

RELIGIÓN Y MISTICISMO EN RUSSELL¹

Antoni Defez. Universitat de Girona

Resumen: Russell, pese a ser un furibundo anticlerical, fue un agnóstico capaz de apreciar los aspectos positivos del misticismo. En este artículo se analizan sus opiniones sobre la religión, el misticismo y la creencia religiosa, presentando además cuáles serían las insuficiencias e incongruencias de su planteamiento.

Abstract: Although Russell was a frenzied anticlerical, he was an agnostic capable to value the positive aspects of mysticism. In this paper his views on religion, mysticism and religious belief are analysed. Special attention is paid as well to the insufficiencies and incongruities of his positions.

Russell fue un agnóstico, pero también un anticlerical que a menudo adoptaba un estilo tan exaltado que le hizo ganar una fama de ateo que no correspondía a la verdad. De hecho, en su opinión, la existencia de Dios era una posibilidad, aunque sería una posibilidad que empíricamente tendría en contra toda la evidencia de que podemos disponer. Por ejemplo, en una de las entrevistas para la televisión realizadas por Woodrow Wyatt en 1959, y publicadas posteriormente con el nombre de *Bertrand Russell Speaks His Mind*, tras reconocer que de joven era profundamente religioso —“*nada me interesaba tanto como la religión exceptuando las matemáticas*”— dice Russell:

No, yo no creo que Dios no exista. Creo que la posibilidad de su existencia se encuentra al mismo nivel que la existencia de los dioses olímpicos y la de los dioses de la mitología nórdica. También pueden haber existido los dioses del Olimpo y del Valhalla. No puedo probar que no hayan existido, que no existan, pero tampoco creo que el Dios de los cristianos tenga más verosimilitud de la que tenían aquellos. Creo que son una mera posibilidad².

De acuerdo con Russell, el valor los argumentos tradicionales para demostrar la existencia de Dios es nulo, y si en alguna ocasión alguien los ha aceptado habría sido más por la necesidad de creer en sus conclusiones que por su supuesta fuerza demostrativa. Ahora bien, Russell no se detenía en la imposibilidad de resolver el problema de la existencia de Dios, sino que iba más allá y, adentrándose en la cuestión de cómo había de ser el ideal de vida de los seres humanos, reclamaba lo que podríamos calificar de un vivir sin Dios. En efecto, para Russell, el influjo de las religiones sobre la vida humana, a pesar de

1 Este trabajo forma parte del Proyecto de investigación “Cultura y religión: Wittgenstein y la contrailustración” (Ref: FFI2008-0086), financiado por DGICYT.

2 Russell, B., *Russell Speaks His Mind*, London, Arthur Baker Ltd., 1960, pág: 23.

que haya podido tener algún aspecto positivo, ha sido en general bastante nefasto:

(...) porque se consideraba importante que la gente creyese en algo sobre lo que no existía evidencia alguna, y eso falsificaba la manera de pensar de esas personas; falsificaba los sistemas educativos y originaba, diría yo, una completa herejía moral: esto es, que es correcto creer en determinadas cosas y erróneo creer en otras, independientemente del problema de saber si dichas cosas son verdaderas o falsas. En general considero que la religión ha hecho mucho mal, principalmente santificando el conservadurismo y la adhesión a las costumbres tradicionales y, sobre todo, santificando la intolerancia y el odio³.

Como vemos, el planteamiento de Russell es el propio de un ilustrado: ni tan siquiera sería el caso que la religión hubiese sido un estadio negativo pero necesario para la formación de la humanidad; tampoco, que los humanos necesiten de la religión —vivir en el temor de Dios. No, precisamente todo lo contrario, ya que la religión habría impedido y estaría impidiendo todavía la liberación y la realización de los seres humanos. Y eso, de entrada, porque el origen de la creencia religiosa no sería otra cosa que el miedo:

El hombre se siente bastante impotente, y hay tres cosas que le hace sentir miedo: una es lo que la Naturaleza le puede inflingir, ya que podría herirle el rayo o ser engullido por un terremoto; la segunda, lo que le podrían hacer otros hombres, como matarlo en una guerra; y la tercera, que tiene mucho que ver con la religión, es lo que sus propias pasiones violentas pueden obligarlo a hacer y que sabe que en un momento de calma lamentaría haber hecho. Por esta razón el miedo es la compañera inseparable de mucha gente durante toda su vida, y la religión ayuda a disminuir la ansiedad que provoca ese miedo⁴.

Sí, la religión puede ayudarnos a disminuir la ansiedad que provoca el miedo. Sin embargo, y esto sería lo inaceptable, al precio de mantenernos en el miedo, obligándonos a ser unos seres incompletos: la religión hace que los humanos sean inmaduros, dependientes y no autónomos, impidiendo así su libertad. En este sentido, de aquellos que creen que sin religión serían incapaces de enfrentarse a la vida y delegan sus problemas en Dios o en los sacerdotes, dice Russell:

Diría que demuestran un tipo de cobardía que en cualquier otra esfera se consideraría motivo de menosprecio, pero que en relación con el ámbito religioso se ve digna de admiración (...) Todo el mundo debería poder plantar cara a la vida con las armas que ésta le ha dado. Es un requisito que forma parte de... del coraje⁵.

