a las ideas de la auto-organización desde la perspectiva de la teoría spinozista del *conatus*”¹⁵⁴. Bove inicia su explicación de la superstición según el sistema de Spinoza planteando preguntas cuya cuestión central “no existe, en Spinoza, más que de manera implícita”¹⁵⁵:

¿Por qué los hombres “aceptan” tan bien los prejuicios y la superstición?

¿Por qué combaten por su servidumbre como si se tratara de su salvación?

¿Por qué el deseo de vida se convierte en la mayoría de los casos en su contrario, el deseo de opresión?¹⁵⁶

¹⁵⁴Atlan (2013a), 191.

¹⁵⁵Bove (2009), 181.

¹⁵⁶Bove (2009), 181.

Bove identifica una respuesta débil a estas preguntas en el prefacio del *TTP*: “Porque se les ha engañado”. Identifica también una respuesta más profunda en el apéndice de EI y el escolio de la proposición 9 de EIII. Ahí Spinoza plantea las “tres entradas al problema de la servidumbre”—la definición del hombre como deseo, la ilusión inmediata de su libertad (como libre albedrío) y su comportamiento espontáneamente finalista—, así como una teoría de la relación imaginaria que mantienen los hombres con su realidad cotidiana. Spinoza distingue entre el prejuicio de finalidad (la ficción finalista)

que es, de hecho, universalmente compartido—como estructura esencial de la representación—y las culturas de las diferentes naciones que no son más que sus figuras particulares, determinadas por las condiciones históricas dadas.¹⁵⁷

Nos centramos aquí en la primera aproximación de Spinoza a la superstición debido a su carácter universal. No es necesario negar la importancia del análisis de las manifestaciones concretas y singulares de la superstición, al cual volveremos, para valorar el esfuerzo por el cual Spinoza

trata de sacar a la luz estratégicamente (en tanto que está al origen de la explicación de todo fenómeno humano) una estructura nunca presente en nadie, sino siempre recubierta (y por eso mismo parcialmente transformada) por sus formas de actualización, que son las culturas o los prejuicios propios de las diferentes naciones¹⁵⁸.

Este análisis muestra lugar la ubicuidad de la superstición y su dimensión emocional. Como resume Bove, la superstición “**es el prejuicio más el temor que se manifiesta en cuanto experimentamos una naturaleza caótica, hostil y contraria a nuestros fines**”. Es “completa en su género”, pues “enraizándose en la debilidad y el miedo” se constituye simultáneamente en una instancia teórica (la

¹⁵⁷Bove (2009), 183-4.

¹⁵⁸Bove (2009), 183.

creencia, los mitos) y una instancia práctica (el culto, los ritos), “cada una de las cuales implica, encierra, mantiene y profundiza la otra”, y por medio de estas dos instancias “buscamos [...] desesperadamente un remedio”: el culto “a los *rectores naturæ*, a fin de convencerlos de cambiar sus intenciones en atención a nosotros”¹⁵⁹. Sin embargo, pese a presentarse como remedio, “tanto a nivel colectivo como a nivel individual, la superstición lleva el deseo a su pérdida”: “al profundizar cada individuo en su propia servidumbre para salvarse, la superstición se vuelve una verdadera cultura del instinto de muerte”¹⁶⁰. Sin embargo, para Bove la respuesta de Spinoza a las preguntas planteadas al inicio del apartado consiste en que

los hombres no buscan la servidumbre por la servidumbre, la negación de su deseo por la negación de su deseo, sino por algo en la servidumbre, en esa negación, que es del orden de la salvación, es decir, de la afirmación de la vida. Los hombres luchan por la servidumbre con el mismo ardor que si combatieran por su salvación porque buscan la salvación en la servidumbre. Es esta terrible paradoja lo que hay que afrontar: la servidumbre es un objeto paradójico porque implica, en su negatividad, algo que es naturalmente deseado.¹⁶¹

Es decir, la superstición, en tanto código teórico-práctico de sentido del mundo, es la derivación o deformación necesaria del también necesario *conatus* o esfuerzo “de todos los instintos de nuestro organismo con el fin de apropiarse del caos de una realidad de una singularidad inquietante”. Desde el inicio “el código como exigencia vital es pervertido” por la ficción finalista, reducido a las ilusiones y ficciones de nuestra imaginación, según las cuales, de manera general, las personas “han llamado Bien a todo lo que se encamina a la salud y al culto a Dios, y Mal a lo contrario de esas cosas”¹⁶², entendiendo a Dios como el Dios-Persona antropomórfico, “señor de la naturaleza”¹⁶³. Sin embargo, si bien la superstición emerge naturalmente, es indispensable

¹⁵⁹Bove (2009), 185.

¹⁶⁰Bove (2009), 185.

¹⁶¹Bove (2009), 186.

¹⁶²Bove (2009), 184.

¹⁶³Bove (2009), 183.

para el análisis considerar al poder religioso—“los hacedores del código/ficción que son los teólogos”—y al poder político, quienes “se encargarán en lo real (de las relaciones de fuerza) de explotar a su servicio esa autosumisión y ese autoenvenenamiento del deseo”¹⁶⁴.

Pasamos ahora al análisis que hace Atlan de la superstición. Su capítulo “¿Qué creer? Comunicación y supersticiones” comienza con una reflexión sobre la institución de la opinión pública a partir de la invención de la prensa. La profesionalización de las técnicas de publicidad y propaganda—hoy en día *marketing* y *lobbying* a manos de *spin doctors*—, así como “la avalancha de informaciones transmitidas en el mundo entero, amplificada sin límites y multiplicada a cada segundo” en Internet han tenido como resultado una confusión cada vez mayor entre “la comunicación profesional como forma sofisticada de publicidad y la transmisión de informaciones tan objetivas como sea posible”, culminando en una situación en donde lo verdadero y lo falso son intercambiables, “disolución de lo verdadero y lo falso en las semi-mentiras de la comunicación generalizada”¹⁶⁵.

