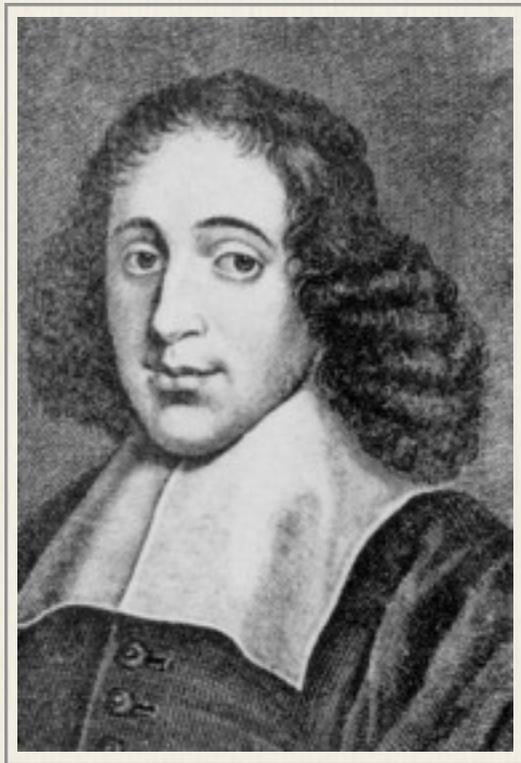
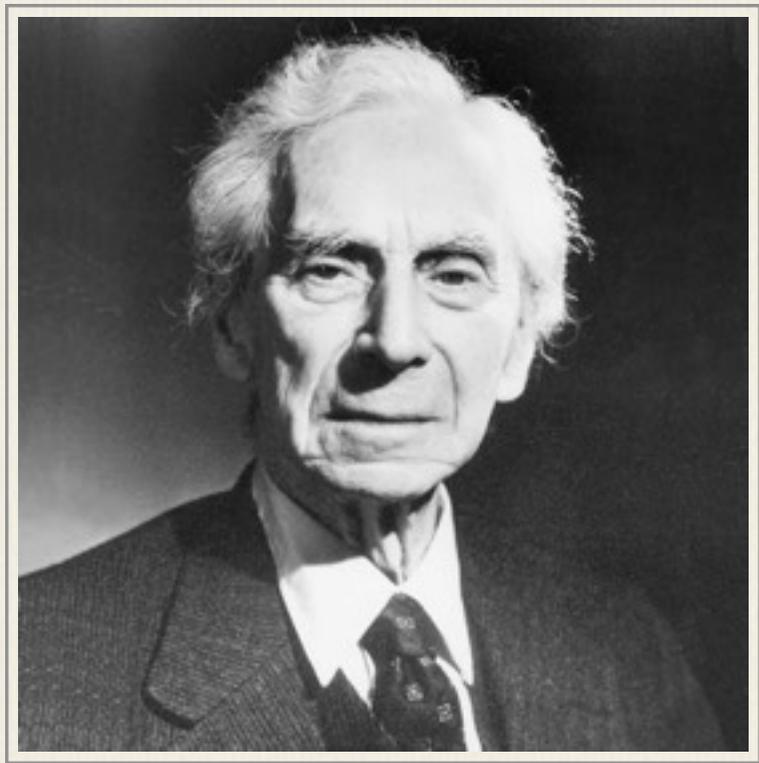

De Baruch Spinoza
a Bertrand Russell

Dos filósofos para la historia



Baruch Spinoza



Bertrand Russell

Por Jorge Alberto Montejo

Sobre el autor



Jorge Alberto Montejo

Realizó estudios de Ingeniería Técnica Industrial, graduándose en Dibujo Técnico y Proyección.

Licenciado en Pedagogía y Filosofía y Ciencias de la Educación por la UNED, efectuando prácticas y especialización en Psicopedagogía en el Departamento de Psicología de un Centro de Atención a Disminuidos Físicos de Castilla la Mancha.

Estudioso e investigador en Religiones Comparadas. Desde hace años se dedica a la docencia privada.