3 Russell, B. (1960), pág: 23.

4 Russell, B. (1960), pág: 24.

5 Russell, B. (1960), pág: 29.

Decíamos hace un momento que Russell era un ilustrado, y eso se haría patente también en la respuesta que ofrece a la posible réplica que, desde un punto de vista religioso, se podría hacer afirmando que la gente, en realidad, abraza la religión por amor: en su opinión, la familia, la patria y la humanidad son realidades que por sí mismas deberían ser ya suficientes para llenar de sentido y de finalidad la vida de los individuos. Igualmente esta posición ilustrada se aprecia en la relación que, según Russell, habría entre la falta de bienestar colectivo y la adhesión a las creencias religiosas:

Estoy seguro de que si continuasen estallando guerras importantes, si hubiese mucha pobre gente viviendo bajo la férula de un opresor, la religión continuaría siguiendo el curso que ha seguido hasta ahora, pues he observado que la creencia en la bondad de Dios es inversamente proporcional a su evidencia. Cuando no hay evidencia de ninguna clase, el pueblo cree en Él a ojos cerrados, pero cuando la vida humana mejora el resultado es el contrario. Por eso creo que si la gente consigue resolver sus problemas sociales, las religiones desaparecerán gradualmente. Sin embargo, si no lo consiguen, no creo que desaparezcan⁶.

Estas opiniones de 1959 —Russell tenía 67 años—, aunque expresadas muy sintéticamente, son en esencia las mismas que ya había mantenido en 1927 en la conferencia “*Por qué no soy cristiano*” y en 1930 en “*¿Ha hecho la religión contribuciones útiles a la civilización?*”; y están presentes también en el famoso debate radiofónico que en 1948 mantuvo en la BBC con el jesuita F.C. Copleston. En efecto, en la conferencia de 1927, tras criticar los argumentos clásicos en favor de la existencia de Dios —el de la primera causa, el de la ley natural, el del diseño, el argumento moral y el de la reparación de las injusticias— y tras mostrar igualmente que Jesucristo no era tan sabio ni tan bueno como tradicionalmente se ha pensado —Buda y Sócrates estarían por encima de Jesucristo—, Russell se explaya con la idea de los efectos nocivos de la religión, los cuales no sólo irían en contra de la libertad humana, como ya hemos visto, sino también en contra de la felicidad y el progreso moral:

A menudo se ha dicho que atacar a la religión es un gran error porque la religión hace a los hombres virtuosos (...). A mí me parece que la mayoría de la gente que la acepta ha sido extremadamente mala. Y eso es un hecho a tener en cuenta: en cualquier época a medida que la religión ha sido más intensa y más profundas las creencias dogmáticas, mayor ha sido la crueldad y peores las condiciones de vida. En la llamada “edad de la fe”, cuando los hombres realmente creían en la religión cristiana en toda su plenitud, existió la Inquisición, con todas sus torturas. Hubo millones de mujeres desafortunadas quemadas como brujas, y toda clase de crueldades practicadas en personas de todo tipo en nombre de la religión.

Al observar el mundo, es posible encontrar que cualquier pequeño avance en el progreso del sentimiento humano, que toda mejora en la ley criminal, que todo paso hacia la disminución de las guerras, que toda acción encaminada a un mejor trato de las

6 Russell, B. (1960), pág: 31.

razas de color, o incluso a la mitigación de la esclavitud, que todo progreso moral que habido en el mundo ha sido obstaculizado constantemente por las iglesias organizadas. Afirmando con toda la intención que la religión cristiana, en tanto que organizada en iglesias, ha sido y todavía es el principal enemigo del progreso moral.

(...) Hay muchas otras maneras como actualmente la Iglesia, a través de su insistencia en lo que ha decidido llamar moralidad, causa inmerecidos e innecesarios sufrimientos a todo tipo de gente. Y, por supuesto, se opone aún en buena parte al progreso y mejoramiento de todos los medios que disminuirían el sufrimiento en el mundo, porque ha elegido considerar como moralidad un cierto conjunto de estrechas reglas de conducta que nada tienen que ver con la felicidad humana. Y cuando se dice que sería conveniente hacer alguna cosa en concreto porque ésta contribuye a la felicidad de los seres humanos, responde que eso en absoluto importa. “¿Qué tiene que ver la felicidad con la moral? La finalidad de la moral no es hacer feliz a la gente”⁷.

Poca broma, pues, con el anticlericalismo de Russell y la contundencia de su estilo. Volvamos, sin embargo, a su análisis de la creencia religiosa. Como ya hemos visto, en su opinión el valor de los argumentos sería nulo, de manera que no es extraño que nos diga que las razones de su aceptación son, en realidad, emocionales. Bien, que los motivos sean emocionales no tendría por qué hablar en contra de la creencia religiosa —de hecho, muchos creyentes estarían de acuerdo; el problema es que serían, como ya se ha apuntado, motivos emocionales provocados por el miedo:

Creo que la religión se basa primaria y fundamentalmente en el miedo. En parte, es el terror ante aquello desconocido y, en parte, (...) el deseo de sentir que tenemos un hermano mayor que nos protege en todos nuestros problemas y conflictos. El miedo es la base de todo —el miedo a lo misterioso, el miedo al fracaso, el miedo a la muerte. El miedo es el origen de la crueldad y, por lo tanto, no es sorprendente que crueldad y religión hayan ido de la mano. Y es que el miedo es la base de ambas⁸.