Este contexto “es el reino de la *superstición, antigua o renovada, con frecuente apariencia de racionalidad*, la cual invade a todos los campos de creencias”¹⁶⁶. Los rasgos de la superstición, presentes “en los intercambios de opiniones e informaciones recicladas por la comunicación” contemporáneos, nos dice Atlan, ya han sido estudiados por filósofos como Spinoza, quien “ya había advertido a sus lectores del rol de la superstición en el gobierno de los pueblos y de sus causas en la esperanza y sobretudo el miedo que [...] hacen ‘creer sin importar qué’”¹⁶⁷. Si bien Spinoza distingue de manera pragmática a la religión de la superstición, “ésta toma frecuentemente la forma de aquella”, pues mientras que la creencia religiosa “tiene una utilidad moral que puede acoplarse a la moral que enseña la luz natural para quienes no tienen acceso al saber filosófico”, la superstición “es el producto de la ignorancia, de la imaginación y del miedo que ‘hace delirar a los hombres’”¹⁶⁸. La superstición consiste en

¹⁶⁴Bove (2009), 184.

¹⁶⁵Atlan (2014), 304-6

¹⁶⁶Atlan (2014), 307

¹⁶⁷Atlan (2014), 307

¹⁶⁸Atlan (2014), 307-8

el intento de exorcisar al miedo por la creencia en ficciones que supuestamente nos protegen. La mayoría de las veces se trata de relaciones causales imaginarias (“ver un gato negro o ser trece en una mesa como portento de desgracia”, “evitar pasar bajo una escalera”, etc.) o de explicaciones *ad hoc* bajo la presión de pasiones diversas y del *wishful thinking* que permite tomar los deseos por realidad.¹⁶⁹

Sin embargo, la superstición no se reduce a estos casos cotidianos y aparentemente triviales. La religión, pese a no ser la única fuente de supersticiones, sigue siendo una de las principales. Puede observarse, señala Atlan, compartiendo la preocupación de Sokal, Nanda y muchos otros, un resurgimiento de la religión “incluyendo sus formas fundamentalistas y fanáticas” en las religiones monoteístas y entre hindus y budistas, debido a mecanismos

por los cuales la modernidad, creyendo haber removido a la religión de su posición como autoridad principal, de hecho generara la renovación de movimientos religiosos aún más fuertes por poder reivindicar que estaban retornando a una tradición antigua¹⁷⁰.

Gilles Kepel describe en *La revancha de Dios: cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo* la manera en que en la década de 1970 comienza a revertirse el proceso de décadas anteriores en donde había “la impresión de que a partir de la segunda guerra mundial el dominio público había conquistado una autonomía definitiva con respecto de la religión”, y por el contrario, “un nuevo discurso religioso toma forma, no para adaptarse a los valores seculares sino para devolver el fundamento sacro a la organización de la sociedad”¹⁷¹. Existen rasgos comparables de este proceso también en “el hinduismo o sintoísmo, por tomar sólo dos ejemplos”¹⁷².

Sin embargo nos detendremos brevemente en sólo uno de los casos, llamado por Sokal “el elefante en la habitación” como vimos en el capítulo 2, a fin de echar luz

¹⁶⁹Atlan (2014), 308

¹⁷⁰Atlan (2013b), 178.

¹⁷¹Kepel (2005), 8

¹⁷²Kepel (2005), 9

desde la lectura de Atlan y las investigaciones en las cuales se basa sobre el problema con el cual Sokal forcejeaba que involucra al postmodernismo, al nacionalismo religioso y en particular la manera en la que la izquierda responde a esta “reconquista del mundo” religiosa. Atlan aborda el tema del islam también a partir de la investigación de la periodista francesa Caroline Fourest *La tentación obscurantista*. “Hace no mucho tiempo, hombres y mujeres que se decían progresistas fueron tentados por el demonio del totalitarismo”, cuyo “fantasma tenía color rojo, y el aspecto seductor de la revolución y el progreso para todos”. Estas personas eran llamadas “idiotas útiles” o “compañeros de ruta” por quienes denunciaban los abusos del totalitarismo soviético. Hoy en día, sostiene Fourest, “los ‘idiotas útiles’ y los ‘compañeros de ruta’ han vuelto”, pero “su nuevo fantasma no es rojo ni marrón sino verde. No verde ‘islam’, más bien verde ‘islamismo’. Es decir integrista, totalitario, obscurantista” y, a diferencia del stalinismo, “no pretende elegir la vía violenta y totalitaria para crear una dinámica de Progreso” sino “imponer un orden moral en nombre de la religión”, y “se trata del movimiento más reaccionario y regresivo de las últimas décadas”¹⁷³.

Pese a la continuidad entre este totalitarismo, la Alemania Nazi y la Unión Soviética, el integrismo islámico parece haber encontrado aliados, “compañeros de ruta”, “entre progresistas ambientalistas anti-globalización en su oposición compartida a la globalización y al colonialismo”¹⁷⁴. Atlan se apoya en la investigación “ricamente documentada” de Fourest que muestra cómo las redes de fundamentalistas religiosos y de ecologistas anticapitalistas y sus propagandas “se entremezclan y permean unas a otras en grandes conferencias y foros tales como la Conferencia Durban en 2001, el Foro Social Mundial en Porto Alegre en 2002” entre otras. La alianza entre estos bandos es explicada por

un resentimiento visceral hacia el capitalismo global y estadounidense que emergió victorioso de la Guerra Fría que está siendo alimentado por una nostalgia de ideales revolucionarios de cualquier tipo entre intelectuales de izquierda, algunos de los cuales van tan lejos como identificar el fanatismo

¹⁷³Fourest (2009), 11-12

¹⁷⁴Atlan (2013b), 176-7.

militar y religioso como “teología de la liberación”¹⁷⁵.