Índice general

Créditos.....	3
Prefacio.....	4
Prólogo.....	5
Baruch Spinoza	
1. Introducción.....	7
2. Su trayectoria y pensamiento filosófico.....	9
3. Filosofía política y teológica.....	27
4. Ante la dialéctica de Spinoza.....	48
5. Conclusiones finales.....	55
Bertrand Russell	
1. Introducción.....	60
2. Su teoría del conocimiento.....	62
3. Filosofía analítica y atomismo lógico.....	69
4. Sobre filosofía práctica.....	74
5. Sobre filosofía de la ciencia.....	78
6. La religión y su sentido.....	80
7. Evolución del pensamiento russelliano.....	90
8. Pasión y política.....	104
9. Corolario final.....	108
10. Conclusiones.....	115
Bibliografía.....	118

Créditos

De Baruch Spinoza a Bertrand Russell

Edición digital

Distribución gratuita

Jorge Alberto Montejo (2016) ©, autor.

montejoestrada@hotmail.com

Revista *Renovación* (2016) ©, editora.

editor@revistarenovacion.es

jnn316@gmail.com

Maquetación y diseño: Revista *Renovación*

Revista *Renovación* agradece cualquier sugerencia por parte de los lectores para mejorar sus publicaciones en cualquiera de las direcciones de correo que figuran más arriba.

Realizado en España (CE)

http://revistarenovacion.es/Revista_Renovacion.html

<https://revistarenovacion.wordpress.com>

Prefacio

El libro que el lector tiene delante trata sobre la filosofía y el pensamiento de dos grandes pensadores críticos distanciados en el tiempo casi dos siglos y medio: **Baruch Spinoza** y **Bertrand Russell**. El primero llegó a la vida en la tercera década del siglo XVII, el segundo casi acabando el siglo XIX.

Dos aspectos de interés les unen a ambos a pesar de haber vivido en momentos históricos diferentes: la crítica racionalista y el monismo, aunque **Russell** profesaría un “monismo neutral”. En cualquier caso, ambos bebieron del pensamiento cartesiano.

En las poco más de cien páginas que forman este libro, **Jorge Alberto Montejó** lleva a cabo una metódica “disección” del pensamiento tanto de **Spinoza** como de **Russell**, a los cuales ha estudiado muy bien. El objetivo que el autor se ha propuesto no es tanto la exposición del pensamiento de ambos pensadores y filósofos –que también–, sino interpelar al lector a la necesidad de pensar críticamente ante la vorágine de la abundante literatura que nos llega por todos los medios, tanto en el campo de la política como en el de la religión, sobre todo de ésta.

El conjunto de este material literario expuesto en el presente libro ya fue publicado en la revista *Renovación*, de la cual el autor es colaborador asiduo, en forma de artículos.

Desde la editorial de *Renovación* nos es grato poder ofrecer la totalidad del material de este trabajo en forma de libro, con la seguridad de que los lectores lo agradecerán.

El Editor

Prólogo

Si el mundo de la filosofía destaca por algo es por su capacidad de indagación y exploración de la realidad partiendo de diversos argumentos, esquemas y presupuestos filosóficos.

Efectivamente, filosofar implica el uso de la razón bien dirigida y encauzada y este quehacer, si bien es de uso común, no cabe duda de que a lo largo de la historia ha habido personajes que destacaron de manera sobresaliente en el noble arte de pensar.

Baruch Spinoza y **Bertrand Russell** fueron dos de estos hombres que dejaron su huella, su impronta, en el mundo del pensamiento y la filosofía. Cada uno en su tiempo fueron estandartes del libre pensar con muchos puntos en común y algunas divergencias que han contribuido a enriquecer el mundo del pensamiento libre de ataduras y convencionalismos. Ante la realidad que contemplaban y la cerrazón de ideas de su tiempo se enfrentaron con valentía al entorno social que no les era favorecedor y que, sin embargo, supieron abanderar con la aureola del pensamiento y el argumento de la razón y el entendimiento de las cosas.

Pensar en libertad, sin ataduras ideológicas de ningún tipo, supone todo un ejercicio de honradez y sinceridad intelectual con la sola intencionalidad de servir y contribuir al enriquecimiento del pensamiento. Es por eso que debemos estar agradecidos a que hombres de la talla intelectual de **Spinoza** y

Russell nos hayan dejado un legado impagable en forma de exquisitas obras y tratados que han contribuido a ensanchar el mundo de la filosofía y del pensamiento en general.

Las páginas que siguen pretenden ser una exposición sucinta pero profunda a la vez del pensar de estos dos grandes filósofos que ha dado la historia de la filosofía y que han contribuido a que el mundo del librepensamiento fuera no una quimera o sueño irrealizable sino un baluarte del razonamiento humano, discutible posiblemente en muchos puntos, pero siempre enriquecedor por las aportaciones realizadas al entendimiento y el obrar humano.