Sin embargo, no todo estaría perdido: el Russell de 1927, haciendo gala de un optimismo —cómo no— típicamente ilustrado, confía en la ciencia y en la bondad y la inteligencia naturales de los seres humanos:

La ciencia puede ayudar a liberarnos de ese miedo cobarde en que la humanidad ha vivido durante muchas generaciones. La ciencia puede enseñarnos, y creo que nuestro corazón también, a no buscar ayudas imaginarias, a no inventar aliados celestiales, sino más bien a hacer con nuestro esfuerzo que este mundo sea un lugar donde podamos vivir, en vez de ser lo que las iglesias han hecho de él a lo largo de todos esos siglos. Debemos mantenernos firmes y mirar el mundo a la cara —sus cosas buenas y malas, las bellas y las feas; ver el mundo tal como es y no tener miedo. Dominar el mundo con la inteligencia, y no estar simplemente sometidos al terror que nos provoca. Toda concepción de Dios es una concepción que deriva del antiguo despotismo oriental, cosa

7 Russell, B., *Why I Am Not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects* (1957), London & New York, Routledge, 1996, págs: 15-17.

8 Russell, B. (1960), pág: 18.

que es indigna de hombres libres. Cuando en la iglesia vemos a personas que se humillan y dicen ser pecadores miserables y otras cosas por el estilo, eso me parece menospreciable e indigno de seres humanos que se respetan a sí mismos. Debemos mantenernos erguidos y mirar al mundo de frente. Debemos hacer del mundo lo mejor que podamos, y si no acaba siendo tan bueno como quiséramos, con todo, aún será mejor de lo que las iglesias han conseguido en todos estos siglos. Un mundo bueno necesita conocimiento, bondad y coraje; no un arrepentido anhelo del pasado, ni poner dificultades al pensamiento con palabras pronunciadas hace mucho tiempo por hombres ignorantes. Necesitamos una mirada no atemorizada y una inteligencia libre. Hay que tener esperanza en el futuro, y no estar mirando siempre a un pasado que ya está muerto, un pasado que confiamos será superado por el futuro que puede crear nuestra inteligencia⁹.

Como vemos, Russell combina dos tipos de aproximaciones al fenómeno religioso. Por una parte, el análisis de la creencia religiosa desde una perspectiva epistemológica en tanto que creencia mantenida por un individuo —una relación entre hombre y Dios sin intermediarios— y, en este sentido, Russell se interesa en clarificar cuál sería la evidencia a su favor —los argumentos—, o si hay otras motivaciones y causas, como sería, por ejemplo, la necesidad de seguridad que origina el miedo. Y, por otro lado, Russell analiza la creencia religiosa contextualizada social e históricamente —es decir, la religión—, y es aquí donde nos presenta los daños que ocasiona y las dificultades que genera al avance de la humanidad, al progreso de la libertad y la felicidad. Ambos enfoques, según Russell, serían complementarios y necesarios y, de hecho, en más de una ocasión parece como si los resultados del segundo fuesen una muy buena razón en contra de la mera creencia en Dios.

Con todo, démonos cuenta que el análisis epistemológico que hace Russell gira en torno de la creencia religiosa entendida, como acabamos de decir, como la actitud proposicional que mantiene un individuo —el creyente— respecto de la existencia de otro individuo —Dios. No hay en Russell, por tanto, y a diferencia de lo que es posible encontrar, por ejemplo, en el pensamiento del segundo Wittgenstein, un análisis epistemológico de la creencia religiosa como forma de vida de una comunidad, una praxis social ritualizada que da por aseguradas o ciertas muchas otras creencias distintas a la de la mera existencia de Dios. En Russell la consideración de la creencia religiosa como fenómeno social únicamente está dirigida, como ya hemos visto, por el interés de mostrar las nefastas consecuencias de la creencia religiosa organizada, aspecto por cierto que es totalmente ausente en las reflexiones wittgenstenianas¹⁰.

9 Russell, B. (1960), págs: 18-19.

10 En realidad, así como Russell considera la creencia en Dios como un caso de “creer que...” —creer que un determinado objeto existe—, Wittgenstein, respecto de la creencia religiosa individual, presentaría la creencia en Dios más bien como un caso de “creer en...”, es decir, una creencia equivalente a una actitud —la actitud de confiar en...—, y, así, como una praxis que, en el caso de las religiones, sería una praxis social. A su vez, y como ya hemos visto, para Russell, la creencia en Dios entendida como un caso de “creer en...” sería

Pues bien, dejando de lado la cuestión de si el anticlericalismo de Russell está justificado o si es excesivo, tenemos el problema de si su análisis epistemológico de la creencia religiosa es correcto o no; y, en concreto, la cuestión de si su agnosticismo es o no aceptable. Y es que de una lectura atenta de sus intervenciones en el debate con Copleston podría sacarse la impresión de que algo no funciona bien del todo en su planteamiento; incluso la impresión de que Copleston acaba ganándole la partida. Ocupémonos, por tanto, de esta cuestión, aunque sea brevemente.