En su libro, Fourest ofrece una descripción de este conflicto como el conflicto entre dos tipos de izquierda, o bien, entre dos sensibilidades al interior de la izquierda¹⁷⁶: una sensibilidad predominantemente antitotalitaria, “visceralmente unida a la noción de libertad y rastrea permanentemente la amenaza de un nuevo peligro totalitario y/o genocida”, y una sensibilidad predominantemente “tercermundista”, “visceralmente unida al derecho de la auto-determinación y rastrea permanentemente la manifestación del colonialismo y del imperialismo”¹⁷⁷. Como los primeros dos capítulos de nuestra investigación intentaron mostrar, mucho está en riesgo si desde la izquierda permitimos que una de las sensibilidades nuble la otra. Sin embargo, es posible, desde esta perspectiva, rescatar la gran mayoría de las críticas de Sokal hacia el relativismo y la complacencia con la religión sin necesidad de catalogarla toda como un culto pseudocientífico y cerrar así las puertas a la hermenéutica secular. El marco teórico de Atlan responde a la necesidad que el mismo Sokal detecta de incorporar y conciliar una hermenéutica secular, que le permita dialogar de manera intelectualmente honesta y políticamente eficiente con sus conciudadanos religiosos, con las siempre necesarias críticas a la presencia y al avance de la teocracia.

Atlan retoma la conclusión de Micklethwait y Wooldridge, quienes actualizan el estudio realizado por Gilles Kepel sobre los mecanismos del retorno de lo religioso en su estudio sobre “el rol de la religión en las guerras locales y civiles que han devastado y continúan devastando poblaciones en África y Asia”: es la “unión de religión y poder lo que puede ser el ‘veneno fatal’ denunciado por la Ilustración Radical”^{178,179}.

¹⁷⁵ Atlan (2013b), 177.

¹⁷⁶ Por supuesto, este conflicto entre sensibilidades no debe leerse como un conflicto geográfico (atribuyendo, quizá, una y otra al Norte y Sur geopolíticos, respectivamente, o algo por el estilo), pues encontramos manifestaciones de ambas en todos los contextos: por ejemplo, la denuncia que recupera Sokal sobre la superstición en la arena política de India embona claramente con el primer tipo de sensibilidad.

¹⁷⁷ Fourest (2009), 50.

¹⁷⁸ Atlan (2014), 178.

¹⁷⁹ El término *Ilustración Radical*, utilizado ya a principios del siglo XX por el filósofo alemán Leo Strauss, ha cobrado relevancia en la discusión académica en décadas recientes a partir del trabajo de historiadores y filósofos, como Margaret Jacob y Jonathan Israel, como una forma de distinguir entre posturas al interior de la Ilustración. Para Israel, la Ilustración Radical se define como una

Nuestra investigación se centró en la superstición y no en el racionalismo o en el secularismo. Sin embargo, la reflexión en torno a la superstición nos lleva, sin poder ahondar más por el momento, inevitablemente a una reflexión sobre el secularismo como expresión política del racionalismo. Cerramos este apartado y nuestra investigación con el señalamiento que hace Atlan de que

los efectos del fundamentalismo religioso en el resto de la sociedad son muy diferentes dependiendo de si pueden desplegarse bajo la protección de un régimen totalitario o si están constreñidos por un régimen en el cual la libertad de expresión y la libertad de criticar creencias diferentes están garantizadas por la ley y existen en la práctica

por lo cual

la separación efectiva entre iglesia y estado de un modo que garantice tanto la independencia del gobierno como la libertad de creencia y expresión, tanto filosófica como religiosa, siguiendo las líneas propuestas por Spinoza en su *Tratado Teológico-Político* y retomadas por los padres fundadores de la democracia americana permanece como una necesidad hoy en día.¹⁸⁰

Y en la misma línea, teniendo en mente los tipos de condescendencia a los cuales la izquierda contemporánea parece tender y que exploramos en los primeros capítulos,

la única universalidad de valores posibles es la que se construye paso a paso, a través de luchas, de coexistencia y de diálogo. Y la única garantía es la buena voluntad sin complacencia frente al otro, el extraño y el extranjero.¹⁸¹

tendencia intelectual que combina dos componentes fundamentales: el rechazo a la autoridad religiosa de la ley, la política y la educación, por un lado, junto con programas sociales y políticos democratizantes y republicanos, por otro. Israel (2019)

Para una discusión más amplia, consultar las compilaciones *Qu'est-ce que les Lumières «Radicales»? Libertinage, Athéisme et Spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique* (2007) y *Reassessing the Radical Enlightenment* (2017).

¹⁸⁰Atlan (2013b), 178.

¹⁸¹Atlan (1991b), 26.

El racionalismo de Atlan, el racionalismo absoluto spinozista que actualiza a partir de sus trabajos sobre la auto-organización y los múltiples usos de la razón, incluyendo pero no limitándose al científico, es una forma amplia de entender la razón que, como vimos, considera indispensable al diálogo intercultural, incluyendo al diálogo interreligioso, aunque permite también criticar y hacer frente a posturas teocráticas. Como la ontología spinozista muestra, la diversidad de culturas y creencias es un hecho inalterable de la Naturaleza, tanto como lo es el esfuerzo por perseverar en el ser y por intentar ordenar la arbitrariedad y violencia de lo dado según la racionalidad de las nociones comunes, en una labor común de emancipación de las pasiones tristes y el despotismo de la superstición. Esta ontología/epistemología nos permite tanto recuperar las críticas de Sokal como ampliar sus herramientas conceptuales para incorporar una hermenéutica secular de (potencialmente) cualquier tradición religiosa, sin por ello dejar de considerar a la ciencia como un modo privilegiado de acceso a la verdad, esto es, como una herramienta privilegiada de construcción de nociones comunes. Por tanto, responde bien tanto a los errores del relativismo “todo vale” como a los del dogmatismo totalizante.