Desear tan solo mis mejores deseos para aquellos que se aventuran en el noble arte del libre pensar y dispuestos para extraer importantes conclusiones por medio del conocimiento de las ideas de autores que como **Spinoza** y **Russell** han sabido calar hondo en las conciencias de muchas gentes dadas también a la exploración e indagación del entorno que nos rodea, con todo su encanto y misterio, con sus paradojas y contradicciones, pero, en todo caso, con la intencionalidad de ir aprendiendo a cada paso con sinceridad en el largo y sinuoso camino de la vida.

Jorge Alberto Montejo



Baruch Spinoza

Hay que pensar en la reforma del entendimiento con objeto de hacerlo apto para la comprensión de las cosas con objeto de poder alcanzar el gran propósito.

Baruch Spinoza.

Tratado de la Reforma del Entendimiento (1677).

1. INTRODUCCIÓN

Hablar de Baruch Spinoza (1632-1677) es hacerlo de una de las máximas figuras del pensamiento racionalista, junto a Descartes y Leibniz. Pese a no haber sido reconocido en vida su inmenso talento -salvo por Leibniz, el cual pronto descubrió la innata capacidad creativa a nivel dialéctico del pensador neerlandés-, es indudable que el pensamiento de Spinoza supuso todo un acontecimiento para el mundo de la alta filosofía.

Este ensayo que ahora iniciamos pretender ahondar en la actitud pensante del gran filósofo nacido en Amsterdam (Holanda), cuyos orígenes hay que buscarlos en una familia sefardí de ascendencia, al parecer, portuguesa. Spinoza heredó el cartesianismo no sin reservas pero con el apasionamiento de un filósofo que buscaba, por encima de todo, el entendimiento de las cosas al servicio de la razón. En realidad Spinoza fue, a mi parecer, más racionalista en la forma que en el fondo, como veremos. Recorreremos pues aspectos

esenciales del pensar del filósofo de origen sefardí y analizaremos aspectos puntuales de su trayectoria y discurrir filosófico. Introducirse en el arte de filosofar no es exclusivo de los filósofos propiamente dichos o de aquellos que hacen del ejercicio de la filosofía su quehacer profesional. Como diría el entrañable Gustavo Bueno, catedrático emérito de Filosofía de la Universidad de Oviedo, todos somos, o podemos ser, algo filósofos. Tan solo es cuestión de pensar y proponérselo. Iniciamos pues el camino de investigación de la insigne figura de un hombre, de un filósofo talentoso, posiblemente como pocos ha habido en el noble quehacer del pensamiento humano. No nos debe extrañar pues que Baruch Spinoza se encuentre no solo en el olimpo del racionalismo sino también de la filosofía en general como una de las máximas figuras del mundo que el pensamiento ha dado.

2. SU TRAYECTORIA Y PENSAMIENTO FILOSÓFICO

A pesar de haber sido educado en la ortodoxia judía, Spinoza siempre fue crítico con tales enseñanzas, pese a ser estas relativamente tolerantes, contrariamente a la intransigencia calvinista. Gran estudioso desde muy joven del sistema cartesiano y de las matemáticas, se sintió también influenciado por el protestantismo más liberal neerlandés, como fue su relación con el grupo menonita. Al abandonar la comunidad judía publica su *Apología para justificarse de su abdicación de la sinagoga*, prelude de lo que sería su primer gran estudio sobre el *Tractatus theologico-politicus*.

Sería en 1660 cuando redacta su exposición de la filosofía cartesiana que tanto le había impresionado, *Principia philosophiae cartesianae*, y poco después los *Cogitata metaphysica*. Ambas exposiciones fueron publicadas en 1663, primeramente en edición latina y un años después, en 1664, en edición holandesa. Sostuvo durante muchos años relación postal con la alta intelectualidad europea de entonces. Unos años después, en 1675 finaliza su obra cumbre, la *Ethica*, que había comenzado unos cinco años antes. En Voorbug, ciudad cercana a La Haya, establece relación con grupos liberales de pensamiento. Desde 1670 hasta su muerte en 1677 le ofrecen la cátedra de Filosofía de la Universidad de Heidelberg, pero Spinoza no la acepta debido a que si bien se le otorgó libertad para filosofar, no obstante se le imponía “no perturbar la religión establecida”. Fue a raíz de su muerte que sus amigos editaron todas las obras inéditas del autor, tanto en latín como en holandés.