Russell arranca el debate aceptando que no es posible demostrar la no existencia de Dios, y que su posición es agnóstica. En este sentido, Russell podría haber afirmado también, pero no lo hace, que no es lo mismo decir que no es posible demostrar la existencia de Dios que decir que no es posible demostrar la no existencia de Dios, ya que ambas afirmaciones tendrían una fuerza ilocucionaria diferente: la carga de la prueba siempre recae en el creyente, es decir, en aquel que cree, pues es él quien debería demostrar que Dios existe, y no al revés. Como decimos, Russell no hace este movimiento, pero podría haberlo hecho congruentemente con sus planteamientos. Sin embargo, ésta no sería ahora la cuestión importante, sino el problema de la significatividad del concepto de Dios. Y es que declararse agnóstico o aceptar la idea de que no es posible demostrar la no existencia de Dios —o la existencia de Dios, da igual— parece presuponer que el concepto de Dios es significativo, es decir, que no es ningún sinsentido. O dicho con ejemplos que Russell hizo famosos con su teoría de la referencia: que el concepto de Dios está en un nivel semejante al de “el rey de Francia” y no al de “el cuadrado redondo”.

En efecto, mientras que “el rey de Francia” sería una expresión que remite a un predicado significativo —“ser rey de Francia”— aunque en la actualidad no habría ningún individuo que satisfaga este predicado, la expresión “el cuadrado redondo” no remitiría a ninguna posibilidad, pues ser cuadrado y redondo al mismo tiempo es algo imposible, un sinsentido. En otras palabras: no es posible que nada satisfaga el supuesto concepto “ser cuadrado redondo”. Por el contrario, la no satisfacción del concepto “ser rey de Francia” es sólo empírica: únicamente a partir del hecho de que Francia es una república, no es posible que alguien sea rey de Francia —bueno, también podría suceder que Francia fuese una monarquía, pero que no estuviese claro si en un momento determinado hay o no un rey a causa de problemas en la sucesión o respecto de la legitimidad real.

Así las cosas, si el concepto de Dios funciona como el del rey de Francia, entonces la cuestión de si Dios existe o no será un cuestión contingente —es decir,

justamente el ámbito donde podemos encontrar la influencia negativa de la religión respecto de la libertad y la felicidad humanas. (Respecto del planteamiento wittgensteiniano, vid., Wittgenstein, L., *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology & Religious Belief*, Oxford, Basil Blackwell, 1966; y “*Remarks on Frazer’s Golden Bough*” en *Philosophical Occasions 1912-1951*, Indianapolis & Cambridge, Hackett Publishing Company, 1993).

que podría tanto existir como no existir—, y determinar su existencia o su no existencia debería efectuarse por medios empíricos, bien directamente o bien indirectamente a través de las consecuencias de su existencia o su inexistencia. En definitiva, lo que valdría para la existencia o la inexistencia de cualquier objeto o fenómeno, también debería valer para el caso de Dios. Y claro, de la misma manera que, a veces, puede resultarnos empíricamente difícil o imposible determinar que algo existe, también podría suceder que en el caso de Dios fuese empíricamente difícil o imposible determinar su existencia, o su inexistencia — por ejemplo, podría suceder que Dios se nos ocultase sistemáticamente.

Pues bien, que ésta era la posición de Russell se hace evidente en el siguiente diálogo sobre el carácter de ser necesario que tendría Dios:

RUSSELL: (...) Un ser que ha de existir y que no puede no existir, sería seguramente, de acuerdo con usted, un ser cuya esencia presupone la existencia.

COPELSTON: Sí, un ser cuya esencia es existir. Sin embargo yo no querría argumentar la existencia de Dios sólo a partir de la idea de su esencia, porque no creo que tengamos aún una clara intuición de la esencia de Dios. Pienso que debemos argumentar desde el mundo de la experiencia hacia Dios.

RUSSELL: Sí, veo bastante clara la diferencia. No obstante, un ser con suficiente conocimiento podría afirmar con verdad: “Aquí tenemos a ese ser cuya esencia implica la existencia”.

COPELSTON: Sí, ciertamente, si alguien viese a Dios, él vería que Dios ha de existir¹¹.

El problema, sin embargo, es que parece que en realidad Russell no ve bastante clara la diferencia, a pesar de que él diga lo contrario, y Copleston, por su parte, es mucho más hábil. Efectivamente, Copleston no quiere defender el llamado argumento ontológico —el argumento que pretende deducir necesariamente la existencia de Dios a partir de su esencia—, porque no cree que tengamos, al menos de momento, una clara intuición de la esencia de Dios. En otras palabras, y como en el pasado ya mostró el enfrentamiento entre la teología positiva y la teología negativa, Copleston sabe que todo argumento *a priori* a favor de la existencia de Dios ha de partir de la comprensión del concepto de Dios como siendo el ser infinito, es decir, el ser que contiene en grado infinito todas las perfecciones, incluida la de existir. Y claro, resulta problemático o imposible explicar como un ser finito —el ser humano— pueda comprender esta idea de un ser cuya esencia sería infinita. No es extraño, por tanto, que Copleston prefiera argumentar desde el mundo de la experiencia hacia Dios.

Russell, como decimos, no vería clara la diferencia, porque, de haberla visto, no diría que tenemos el concepto de un ser cuya esencia incluye la existencia, y que todo el problema reside en el hecho de que no sabemos si existe o no un ser como éste. ¿Por qué no dice Russell en este contexto que el concepto de Dios —el concepto de ser necesario o el concepto de ser infinito que, a la vez, es el ser necesario— es un sinsentido como lo sería el concepto del cuadrado redondo? Y

11 Russell, B. (1996), págs: 131-132.

que no lo diga no deja de sorprender porque poco antes del diálogo que acabamos de transcribir había afirmado que el predicado “necesario” únicamente era significativo en relación a las proposiciones de la lógica:

(...) yo no admito la idea de un ser necesario, y no admito que tenga ningún significado concreto llamar “contingentes” a otros seres. En mi opinión, estas expresiones sólo tienen significación dentro de una lógica que yo rechazo (...) La palabra “necesario” es, me parece, una palabra inútil, salvo cuando es aplicada a proposiciones analíticas, no a cosas¹².