4.3. Conclusiones

En este capítulo expusimos algunos de los principales conceptos del marco teórico spinozista que formula Henri Atlan, a quien presentamos en el capítulo anterior. Para presentar estos conceptos comenzamos explicando la manera en que Spinoza los usa, lo que Atlan llama un *doble lenguaje* que permite eliminar la ambigüedad al interior del sistema pero mantenerla al exterior, esto es, a nivel de los signos utilizados para manipular el sistema, que permite a su vez emplearlo en contextos muy diversos.

Los conceptos expuestos fueron, en primer lugar, el de *Naturaleza*, que como vimos no deja, en el sistema de Spinoza, ningún lugar a lo sobrenatural; el de *Atributo*, pues la Naturaleza se concibe como una substancia compuesta de infinitos atributos, que expresan, en el orden de los cuerpos o el de las ideas, la misma necesidad, esto es, el mismo *Determinismo*. Para ilustrar mejor cómo funciona el determinismo en el la

lectura que hace Atlan de Spinoza nos detuvimos a explicar un concepto tangencial en Spinoza pero central en Atlan: el concepto de *Juego*. Como vimos, el concepto de juego permite a Atlan proponer una alternativa a ambos extremos que, desde los primeros capítulos de nuestra investigación, señalamos como peligrosos: el dogmatismo totalizante y el relativismo en el que todo vale. Permite también entender mejor la noción de libre necesidad, esto es, la libertad que contrasta con el libre albedrío y que es alcanzable en un mundo completamente determinado. Por último, ofrece un ejemplo de las distintas formas de usar la razón, que pueden, siempre que no se confundan, incluso echar luz entre sí en el proceso que Atlan llama intercrítica. Aquí se encuentra una parte esencial de la propuesta de Atlan, precisamente la que le permite, a diferencia de Sokal, incorporar una hermenéutica secular de textos religiosos y abrirse al diálogo no sólo intercultural sino interreligioso, con lo cual quedan satisfechos 3 de los 4 criterios que presentamos como necesarios para una solución satisfactoria a los problemas expuestos aquí.

Los últimos conceptos, *Conatus*, *Religión* y *Superstición* se siguen de los primeros. La Naturaleza, autoorganizada y autoorganizadora, expresa su necesidad en cada una de sus partes, que en el caso particular de los seres humanos es el deseo. El deseo expresa y constituye, según Spinoza formas particulares de seguir la necesidad natural (religiones). Atlan asume esta ontología pero ofrece además una caracterización más rica de las religiones en términos de creencias, identidades y experiencias que le permiten, a diferencia de Sokal, distinguir entre aspectos pseudocientíficos de la religión y otros aspectos que se encuentran también en contextos no religiosos. Sin embargo, el *conatus* constituye también, debido a su conocimiento finito y mayoritariamente inadecuado, supersticiones que lo envenenan y lo alienan. Atlan ofrece una actualización de la noción de superstición, en el que los teólogos siguen siendo una figura central, pero son también acompañados de los *spin doctors* de los medios de comunicación contemporáneos. Vimos también que el combate a la superstición, esto es, la lucha por la desalienación, debe darse, al menos según Spinoza y Atlan, tanto como sea posible desde una estricta separación entre iglesia y Estado. Con esto se satisface el último de los criterios que solicitamos al principio de la investigación, y

podemos concluir que Atlan ofrece una respuesta satisfactoria a los problemas que planteamos.

Conclusiones

En los primeros dos capítulos de nuestra investigación se presentó una reconstrucción de las reflexiones del físico Alan Sokal en torno al fenómeno de la superstición. El primero se centró en la evaluación que hace Sokal de algunos filósofos de la ciencia y su denuncia de los usos que suelen hacerse, en ciertas fracciones consideradas de izquierda, de algunas (malas) lecturas de estos filósofos. Sokal presenta ejemplos en contextos variados de lo que llama el *relativismo posmoderno*. Para Sokal este relativismo posmoderno es responsable, en especial en círculos de izquierda, tanto académica como política, de dar sustento a posturas condescendientes y anticientíficas que en muchos casos allanan el camino a los proveedores de pseudociencia y a nacionalismos teocráticos reaccionarios.

Se argumentó que la virtud de las reflexiones de Sokal se encuentra menos en su evaluación, un tanto simplista en ocasiones, de los filósofos de la ciencia mencionados, y más en una denuncia de ciertas confusiones y actitudes por parte de una fracción importante de la izquierda. Sokal contrasta y analiza la relación entre el relativismo posmoderno y posturas dogmáticas, totalizantes, como las pseudocientíficas y las teocráticas. Sin embargo, argumentamos también que Sokal no aprecia suficientemente los riesgos del científicismo, esto es, la expresión del dogmatismo totalizante que no reconoce otra forma de racionalidad que la científica. Esto hace que Sokal caiga, en ausencia de una maquinaria conceptual que le permita hilar más fino y distanciarse también de esta forma de dogmatismo, en uno de los extremos que denuncia. Expusimos cómo Sokal toma conciencia de esta debilidad al reconocer la importancia de hermenéuticas seculares de los textos religiosos, en especial los políticamente relevantes según el contexto, pero queda preso entre esta necesidad y la imposibilidad de

evaluar estos textos desde su marco teórico como algo más que fuentes de pseudociencia. A partir de esto se propusieron cuatro criterios para lograr evitar los extremos denunciados por Sokal sin caer en sus mismos errores. El extremo dogmático es, en la mayoría de los casos, esto es, cuando se trata de dogmatismos religiosos, evitado tanto por Atlan como por Sokal. Sin embargo, Sokal cae en un dogmatismo cientifista debido a su caracterización demasiado estrecha de la racionalidad que lo impide de dialogar, cuando es necesario, con posturas religiosas y posturas provenientes de culturas distintas en donde la religión tiene un peso considerable.