La influencia de Descartes en el pensamiento de Spinoza es bien evidente, si bien hay algunas matizaciones importantes que hacer. En efecto, si para Descartes existen tres sustancias esenciales, el *pensamiento*, la *extensión* y *Dios*, en Spinoza se resumen en una sola sustancia: *sustancia divina infinita*. A esto habría que añadirle la cuestión de la identificación que en ocasiones hace el filósofo holandés al relacionar a la sustancia divina con la Naturaleza. En realidad, ambos términos, Dios y Naturaleza son equivalentes (*Deus sive Natura*). Todos los objetos físicos existentes son una extensión de esa sustancia divina que configura el mundo en que habitamos.

Del mismo modo, las ideas son modos que configuran el atributo del *pensamiento*. Da la sensación, leyendo a Spinoza, que pretende simplificar el sistema cartesiano y, en mi criterio, creo que lo consigue, al menos en parte. Se puede conocer el mundo gracias al entendimiento ya que este es una parte esencial del pensamiento.

El problema de la libertad y el libre arbitrio

Spinoza encuentra, en efecto, problemas para intentar explicar el sentido de la libertad humana desde el *mecanicismo* y el *determinismo*. Él era mecanicista, al igual que Descartes, pero este salva el problema al hablar de las tres sustancias en la que solamente una, la extensión, se ve afectada por el mecanicismo. El *mecanicismo* como argumento filosófico propone que el mundo físico se rige por leyes inmutables por las que todos los entes -incluido el ser humano- se ve sujeto a tales leyes. El *determinismo* viene a establecer que todo el Universo carece de libertad. Todo está sujeto a las inmutables leyes de la física y nada se escapa de ellas. La libertad humana, por lo tanto, se ve así condicionada por ese *determinismo*. No cabe, pues, libre arbitrio, libre elección. Sin embargo, Spinoza deja un resquicio a la libertad de elección cuando considera que la libertad consiste en aceptar aquello que ya está predeterminado. Por lo tanto -y aquí está la clave- la libertad no depende de la voluntad sino del entendimiento y la razón. Para el filósofo de Amsterdam no cabe hablar de *libre albedrío* puesto que el hombre se ve predeterminado por leyes universales e inmutables. El ser humano solo puede alcanzar la libertad por medio del pensamiento y del entendimiento. No hay otro camino para Spinoza. En todo caso propone que si la religión es sumisión (como en efecto lo es), ser libre implica regirse por la razón. No ve otra alternativa al *fenómeno de lo religioso*, el cual implica, como decíamos, sumisión incondicional que excluye todo proceso racional e inteligible.

Haciendo un alto en el camino de investigación sobre el pensamiento dialéctico de Spinoza, podemos deducir que, en verdad, no parece que fuera muy descaminado en lo que respecta al hecho religioso como expresión de sometimiento y sumisión incondicional a un determinado credo o ideología

religiosa del signo que sea y que se escapa del marco de la *religión natural* con la que más se identificaba Spinoza. Esto es más que evidente. Ahora bien, cualquier credo religioso va a condicionar, para bien o para mal, el devenir de la libertad humana. De esto creo que no existe duda ninguna. El *homo religiosus*, con frecuencia ensimismado en su credo, no contempla -porque se siente incapaz de contemplarla- la libertad de pensamiento. Su mundo se circunscribe a sus creencias religiosas (que pueden ser buenas, por otra parte), las cuales van a mediatizar, inequívocamente, su conducta y comportamiento. La razón y el entendimiento, en ocasiones, brillan por su ausencia. Y así se convierte, fácilmente, en instrumento del credo al que incondicionalmente sirve. Ausente la razón y el entendimiento, se ausenta también el sentimiento de libertad. No iba seguramente muy descaminado el gran filósofo holandés.

Pero, incluso me atrevería a decir más sobre el *libre albedrío* que condiciona el devenir de la persona. Es cierto que, como bien argumentaba Spinoza, el libre albedrío pleno es inexistente. Al menos eso parece. Si todo en este mundo está sometido a las leyes inmutables de la física, entonces el devenir del ser humano también lo está. Algunos argumentarán en contra de esta idea diciendo que el ser humano no tiene por qué estar sujeto a las leyes de la física. Pero esto, en mi criterio, no es cierto, al menos totalmente. La libertad del ser humano siempre se verá condicionada por algo, para bien o para mal. Esto parece no admitir duda. Es cierto, por otra parte, que el hombre tiene libertad de movimiento y elección, pero esta siempre se verá supeditada a algo en concreto, a una idea o pensamiento preestablecido. Simplemente el acto de elegir el camino del bien o del mal -como acto volitivo, se entiende- está supeditado a la concepción que tengamos del bien y del mal. Esto es así, inequívocamente. Por lo tanto, el camino a elegir se ve condicionado por la percepción, aprehensión y captación que tengamos sobre el camino elegido. Esto no tiene nada que ver, por supuesto, con lo que en teología se denomina la *predestinación*. En absoluto.