Y algo semejante pasaría con la idea de que Dios es la causa del mundo o que el mundo como un todo tiene una causa, es decir, respecto de la respuesta a la pregunta tradicional de por qué hay algo más bien que nada:

El concepto de causa en todos sus aspectos es un concepto que nosotros derivamos de nuestra observación de cosas particulares; no encuentro ninguna razón para suponer que la totalidad tenga una causa, fuera la que fuese (...) El concepto de causa no tiene aplicación respecto del todo¹³.

Y claro, si este uso de la palabra “causa” no tiene significado, y si tampoco lo tiene el de “necesario” en relación a los objetos, es decir, si no tiene sentido decir de un objeto que existe necesariamente y que además es la causa del mundo, ¿qué queda del concepto de Dios? En otras palabras: ¿respecto de qué Russell era agnóstico? ¿No sería más coherente afirmar que el concepto de Dios —el ser infinitamente perfecto que existe necesariamente y que es la causa del mundo— es un sinsentido? De hecho, como muestra el caso del budismo, ni la religión ni el misticismo necesitan de un dios¹⁴. Pues bien, sea como fuere, Russell no sigue

12 Russell, B. (1996), pág: 129.

13 Russell, B. (1996), pág: 134.

14 Sin duda, podríamos intentar exculpar a Russell por no tratar el concepto de Dios como un sinsentido afirmando que el concepto de Dios, en realidad, no está al mismo nivel que el concepto del cuadrado redondo, esto es, que no es un sinsentido: de hecho, ¿no sería Dios, a diferencia de lo que sucede con el cuadrado redondo, una realidad concebible y, por ende, posible? ¿Però qué debemos entender aquí por “concebible”? Desde luego, en un sentido “Dios” y “el cuadrado redondo” no estarían al mismo nivel, pues la cancelación del significado que origina predicar a la vez “cuadrado” y “redondo” de un mismo objeto no parece que se aplique al caso de Dios. Un cuadrado redondo no es algo concebible, es algo imposible. Ahora bien, ¿es éste el único sentido en que cabe entender lo inconcebible? ¿Debemos detenernos en la idea de que es concebible todo lo que es lógicamente posible, es decir, todo aquello que no representa una contradicción lógica? Por un lado tendríamos, como el mismo Russell nos indica, la posibilidad de impugnar los predicados que típicamente se atribuyen a Dios: por ejemplo, “necesario”, “causa”, “existencia necesaria”. Y en ese caso se podría decir que el concepto de Dios carece de sentido no porqué sea autocontradictorio, como sucede con el cuadrado redondo, sino porqué es impropio atribuirle los predicados que supuestamente le caracterizan. Por otro lado, sin embargo, aún habría otra manera de entender cómo el concepto de Dios es inconcebible, a saber, que es

esta ruta, sino que centra su análisis en el concepto de existencia, criticando el uso de la palabra “existencia” como una propiedad de los objetos y, en concreto, de Dios. En su opinión, decir que algo existe no sería otra cosa que la manera ordinaria de expresar que un objeto satisface un determinado predicado. Y es que en sentido lógico, como muestra la cuantificación, “existencia” no sería una propiedad:

RUSSELL: (...) Si usted, sin embargo, dice “Sí, Dios es la causa del mundo” está usando Dios como un nombre propio: entonces “Dios existe” no será un enunciado que tenga un significado; eso es lo que quiero defender. Y es que, consecuentemente, decir que eso o aquello existe nunca puede ser una proposición analítica. Por ejemplo, supongamos que usted toma como tema suyo “el existente cuadrado redondo”; parecería que es una proposición analítica decir “el existente cuadrado redondo existe”, pero no, no existe.

COPLESTON: No, no existe, pero usted no puede decir que no existe a no ser que tenga un concepto de lo que es la existencia. Por lo que respecta a la frase “cuadrado redondo existente”, yo diría que no tiene en absoluto significado.

RUSSELL: Estoy completamente de acuerdo. Sin embargo, y cambiando de contexto, yo diría entonces lo mismo en relación al “ser necesario”¹⁵.