Los siguientes dos capítulos se dedicaron a presentar el pensamiento del médico, biofísico y filósofo Henri Atlan como una posible propuesta que permite pensar y responder de mejor manera a los problemas planteados en los primeros dos capítulos: ¿cómo tratar, desde una postura de izquierda y secular, a la superstición y a las personas supersticiosas de una manera tanto políticamente efectiva como intelectualmente honesta? De manera concreta, nos preguntamos: ¿cuáles elementos de la propuesta de Atlan permiten trabajar la problemática de la superstición expuesta por Sokal que incorpore los elementos que Sokal reconoce como faltantes en su propia propuesta? Esto es, ¿cómo hacerlo de una forma que sea compatible, al menos en ciertas circunstancias, con el diálogo intercultural e interreligioso? Y ¿cómo conciliar esta apertura al diálogo con la denuncia y el combate de la superstición y la teocracia?

El tercer capítulo se centró en una presentación de la trayectoria intelectual de Atlan, poco estudiado en México. Se argumentó que su formación particular, tanto en disciplinas científicas como en filosofía occidental y tradiciones filosóficas y místicas judías lo orientaron a desarrollar un pensamiento muy rico susceptible de cumplir con los criterios que planteamos como necesarios para responder a las problemáticas planteadas por Sokal. Mientras que Sokal marca líneas más o menos tajantes entre quienes comparten su visión científica del mundo y quienes tienen una visión pseudocientífica del mundo (es decir, las personas supersticiosas, que en el marco teórico de Sokal difícilmente se distinguen de las personas religiosas), así como entre la racionalidad (científica) que permite que uno comparta esta visión científica y las demás formas (para Sokal, prejuiciosas) de conocimiento, en Atlan las líneas se marcan de manera

distinta. Atlan procura distinguir entre múltiples formas y usos de la razón, entre ellas la científica pero también la mítica y la filosófica, y lo que denomina *sinrazón*. Para Atlan todas estas formas y usos de la razón contribuyen a la construcción de *nociones comunes*, cada vez más adecuadas a la realidad y cada vez más alejadas de la aleatoriedad y la violencia de la superstición. Es importante resaltar que dichas nociones comunes se construyen necesariamente desde múltiples centros, individuales y colectivos, y que ignorar este hecho contribuye a la imposición de universalismos *a priori*, necesariamente dogmáticos, como en el caso tanto de la postura científica explícita de Sokal como en su postura axiológica implícita. Estas distinciones realizadas por Atlan, así como otros motivos que expusimos, lo llevaron a hacer del filósofo racionalista Baruch Spinoza una figura central de su pensamiento. Al final del capítulo se marcaron similitudes y diferencias con otras lecturas contemporáneas de Spinoza.

El cuarto capítulo se centró en la exposición más detenida de algunos conceptos centrales en el spinozismo de Atlan. Se priorizaron los que ayudan a entender los dos últimos: *religión* y *superstición*. Se argumentó que Atlan permite, a diferencia de Sokal, conciliar las consideraciones provenientes de las disciplinas científicas, como juegos de conocimiento privilegiados, con la posibilidad de jugar otros juegos de conocimiento con reglas distintas (a condición de no confundir reglas ni dominios de legitimidad). Por ejemplo, el mito de orígenes que Atlan recupera de Moisés Cordovero es utilizado no como una aseveración fáctica que pudiera pertenecer al dominio de la racionalidad científica y que pudiera así ser considerado por Sokal como pseudociencia. Atlan utiliza la lectura de este mito para proporcionar algunas imágenes que ayuden a entender el determinismo absoluto de la Naturaleza, implícito en el postulado de inteligibilidad del cual parten las ciencias naturales, así como el papel que juegan en él, en términos éticos y jurídicos, los seres humanos. Sin embargo, esta lectura puede darse debido a la metodología empleada en este caso por Atlan, a la cual llama *spinozismo extendido*. El mito, habitualmente contrastado con el saber filosófico o científico, puede tener un uso legítimo siempre que se limite lo más posible su carácter irracional y se contemple sólo lo mínimo necesario de su carácter racional (simbólico). El spinozismo extendido de Atlan se apoya en la ontología naturalista de

Spinoza, en donde la libertad se construye a partir del conocimiento en una progresión del deseo alienado y supersticioso hacia el deseo autónomo y racional. Los anteriores son los elementos principales que permiten al pensamiento de Atlan satisfacer los cuatro criterios planteados en nuestra investigación.

Al exponer los argumentos de Sokal enfatizamos que lo que extraemos aquí es una muestra de una reflexión mucho más extensa y referimos a los textos originales, en particular los ensayos recopilados bajo el nombre *Más allá del engaño*, para ver la reflexión completa. Por supuesto, esto es tanto más importante de enfatizar cuando hablamos de la obra de Atlan, pues su reflexión se apoya en distintos trabajos de numerosas disciplinas: su lectura de Spinoza no puede deslindarse, por ejemplo, de sus propuestas de teoría de la información de orden a partir del ruido, de máquinas que construyen sentido, de trivialidad, complejidad y sofisticación computacional, o de su rechazo a los paradigmas genéticos dominantes. Además, propuestas centrales en su pensamiento, como la del ateísmo de la escritura, que apenas pudimos mencionar aquí en el marco de su pensamiento, son desarrolladas extensa y cuidadosamente por Atlan a lo largo de numerosos ensayos. La intención de esta investigación no es ser una exposición exhaustiva del pensamiento de Atlan, aunque esperamos haya servido como una invitación a la lectura de su rica obra, sino tratar de encontrar el lugar de la superstición, asunto imposible de resolver con Sokal pero que se resuelve con Atlan.