La predestinación teológica (defendida ya por san Agustín en el siglo IV-V y siglos después por Calvino, el reformador francés, si bien con significativas diferencias entre ambos) viene a decir que el destino último de

la criatura humana está ya preestablecido por Dios puesto que Él conoce, en su omnisciencia, todo lo concerniente al mundo y sus criaturas. Esta concepción teológica llevada hasta sus últimas consecuencias presenta a Dios mismo como un juez caprichoso que salva a unos, los elegidos por designio divino, y condena a otros, también por decreto divino, en una especie de juego con la criatura por Él creada, a imagen y semejanza suya, como dice el relato bíblico del Génesis, absolviendo así a unos y condenando a otros. Los argumentos que esgrime la predestinación están estrechamente vinculados con la cuestión ético-moral de la criatura humana. La concepción del *libre arbitrio* no tiene cabida en esta argumentación puesto que ya todo está decidido por el *Ser supremo* “a priori”. Esto implica, en verdad, un cierto *determinismo* de carácter moral que predetermina los comportamientos de las criaturas. Es decir, que aquellas que obren de manera recta y en aras del bien son las que llevan el sello de identidad de la salvación. Por contra, aquellas otras que se caracterizan por una vida depravada y al servicio del mal, son, en la concepción teológica de la predestinación, almas condenadas. No parece existir la voluntad humana en su posible deseo de cambiar. Haga lo que haga la criatura humana, su suerte está echada.

La argumentación sobre la *predestinación* cobró un cierto auge no solo dentro del cristianismo, sino también en el judaísmo y, más tardíamente, en el islam. El planteamiento dialéctico de Spinoza, como veíamos antes, implica que la libertad acepta aquello que ya viene predeterminado. Esta apreciación parece bastante lógica y coherente. Si vivimos en un mundo sujeto a las leyes físicas otorgadas por un ente superior entonces es razonable pensar que tenemos libertad dentro de los márgenes establecidos por esas leyes físicas pero no más allá de las mismas. Esto es perfectamente asumible por el entendimiento, cosa que tan acertadamente analizó Spinoza. Lo cual no quiere decir que lleve el sello indeleble de la certeza absoluta. Certezas absolutas en el mundo de lo metafísico no existen. Tan solo podemos hablar de especulación o elucubración. Y esto por las características del propio mundo metafísico al moverse dentro de lo intangible.

Sobre los niveles del conocimiento o modos de percepción

No parece ser cuestionable que existen diversos niveles en lo referente al conocimiento y la percepción. En efecto, esto parece bastante claro, incluso para los profanos en la materia. En su *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, Spinoza traza unas pautas magistrales, en mi opinión y reflexión sobre su estudio, que vienen a clarificar cómo, ciertamente, el conocimiento que poseemos de las cosas es clasificable en función de la percepción que se tenga de las mismas. Pasando por diversos estadios el conocimiento accede de lo más superficial a lo más profundo del pensamiento. El último eslabón del *constructo del conocimiento* lo forma la *sustancia*, la esencia misma del conocimiento de las cosas, el cual, en el parecer de Spinoza, carece de posible error.

Llama poderosamente la atención el planteamiento que hace el filósofo holandés al hablar de los *géneros de conocimiento* y su relación con lo que él denomina universales, que vienen a ser algo así como las nociones que tenemos de las cosas inferidas por la percepción de las mismas. El caso es que, en efecto, percibimos muchas cosas a través de los sentidos, pero las percibimos de manera distinta según cada cosa. Esto parece no admitir duda de ningún tipo. Si resulta claro que percibimos muchas cosas y establecemos nociones universales, como bien afirmaba Spinoza, entonces lo hacemos partiendo de las cosas singulares. Es decir, no podemos acceder a un nivel de conocimiento superior y de más calado si no partimos de un conocimiento superficial y singular de las cosas. Es algo así como una escala ascendente que va de lo más simple y singular a lo más complejo y profundo. Es más, la capacidad de entendimiento que propone el gran filósofo holandés se fundamenta en la percepción de lo que él denomina “conocimiento por experiencia vaga” a partir de signos que actúan como catalizadores del entendimiento profundo de las cosas (*Proposición XL*).