En suma: la posición de Russell, a pesar de lo que él mismo dice sobre los conceptos “causa” y “necesario”, parece ser que lo que no tiene significado no es el concepto de Dios, sino la afirmación de su existencia, ya que esta afirmación se basa en el supuesto de que la existencia es una propiedad. Y aquí habría un punto de coincidencia entre Russell y Copleston: que, en contra del argumento ontológico, no es posible establecer *a priori* la existencia de Dios. La diferencia, sin embargo, es que según Copleston es posible establecer *a posteriori* la existencia necesaria de Dios, es decir, que su existencia es una propiedad necesariamente suya en función de su perfección infinita, mientras que, de acuerdo con Russell, únicamente podríamos establecer *a posteriori* la existencia de Dios, pero no como una propiedad suya y mucho menos como una propiedad necesaria suya, sino tal y como se determina la existencia de cualquier objeto conocido por descripción, a saber, en la medida en que hay un objeto que satisface el predicado que lo describe¹⁶.

inconcebible en relación a nuestros conocimientos más acreditados. En otras palabras: que siendo aparentemente concebible, no lo es en realidad, pues cualquier cosa que podamos decir de él, desde la más literalmente antropomófica hasta la más conceptualmente sofisticada —por ejemplo, que piensa, que actúa, que nos escucha, que habla, que vela por nosotros, que nos quiere puros, que nos castiga, que es la respuesta a todos los interrogantes, etc.—, siempre estará construida con conceptos que extraídos del lugar donde tienen un uso apropiado pierden su significación, es decir, que no sabríamos en realidad de qué estamos hablando cuando hablamos de Dios. En este último caso, el concepto de Dios no estaría muy lejos de conceptos como “centauro”, es decir, de las quimeras.

¹⁵ Russell, B. (1996), pág: 131.

¹⁶ Por ejemplo, en el artículo de 1905 “On Denoting”, aplicando su teoría de las

Llegados aquí, parece que Copleston esté en mejor posición. Russell, desde su agnosticismo, sólo puede afirmar que no tiene ninguna evidencia a favor de la existencia de Dios o, si se quiere, y diciéndolo en su propia terminología, que él de Dios nunca ha tenido ningún conocimiento directo ni por descripción. Es decir, y si se me permite la broma, todo viene a parar a la idea de que a Dios no te lo puedes encontrar en la parada del autobús, porque si te lo encontrases ya no sería Dios. Y eso precisamente es lo que Copleston necesita porque, del hecho de que Russell, o cualquiera otro, no se haya encontrado nunca a Dios en la parada del autobús, no se sigue que Dios no exista, sino que Dios, en el mejor de los casos, no coge el autobús. Queda, por lo tanto, incólume la idea de que si algún día viésemos a Dios —por ejemplo, después de la muerte—, podríamos comprobar que Dios existe necesariamente:

COPLESTON: (...) Es únicamente *a posteriori*, a través de nuestra experiencia del mundo, como llegamos a conocer la existencia de este ser. Y a partir de aquí podremos argumentar que la esencia y la existencia deben ser idénticas. Y es que si la esencia de Dios y la existencia de Dios no fuesen idénticas, entonces debería ser encontrada más allá de Dios alguna razón suficiente de su existencia¹⁷.

Como señalábamos antes, negar la inteligibilidad del concepto Dios no tiene por qué llevarnos a abandonar la creencia o la actitud religiosa ni tampoco el misticismo, como muestra el caso del budismo, o como mostraría también una lectura no teísta del *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein. A tal efecto sólo habría que interpretar el último párrafo de esta obra, el famoso “*De lo que no se puede hablar, hay que guardar silencio*”, como queriendo decir no que haya algo de lo que no se puede hablar, sino que no hay nada de que hablar, ya que lo

descripciones, Russell escribía: “El ser más perfecto tiene todas las perfecciones; la existencia es una perfección; luego el ser más perfecto existe” se transforma en “Hay una entidad x y solamente una que es la más perfecta; ésta tiene todas las perfecciones; la existencia es una perfección; luego esta entidad existe”. Como demostración falla por falta de prueba de la premisa “hay una entidad x y solamente una que es la más perfecta” “. (Russell, B., *Logic and Knowledge. Essays 1901-1950* (1956), London & New York, Routledge, 1992, pág: 53)

17 Russell, B. (1996), pág: 132. Como vemos, Copleston, con la idea de que podríamos comprobar *a posteriori* que Dios existe necesariamente, pretende escaparse de la crítica que D. Hume e I. Kant hicieron a los argumentos *a posteriori* para demostrar la existencia de Dios. Como es bien sabido, el problema, según estos autores, consistían en el hecho de que todo argumento *a posteriori*, si quiere ser demostrativo respecto de la existencia de Dios y no de otra cosa —por ejemplo, la materia eterna, la existencia necesaria de la materia eterna—, tenía que incluir necesariamente un argumento *a priori* —la presuposición de que Dios existe necesariamente, el supuesto de que Dios es el ser infinitamente perfecto y, a la vez, necesario. Copleston, por tanto, pretende huir de este círculo vicioso, afirmando que la comprensión de que Dios es al mismo tiempo el ser infinito y el ser necesario no sería una presuposición, sino algo que alcanzamos, o alcanzaremos, con la contemplación de la esencia de Dios.

místico sería únicamente el milagro de la existencia del mundo —lo que acaece— como un todo inalterable, el destino¹⁸. Con todo, como es sabido, el mismo Wittgenstein en sus diarios propicia una lectura teísta de su misticismo en tanto que allí nos muestra su lucha, nunca resuelta del todo, por creer en un dios personal, y por vivir una religiosidad de talante tolstoiano¹⁹. Pero no nos apartemos de Russell, y centrémonos ahora de su actitud hacia el misticismo.