Después de los primeros dos capítulos quedaron expuestas las fortalezas (en particular, la importante denuncia que hace Sokal sobre cómo el relativismo posmoderno allana en muchos casos el camino a posturas políticas teocráticas) y las debilidades (en particular, la imposibilidad de dialogar, en casos donde se considera necesario, con posturas religiosas, pues éstas quedan descartadas de entrada por pseudocientíficas) de los planteamientos de Sokal. La debilidad de Sokal proviene del hecho de que la apertura a personas y grupos con culturas distintas implica, en la mayoría de los casos, una apertura a factores religiosos, y Sokal expresa, con cierta razón, un fuerte escépticismo e incluso una fuerte aversión a esta apertura, pues incluso los religiosos moderados contribuyen en ocasiones a allanar el camino a la teocracia. Sin embargo, reconoce también que en muchos casos los religiosos moderados son lo que mejor

mantiene a raya a los religiosos fanáticos y teocráticos. Al final del segundo capítulo planteamos algunos criterios que tomaran en cuenta ambos aspectos para encontrar una respuesta satisfactoria posible. Estos criterios fueron en resumidas cuentas la necesidad de contar con una caracterización amplia de la razón que permitiera tanto dialogar con personas de grupos culturales o religiosos distintos como combatir a las posturas teocráticas y a la superstición. Gracias a las ideas de Atlan podemos satisfacer todos nuestros criterios propuestos: el racionalismo absoluto de Atlan se conforma por múltiples juegos de conocimiento con formas y usos de racionalidad distintos. La consideración de la forma mítica permite dialogar racionalmente con religiosos moderados, y la intercrítica entre distintos juegos de conocimiento permite depurar asintóticamente, por motivos epistémicos y políticos, a la superstición.

De manera más explícita, responder a las siguientes preguntas permite responder a la hipótesis de esta investigación. ¿Cómo permite el racionalismo de Atlan considerar otras formas de racionalismo excluyendo a la “sinrazón”? Como hemos dicho, Sokal señala muy bien los riesgos de las posturas relativistas. Sin embargo, para evitar estos riesgos Sokal termina restringiendo la racionalidad a la racionalidad científica y excluye, por tanto, usos de la razón capaces de aproximarse a culturas no científicas o a textos religiosos sin considerarlos meras expresiones supersticiosas. El racionalismo absoluto que Atlan recupera de Spinoza, al contar con una caracterización amplia de la racionalidad es capaz de considerar como racionales a usos de razón diferentes a los usos habituales en las prácticas científicas. En particular, la figura del hombre-juego, que permite entender a una persona como partícipe de múltiples juegos, por ejemplo de lenguaje o de conocimiento, es una alternativa a la visión de un develamiento directo y transparente de la Verdad sobre la Realidad Última y acota estas prácticas a contextos y recortes de la realidad específico, que necesariamente son múltiples. Sin embargo, que los juegos sean múltiples no quiere decir que ocurran de absolutamente cualquier manera. Al contrario, es posible cometer errores al no seguir las reglas del juego correspondiente, siguiendo las de otro juego o no siguiendo ninguna en absoluto. Estos últimos casos constituyen lo que Atlan denomina “sinrazón”, que debe distinguirse de los múltiples usos de la razón legítimos. No existe una meta-regla que

aplique en todos los juegos (más que la “meta-regla” de “seguir las reglas de juego”), sino que depende del análisis particular de cada práctica evaluar si las reglas de juego se están siguiendo adecuadamente o si hay algún mal uso o abuso. Sin embargo, es importante enfatizar la posibilidad de detectar tales males usos o abusos.

¿Cómo posibilitan las “nociones comunes de la razón” al diálogo intercultural? Las “nociones comunes de la razón” corresponden al segundo de los tres géneros de conocimiento del sistema de Spinoza. Dicho sistema es, como vimos, simultáneamente epistémico, ético y ontológico. Las nociones comunes, que Atlan equipara *grosso modo* a la ciencia, se encuentran en medio de, por un lado, el primer género de conocimiento, reino de la imaginación, la arbitrariedad y la confusión, inevitable y hasta cierto punto inevitable para el *conatus*, y por otro, el tercer género de conocimiento, dominio de lo que Atlan llama el Universal Singular. Este sistema evade muy bien los riesgos del relativismo, pues las nociones comunes son mejores que la imaginación—el segundo género es superior al primero, pues implica una transición de lo inadecuado, heterónomo e imperfecto a lo adecuado, autónomo y (más) perfecto. Sin embargo, evade también los riesgos de un universalismo dogmático—esto es, un universalismo (supuestamente) abstracto y a priori que impone sus particularismos culturales de manera (en el mejor de los casos) velada—al proponer al segundo género no como el conocimiento último (como podría ocurrir, por ejemplo, en el marco teórico de Sokal) sino como una abstracción adecuada y necesaria pero sobrepasada por un conocimiento aún más perfecto: el del tercer género. El conocimiento del tercer género parte o se construye a partir de las nociones comunes—por lo cual no puede contradecirlas, es decir, hacer “corto circuito”—pero es superior en tanto permite aprehender la esencia singular de las cosas. El así llamado Universal Singular depende necesariamente del conocimiento adecuado no sólo de las nociones comunes sino de las particularidades propias de cada contexto y debe, por tanto, construirse—siguiendo la intuición que Atlan recupera no sólo de Spinoza sino, como vimos, de Castoriadis—con una “lógica de infinitos centros”, es decir, con el entendimiento de que cada cuerpo social e individual es en última instancia un centro a partir del cual se construye dicho conocimiento. En este sentido, el diálogo no es, como para Sokal, un objetivo deseable pero

difícil de conciliar con la objetividad y la razón, sino por el contrario, un elemento indispensable para la obtención de la suprema virtud y el supremo conocimiento.