Su planteamiento dialéctico sobre *los tres géneros del conocimiento* pone de manifiesto la extraordinaria lucidez e intuición de gran pensador que fue Spinoza. Los dos primeros géneros a los que hace alusión el filósofo son los más simples y nos permiten tener una percepción más sencilla de las cosas que nos rodean. Al primero lo denomina “opinión” o “imaginación”. El

segundo es la “razón”. En el tercero de los géneros -y ya en un nivel más elevado- se encuentra lo que él denominaba la “ciencia intuitiva” (*Proposiciones 38,39 y 40, con sus Corolarios*). Lo más curioso y significativo de la exquisita argumentación de Spinoza sobre *los géneros del conocimiento* es que a través del acceso a este nivel superior que denomina, como decíamos, ciencia intuitiva, se puede captar la esencia formal de ciertos atributos de carácter divino que nos capacita para acceder al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas. Interesante y concluyente es la *Proposición XLI* donde dice que el conocimiento perteneciente al primer género es la única causa de falsedad, mientras que las del segundo y tercer género, esto es, la *razón* y la *ciencia intuitiva*, respectivamente, son necesariamente verdaderas y esto porque, como bien añade en la *Proposición XLII*, el conocimiento del segundo y tercer género nos permite distinguir lo verdadero de lo falso. Es decir, que la *razón*, con su poderosa argumentación, bien empleada y encauzada, así como la *ciencia intuitiva*, nos permiten establecer diferencias entre lo que es verdad y lo que es falso per se. Para demostrar esto el genio de Spinoza recurre a la *evidencia*: quien sabe distinguir entre lo verdadero y lo falso debe tener una idea bastante clara y precisa de lo que es verdadero y de lo que es falso; es decir, debe saber discernir entre lo que es verdad y lo que no lo es. Y esto solo se consigue por medio de la *razón* y la *ciencia intuitiva*.

Sobre la ontología y el concepto de substancia

Cuando estudiamos y analizamos las ideas del gran pensador holandés no deja de sorprendernos su poderosa capacidad de intuición.

Reconozco que para aquellos que no están sintonizados con el quehacer filosófico ciertos conceptos, definiciones o ideas, les pudieran resultar engorrosos. No obstante, cuando procuramos simplificar lo más posible las ideas y el pensamiento dialéctico del pensador en cuestión, entonces todo un mundo nuevo se abre ante nosotros. Es por ello que procuraré simplificar lo más posible algunos conceptos que empleamos en el mundo de la filosofía pedagógica y así poder entenderlo con más claridad y precisión. Esto que

digo, aplicado a un pensador de élite como fue Spinoza, es fundamental. Acercar el pensamiento filosófico al quehacer profano se convierte así en una aventura maravillosa y máxime cuando se trata de toda una figura excepcional como fue el gran pensador holandés.

Dicho esto nos adentramos ahora en la concepción ontológica de Spinoza, la cual, dicho sea de paso, es de una profundidad y originalidad como nunca antes se había concebido en el mundo de la alta Filosofía.

Para iniciar con conocimiento de causa este apartado es necesario deslindar ciertos conceptos que maneja el filósofo holandés. En primer lugar hay que conocer qué es lo que Spinoza quería dar a entender cuando hablaba de *causa finita* o *causa de sí*. Por *causa finita* o *causa de sí* Spinoza entiende aquello cuya esencia implica la existencia, o bien, aquello cuya naturaleza solo se puede concebir como existente. La definición de *finita* viene dada en función de aquella cosa que puede ser limitada por otra de la misma naturaleza. El ejemplo que pone Spinoza en su definición es la finitud de un cuerpo porque podemos concebir siempre otro mayor. Lo mismo sucede en el mundo del pensamiento: un pensamiento puede ser limitado por otro pensamiento mayor.

Sobre la *substancia* cabe decir que Spinoza la concebía como aquello que es “en sí” y “por sí”; es decir, aquello cuyo concepto no precisa del concepto de otra cosa, a diferencia de la *causa finita*. Por *atributo* concebía el pensador holandés como aquello que el entendimiento percibe de una substancia como formando parte de la esencia de la misma. Y sobre Dios, sobre la concepción divina que tenía Spinoza, decir que lo entendía como un Ser absolutamente superior e infinito constituido por una serie de infinitos atributos en los que cada uno de ellos venía a expresar y ratificar una esencia eterna e infinita.