Pues bien, a diferencia de la creencia religiosa, Russell mantenía hacia el misticismo una actitud que no dejaba de ser en el fondo respetuosa: de hecho, este sería el elemento respetable de la creencia religiosa, a saber, en tanto que puede ser a veces expresión de una actitud o de una emoción mística. El problema, sin embargo, es que frecuentemente se ha intentado convertir esa actitud o emoción en conocimiento, cosa que Russell no acepta. Por ejemplo, en 1935 en *Religión y ciencia* Russell afirma que el misticismo vendría caracterizado por las siguientes tres tesis:

1) que toda división y separación es irreal, y que el universo es una sólo unidad indivisible; 2) que el mal es ilusorio, y que la ilusión surge de considerar falsamente una parte como subsistente por sí sola; 3) que el tiempo es irreal, y que la realidad es eterna, no en el sentido de que dure siempre, sino en el sentido de que está totalmente fuera del tiempo²⁰.

Como es fácil de apreciar, estas tesis tienen una clara pretensión cognoscitiva y presuponen que la iluminación o la revelación son la fuente del conocimiento de la realidad en sí misma. Russell, por su parte, no está dispuesto a tanto: según él, únicamente la ciencia puede ser conocimiento, y el misticismo sólo tiene una significación emotiva que, además, no debería contradecir a la ciencia. Dicho con palabras del mismo Russell:

Creo que cuando los místicos contrastan “realidad” con “apariencia”, la palabra “realidad” no tiene un significado lógico, sino emotivo: significa que, en algún sentido, es importante. Cuando se dice que el tiempo es “irreal”, lo que debería decirse es que, en algún sentido y en algunas ocasiones, es importante concebir el universo como un todo, como el Creador, de existir, lo habría concebido al decidir crearlo. Así, todo proceso estaría dentro de un todo completo: el pasado, el presente y el futuro existirían en algún sentido juntos, y el presente no tendría esa realidad preeminente que tiene para nuestras maneras usuales de aprehender el mundo. Si se acepta esta interpretación, el misticismo expresa una emoción, no un hecho; no afirma nada y, por consiguiente, no puede ser ni confirmado ni contradicho por la ciencia. El hecho de que los místicos hagan aserciones se debe a su inhabilidad para separar lo emotivamente importante de la validez científica²¹.

18 Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), Madrid, Alianza, 1987.

19 Vid., Wittgenstein, L., *Notebooks (1914-1916)*, Oxford, Basil Blackwell, 1979, 11-VI-16 y ss; también, *Diarios Secretos*, Madrid, Alianza, 1991, y *Movimientos del pensar* (1997), Valencia, Pre-Textos, 2000.

20 Russell, B., *Religión y ciencia* (1935), México, FCE, 1961, pág: 123.

21 Russell, B. (1961), pág: 128.

En suma, el misticismo, a pesar de contener “una sustancia de sabiduría” — como dice Russell—, debería liberarse de su pretensión cognoscitiva y de la huida del mundo real que, a veces, conlleva:

Si la emoción mística se libera de creencias no garantizadas y no es tan abrumadora que arranque al hombre enteramente de los negocios ordinarios de la vida, puede dar algo de gran valor: la misma cosa, aunque en una forma exaltada, que es dada por la contemplación. El aliento, la calma y la profundidad pueden tener su fuente en esta emoción, en la que, por el momento, todo deseo centrado en sí mismo está muerto, y la mente llega a ser un espejo de la vastedad del universo²².

En 1914 en el ensayo “Misticismo y lógica”, incluido en el libro del mismo título publicado en 1917, Russell ya había expresado una idea semejante, aunque con unos matices diferentes:

(...) aunque el desarrollo completo del misticismo me parece erróneo, con una suficiente contención encontramos un elemento de sabiduría que debemos aprender de la manera mística de sentir, y que no parece alcanzable por ningún otro camino. Si eso es verdad se debería recomendar el misticismo como una actitud hacia la vida, y no como una profesión de fe sobre el mundo. Continuaré manteniendo que el credo metafísico es un error producido por la emoción, aunque esta emoción, como colorante y conformadora de todos los otros pensamientos y sentimientos, sea la inspiradora de lo mejor que hay en el hombre. Incluso la cuidadosa y paciente investigación de la verdad por la ciencia, que parece la verdadera antítesis de la precipitada certeza metafísica, puede ser nutrida y alimentada por el gran espíritu de reverencia en que vive y se mueve el misticismo²³.

En efecto, si en el último texto que comentábamos de 1935 Russell afirmaba que el misticismo tendría una vertiente positiva, ahora vemos que en 1914 se trataba de un aspecto, además de positivo, recomendable e, incluso, algo a imitar:

La metafísica, o el intento de concebir el mundo como un todo por medio del pensamiento, se ha desarrollado desde el comienzo por la unión y por el conflicto entre dos impulsos humanos muy diferentes: uno que empuja al hombre hacia el misticismo, el otro que lo empuja hacia la ciencia. Algunos hombres han alcanzado la grandeza sólo en uno de estos impulsos, otros en el contrario (...) Pero los mejores hombres que han sido filósofos han sentido la necesidad tanto de la ciencia como del misticismo: su vida ha sido el intento de armonizarlas, y eso, por su ardua incertidumbre, hará que para ciertas mentes la filosofía sea siempre más importante que la ciencia o la religión²⁴.