¿Cuáles criterios racionales de Atlan posibilitan al diálogo interreligioso y cómo lo hacen? Además de lo recién mencionado, es importante señalar la importancia de la propuesta hermenéutica que Atlan denomina “Ateísmo de la Escritura”. Atlan dedica el segundo volumen de su obra magna a exponer con sumo cuidado esta complicada cuestión, y rebasa por mucho los límites de la presente investigación explicarla con el detenimiento que merece. Sin embargo, como expusimos en el tercer capítulo, puede entenderse, a rasgos muy amplios y dejando por un momento de lado las precisiones metodológicas, como la interpretación de textos considerados como sagrados que no parte de artículos de fe ni busca un significado último, sino que sirve como un pretexto para explorar imágenes de la condición humana y figuras de pensamiento que, siempre y cuando se sigan rigurosamente las reglas de juego correspondientes—el uso de la racionalidad simbólica, por ejemplo—pueden servir para pensar con cierta distancia y de manera crítica a otros juegos de conocimiento en el proceso que Atlan denomina “intercrítica”. Esto no sólo es enteramente compatible sino que podría tomarse como una definición alternativa de lo que Berlinerblau llama “hermenéutica secular”, cuya necesidad, como vimos, Sokal admite aún sin saber cómo conciliarla con la defensa de la visión del mundo científica. Tal hermenéutica secular o ateísmo de la escritura es susceptible de ser aplicado a cualquier tradición religiosa y permitir por tanto, sobre la base de las nociones comunes de la razón, al diálogo entre partes seculares y partes religiosas o incluso al diálogo interreligioso.

Si es cierto que Atlan permite responder de mejor manera a los problemas derivados de la superstición que señala Sokal, se siguen algunas consecuencias importantes. Por un lado, quienes deseen defender una visión científica del mundo deben contar con herramientas para dialogar, cuando sea posible y deseable (lo cuál depende del cálculo político de cada contexto), con quienes no compartan tal visión del mundo. Sin embargo, estas herramientas no son relativistas en el sentido posmoderno, es decir, no validan todas las posturas. Mucho de lo que Sokal denuncia como pseudocientífico (tanto los candidatos más evidentes, como la astrología, la numerología y las curas

mágicas como algunos artículos de fe de ciertos grupos religiosos) es, en efecto, irracional. Dialogar con quienes sostienen estas creencias o prácticas no descarta que, una vez evaluadas todas las distintas formas de racionalidad en juego, puedan criticarse e incluso combatir algunas de estas creencias o prácticas. La apertura a la racionalidad simbólica expresada en ciertas lecturas de los textos religiosos tiene un costo elevado: se debe considerar *únicamente* este aspecto simbólico de la racionalidad. Sin embargo, las sociedades contemporáneas, interconectadas al grado en que lo están, difícilmente pueden darse el lujo de permanecer encerradas sobre sí mismas, pues las acciones de un grupo afectan en mayor o menor medida a los demás.

Quedan, por supuesto, muchas preguntas abiertas. ¿Cuáles son las posibilidades y las restricciones de aplicar el método del ateísmo de la escritura, es decir, la lectura spinozista de escrituras sagradas, a escrituras de tradiciones distintas al judaísmo? Atlan menciona a los vedas, por ejemplo, como buenos candidatos debido a que comparten, con los textos judíos, ambigüedad cuando no ausencia de pretendidos autores. ¿Qué ocurre al intentar aplicar este método con textos como el Corán, que como señala Berlinerblau, son mucho más explícitos y unívocos en este aspecto? ¿Qué implica el carácter restrictivo tanto de Spinoza (el modo geométrico en que escribe la *Ética*, las sutilezas de su doble lenguaje, etc.) como de Atlan (la erudición e interdisciplinariedad que implican sus propuestas y que ocasionan, como lamentan los editores de sus textos selectos, la dificultad de su recepción en ciertos contextos) para la viabilidad política de su propuesta? ¿Qué relación hay entre el método del ateísmo de la escritura y propuestas como el ateísmo metódico habermasiano, o la ateología de Michel Onfray? ¿Cuáles son los contextos que posibilitan el diálogo, y cuáles, debido a la beligerancia de las partes y la debilidad de las instituciones seculares, son las que lo impiden, o las que lo contraindican? Además, el énfasis de esta investigación en el fenómeno de la superstición no permitió abordar directamente lo que podríamos considerar como su contrario en el sistema spinozista, en particular el de Atlan, el tercer género de conocimiento. ¿Qué relación existe entre el tercer género de conocimiento y lo que Atlan llama en *Con razón y sin ella* la *ciencia ficción*, esto es, los mitos creados a partir de las nociones comunes de la ciencia? Y ¿qué nos puede

ofrecer, para la problemática tratada en nuestra investigación, el pensamiento sobre este tercer género de conocimiento?