Desde la ortodoxia religiosa judeocristiana más recalcitrante las ideas de Spinoza no cuadraban nada bien con las ideas religiosas poco o nada evolutivas de la época. Algunos de sus escritos y reflexiones fueron tachados, incluso por algunos teólogos, de planteamientos de carácter ateísta, lo cual es

una falacia en toda regla. Presuponer eso es no entender ni interpretar correctamente el pensamiento dialéctico de Spinoza o hacerlo de manera burda, superficial y poco profunda. Tan solo desde una tosca concepción filosófica y teológica se puede decir semejante cosa. Únicamente desde el dogmatismo religioso se puede argumentar de esa manera. El grado de exquisitez del filósofo holandés no está, ciertamente, al alcance de argumentos poco sólidos y malintencionados como fueron los provenientes del mundo del judeocristianismo, un mundo imbuido de intolerancia y desconsideración hacia todo aquello que se escapaba de los parámetros de la religión institucionalizada desde el poder político y eclesial de la época. Una lástima ya que eso imposibilitó en buena medida que la dialéctica del genial pensador fuera más conocida y divulgada durante bastante tiempo. A decir verdad la teología de carácter dogmático nunca se concilió bien con la filosofía. Mientras que la primera se ha caracterizado por planteamientos apodícticos e incuestionables, pero, paradójicamente, en muchos casos, nada demostrables de manera empírica, la filosofía, en cambio, se mueve en el ámbito de lo especulativo e indagador. Spinoza fue un filósofo de alta escuela que nunca sintonizó bien con la religión institucionalizada, ni la judía en la que creció, ni la cristiana que lo rechazó en buena medida por sus planteamientos antidogmáticos y eso no era bien visto en aquellos tiempos. Spinoza fue, por encima de todo, un librepensador, un hombre de intensa intuición y razonamiento profundo.

En el siguiente capítulo seguiremos ahondando en el profundo pensamiento de Spinoza y otras de sus bien razonadas argumentaciones sobre la vida y su sentir, lo cual nos permitirá poder tener una visión más clara y fidedigna del gran filósofo nacido en Amsterdam.

En el escolio o nota informativa donde Spinoza explica su concepto de Dios y la Naturaleza cabe reseñar lo que él llama *Naturaleza naturante* y *Naturaleza naturada*.

Efectivamente, el filósofo en su original concepción del mundo y de las cosas realiza un ejercicio aclaratorio de su percepción de la naturaleza

realizando la diferenciación reseñada y que es necesario explicar con claridad y precisión para comprender todo el entramado de la filosofía de Spinoza.

En el escolio reseñado viene a decir que por *Naturaleza naturante* se debe entender lo que “es en sí” o se “concibe por sí”, lo cual equivale a decir que son los atributos de la substancia que vienen a expresar una esencia eterna e infinita, en clara alusión a Dios mismo. Por *Naturaleza naturada* entiende todo aquello que sigue de la necesidad de la naturaleza divina, es decir, que es una derivación de esta, lo cual implica que todo lo existente es consecuencia de la causa primera que es Dios. Esta definición que Spinoza hace de Dios y de la naturaleza ha llevado a algunos investigadores a considerar que el filósofo holandés se estaba identificando con lo que se ha dado en llamar el *panteísmo*, es decir, la concepción de que el *Universo*, la *naturaleza* y *Dios* son equivalentes, o lo que es lo mismo, atendiendo a su terminología, el admitir que todo es Dios.

Sin embargo, no parece que la interpretación o hermenéutica aplicada por Spinoza venga a decir eso. Estudiando al filósofo con detenimiento se tiene la sensación que su concepción no es panteísta ni mucho menos. Al menos de manera netamente explícita. Más bien se podría hablar de lo que se denomina el *panenteísmo*, es decir, que Dios viene a englobar el universo pero no se limita expresamente a él. Quizá esta sea la definición más precisa para hablar del enfoque divino que tiene Spinoza. La naturaleza, el espíritu y la humanidad vienen a estar unificados en un todo orgánico. Si bien el término *panenteísmo* sería acuñado bastante tiempo después por el filósofo heterodoxo alemán Karl Friedrich Krause (1781-1832) -el cual, por cierto, tanta influencia tuvo en algunos pensadores españoles ilustrados de la época, así como el movimiento ideológico por él creado, el *krausismo*-, este pensamiento ya afloró bastante tiempo antes en pensadores de la talla de Spinoza, como decíamos. La diferencia básica entre el *panteísmo* y el *panenteísmo* está, obviamente, en que mientras el primero se refiere a la identificación de Dios con el universo, el panenteísmo (*etimológicamente*, “*todo en Dios*”), en cambio, viene a decir que el Ser divino es a la vez inmanente y trascendente, esto es, que es el creador y la energía vital que

mueve al universo, pero no identifica plenamente a Dios con el universo como hace el *panteísmo*. De todos modos, es complejo establecer una diferenciación clara entre ambos conceptos cuando no se está muy avezado en el mundo de la filosofía.