Y otra vuelta de tuerca más. Así como no es la misma cosa constatar la vertiente positiva del misticismo que recomendarlo, tampoco sería lo mismo recomendarlo que afirmar que es inevitable. Sin duda, se puede encontrar en el

22 Russell, B. (1961), págs: 129-130.

23 Russell, B., *Mysticism and Logic*, London, George Allen and Unwin Ltd., 1917, págs: 11-12.

24 Russell, B. (1917), pág: 1.

misticismo algo positivo, pero no asumirlo —por ejemplo, porque se considera que ya se dispone de otras herramientas para conseguir un resultado semejante. O es posible también, como hemos visto, recomendarlo. Ahora bien, si decimos que el sentimiento o la actitud mística son inevitables estaríamos yendo más allá de la mera constatación de su valor positivo: ¿por qué y en razón de qué debería ser inevitable? Bien, la respuesta no puede ser otra que porque es metafísicamente inevitable y, por tanto, necesario —de hecho, ésta sería la manera como los místicos siempre se han entendido su misticismo.

Y que el misticismo sea metafísicamente inevitable y necesario quiere decir que sólo a través suyo es posible alcanzar la visión correcta —la visión metafísicamente correcta— del mundo y de la vida. No que alcancemos una visión interesante o complementaria a la visión científica y mundana de la realidad; ni tan siquiera que alcancemos una visión necesaria para conseguir determinados efectos prácticos —por ejemplo, vivir más sabiamente— que consideramos valiosos. No, metafísicamente inevitable y necesario significaría aquí que hay una única visión del mundo metafísicamente correcta —el conocimiento de la realidad en sí misma— y que la actitud o la emoción mística son necesarias para alcanzarla. No es extraño, por tanto, que en este contexto se nos hable de iluminación o de revelación.

Russell no llegó tan lejos, pero por ejemplo Wittgenstein sí, por lo menos el Wittgenstein del *Tractatus*, ya que no sólo lo místico existe —existe en un sentido metafísico que en nada correspondería a la existencia empírica—, sino que además da lugar a la visión correcta del mundo, aquella visión que se obtiene subiéndose a la escalera filosófica tractariana. ¿Qué valor filosófico y vital podría tener para Wittgenstein el misticismo si fuese únicamente una manera interesante de mirarse las cosas? Es más, lo místico deberá ser algo inexplicable o resistente a cualquier reconstrucción empírica: ha de estar más allá de la ciencia y de los conocimientos mundanos, y ha de ser inmune a ellos.

Como decimos, Russell no va tan lejos, pero sorprende que no se percate de que ésta es la lógica interna del misticismo, y que se conforme con destacar su vertiente positiva y recomendable. De hecho, Russell en la Introducción que en 1922 escribió para la edición inglesa del *Tractatus* no reprochaba a Wittgenstein su misticismo, sino que Wittgenstein acabase diciendo muchas cosas sobre lo que él mismo decía que no se podía hablar significativamente:

Lo que ocasiona tal duda es el hecho de que, después de todo, Wittgenstein encuentra el modo de decir una buena cantidad de cosas sobre aquello de lo que nada se puede decir, sugiriendo así al lector escéptico la posible existencia de una salida, bien a través de la jerarquía de lenguajes o bien de cualquier otro modo. Toda la ética, por ejemplo, la coloca Wittgenstein en la región mística inexpresable. A pesar de eso es capaz de comunicar sus opiniones éticas. Su defensa consistiría en decir que lo que él llama “místico” puede mostrarse, pero no decirse. Puede que esta defensa sea satisfactoria,

pero por mi parte confieso que me produce una cierta sensación de disconformidad intelectual²⁵.

El carácter empíricamente inexplicable de la actitud mística es un tema que no es nuevo —está presente en toda la mística—, y tiene, por cierto, un claro paralelismo con la manera como los filósofos creyentes han tratado el concepto de Dios: por ejemplo, Descartes hacía de la idea de Dios una idea innata; Berkeley, contraviendo su propio empirismo, hablaba de “noción”; Kant, a su vez, lo hacía en términos de “concepto puro” —el Ideal de la razón pura. La estrategia está clara: que el concepto de Dios no sea empírico, que no derive de la experiencia, porque de no ser así, podría tratarse de una simple creación humana, una invención individual o colectiva. Y lo mismo, como estamos diciendo, sería aplicable a la experiencia mística: su valor filosófico depende de su carácter empíricamente intocable.

Pues bien, Russell, a pesar de su anticlericalismo, no se habría apartado en el fondo de esta manera de pensar al no tratar el concepto de Dios como un pseudoconcepto, o al recomendar el misticismo como una emoción o una actitud. Con todo, tenemos que reconocer que Russell no cayó en el error que suele propiciar la idea de que, dada la supuesta naturaleza intocable de la experiencia mística y de la creencia religiosa, éstas son también inmunes a toda crítica, que son simplemente bienintencionados asuntos individuales, un simple negocio entre los hombres y la divinidad, o entre los hombres y el carácter sagrado del mundo. No, Russell, como hemos visto, lejos de esta ingenuidad, no descontextualiza social e históricamente la creencia religiosa ni la actitud mística, y señala los que, en su opinión, son los peligros o sus efectos perniciosos. Y es que Russell, pesar a ser un pensador en cuyo horizonte intelectual aún tenían sitio Dios y la emoción mística que puede provocar el misterio del mundo —él no era ateo, ni positivista— fue, como ya decíamos al comienzo, un pensador ilustrado.

Antoni Defez Martín
C/ Murta nº 28, pta 30
46020 - Valencia
antoni.defez@udg.edu

25 Wittgenstein, L. (1987), Apéndice, pág: 196.