Bibliografía

- B. V. . H. Atlan. *Sommes-nous libres?* Salvator, Paris, 2012.
- H. Atlan. *Entre el cristal y el humo. Ensayo sobre la organización de lo vivo.* Debate, Madrid, 1990.
- H. Atlan. *Tout, non, peut-être. Éducation et vérité.* Seuil, Paris, 1991a.
- H. Atlan. *Con razón y sin ella. Intercrítica de la Ciencia y del Mito.* Tusquets, Barcelona, 1991b.
- H. Atlan. From french algeria to jerusalem: An itinerary. In H. de Vries, editor, *Religion. Beyond a Concept*, pages 339–353. Fordham University Press, New York, 2008.
- H. Atlan. Les fondements du dialogue interreligieux. In I. N.-S. y Ruhksana Ahmed, editor, *Dialogues culturels, religion et communication.*, pages 8–28. University of Ottawa, Ottawa, 2009.
- H. Atlan. *The Sparks of Randomness: volume I, Spermatic Knowledge.* Stanford University Press, Stanford, 2011.
- H. Atlan. *Selected Writings: On Self-Organization, Philosophy, Bioethics, and Judaism.* Fordham University Press, New York, 2011c.
- H. Atlan. *The Sparks of Randomness: volume II, The Atheism of Scripture.* Stanford University Press, Stanford, 2013a.
- H. Atlan. *Fraud: The World of Ona'ah.* Stanford University Press, Stanford, 2013b.
- H. Atlan. *Croyances. Comment expliquer le monde?* Autrement, Paris, 2014.
- L. Bove. Avec spinoza, penser la complexité et l'auto-organisation des corps: Du physique au politique.
- L. Bove. *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza.* Tierradenedie, Madrid, 2009.
- L. Bove. *Espinosa e a Psicologia Social: Ensaios de Ontologia Política y Antropogênese.* Autêntica, Brasil, 2010.

- C. Castoriadis. La logique de magmas et la question de l'autonomie. In J.-P. Dupuy, editor, *L'auto-organisation: De la physique au politique: Colloque de Cerisy.*, pages 421–454. Seuil, Paris, 1983.
- C. Castoriadis. *Historia y Creación. Textos Filosóficos Inéditos (1945-1967)*. Siglo XXI, Ciudad de México, 2011.
- A. Doron. *Towards a Definition of Intercultural Dialogue*. UNESCO, Oxford, 2009.
- F. Dosse. *L'empire du sens. L'humanisation des sciences humaines*. La découverte, Paris, 1997.
- J.-P. Dupuy. Le temps, le paradoxe. In D. C. . P. Bourguine, editor, *Déterminismes et complexités : du physique à l'éthique. Autour d'Henri Atlan: Colloque de Cerisy.*, pages 321–334. La découverte, Paris, 2008.
- J.-P. Dupuy. *The Mark of the Sacred*. Stanford University Press, Stanford, 2013.
- C. Fourest. *La tentation obscurantiste*. Le Livre de Poche, Paris, 2009.
- S. Geroulanos. *An Atheism that Is Not Humanist Emerges in French Thought*. Stanford University Press, Stanford, 2010.
- S. Gerovitch. *From Newspeak to Cyberspeak: A History of Soviet Cybernetics*. The MIT Press, Massachusetts, 2002.
- J. Israel. *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*. Princeton University Press, New Jearsey, 2010.
- J. Israel. Spinoza's formulation of the radical enlightenment's two foundational concepts: How much did he owe to the dutch golden age political-theological context? In J. S. . C. Ramond, editor, *Spinoza in Twenty-First-Century American and French Philosophy. Metaphysics, Philosophy of Mind, Moral and Political Philosophy.*, pages 335–348. Bloomsbury, London, 2019.
- G. Kepel. *La revanche de Dios: cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*. Alianza, Madrid, 2005.
- A. Malaina. Two complexities. the need to link complex thinking and complex adaptive systems science. *Emergence: Complexity and Organization*, 2015.
- D. Martin. *Inventing Superstition. From the Hippocratics to the Christians*. Harvard University Press, Harvard, 2007.
- A. T. Martínez. *Laicidad y secularización*. Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM, CDMX, 2013.
- F. Mignini. *¿Más allá de la idea de tolerancia?*. Brujas, Córdoba, 2009.

- H. A. . J.-P. D. Moshe Koppel. Complexité et aliénation. formalisation de la conjecture de von foerster. In F. F. Soulié, editor, *Les théories de la complexité. Autour de l'Œuvre d'Henri Atlan.*, pages 410–421. Seuil, Paris, 1991.
- K. Peden. *Spinoza Contra Phenomenology. French Rationalism from Cavailles to Deleuze.* Stanford University Press, Stanford, 2014.
- S. P. Ramet. *Religious Policy in the Soviet Union.* Cambridge University Press, New York, 1993.
- M. A. Rivero. *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer.* Paideia, CDMX, 2008.
- S. Schwartz. *A Brief History of Analytic Philosophy: From Russell to Rawls.* Wiley-Blackwell, New York, 2012.
- A. Sokal. *Beyond the Hoax. Science, Philosophy, and Culture.* Oxford University Press, Oxford, 2010.
- A. Sokal. What the 'conceptual penis' hoax does and does not prove. *The Chronicle of Higher Education*, 2017.
- B. Spinoza. *Tractatus Theologico-Politicus.* Cambridge University Press, Cambridge, 2007a.
- B. Spinoza. *Ética demostrada según el orden geométrico.* Tecnos, Madrid, 2007b.
- B. Spinoza. *Epistolario.* Colihue, Buenos Aires, 2007c.
- J. Tauber. Book review: Henri atlan, enlightenment to enlightenment: Intercritique of science and myth. *Human Studies*, 1996.
- A. Tosel. Superstition and reading. In W. M. . T. Stolze, editor, *The New Spinoza*, pages 147–169. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997.
- R. Wolin. *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism.* Princeton University Press, New Jearsey, 2006.