Retomando de nuevo el pensamiento dialéctico de Spinoza, hemos de decir que la clave, a mi juicio, de la correcta interpretación que el filósofo holandés hace de la substancia divina, está en la diferenciación entre *Naturaleza naturada* y *Naturaleza naturante*, es decir, entre el Creador y lo creado en unidad indisoluble. Spinoza llega a afirmar al respecto que “*no puede darse ni concebirse substancia alguna excepto Dios*” (*Proposición XIV*). Y concluye en el *Corolario I* de su demostración “*de aquí se sigue muy claramente, primero, que Dios es único, esto es, que en la naturaleza no hay sino una sola substancia, y que esta es absolutamente infinita*”. Y en el *Corolario II* dice “*Se sigue, segundo, que la cosa extensa y la cosa pensante, o bien son atributos de Dios, o bien afecciones de los atributos de Dios*” (1677, *Ética*). Considera Spinoza que la naturaleza de Dios y sus distintos atributos son plenos y no cree que todas las cosas de la naturaleza actúen con fin determinado. Cree, más bien, que este pensar supone un prejuicio equivocado acerca de los propósitos divinos. Propósitos, por cierto, que no acertamos a ver, en verdad, con claridad y nitidez de ninguna de las maneras. Cuando nos planteamos por qué ha creado Dios el universo y todo cuanto en él habita, incluyendo a la criatura más perfecta, el ser humano, no acertamos a ver este propósito. Las distintas revelaciones de carácter sagrado inducen a creer que con la finalidad de rendir culto al Creador. Pero, ¿no sería esto un acto de vanidad increíble por parte del mismo Creador? ¿Necesita de verdad Dios tal pretensión? Este planteamiento lo efectúa también Spinoza aludiendo al buen sentido y al correcto razonamiento.

En la crítica que Spinoza realiza al *finalismo* y los planteamientos de carácter teleológicos en una de sus obras más relevantes, *Ética*, publicada en 1677, dice el filósofo “*Aquí me bastará con tomar como fundamento lo que todos deben reconocer, a saber: que todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas, y que todos los hombres poseen apetito de buscar lo*

que les es útil, y de ello son conscientes”, y más adelante puntualiza *“los hombres actúan siempre con vistas a un fin, a saber: con vistas a la utilidad que apetecen, de lo que resulta que solo anhelan saber las causas finales de las cosas que se llevan a cabo, y, una vez que se han enterado de ellas, se tranquilizan, pues ya no les queda motivo alguno de duda”*. Parece evidente que, efectivamente, solemos actuar en la vida en función de unos condicionantes causales que predeterminan nuestro obrar y actuar convenientemente según la razón y el entendimiento que tenemos de las cosas.

Estamos predeterminados desde nuestra ignorancia inicial de las cosas a ir descubriendo, poco a poco, todo un mundo de sensaciones y emociones nuevas desplegando para ello todo nuestro potencial intelectual. Que nos movemos en función de una serie de circunstancias que nos inducen a ir desentrañando las causas finales -como decía Spinoza- creo que no admite duda de ningún tipo. Nuestras innatas capacidades intelectivas precisan ser ejercitadas por medio del conocimiento y el posterior entendimiento de las cosas sensibles. Si nuestras vidas vienen predeterminadas por las circunstancias que las envuelven, que diría Ortega, entonces es de lógica pensar que en buena medida estas circunstancias, las que sean, van a marcar nuestra existencia. Serán esas mismas circunstancias las que nos irán fijando nuestro caminar y la finalidad de nuestras acciones. El pensamiento de Spinoza parece estar, en efecto, en plena sintonía con el devenir de nuestra enigmática existencia. La clave de todo este entramado dialéctico viene a ser, en el criterio del pensador holandés, el entendimiento de las cosas, es decir, la capacidad para emitir juicios, reflexión y sensatez desde el buen pensar y obrar. Pero, podemos preguntarnos, entonces, ¿qué rol juega la naturaleza en todo esto? Spinoza, continuando con su reflexión dialéctica, dice *“Pero al pretender mostrar que la naturaleza no hace nada en vano (esto es: no hace nada que no sea útil a los hombres), no parece mostrar otra cosa sino que la naturaleza y los dioses deliran lo mismo que los hombres. Os ruego que consideréis en qué ha parado el asunto. En medio de tantas ventajas naturales no se han podido dejar de hallar muchas desventajas, como tempestades, terremotos, enfermedades, etc.”* (Ética. 1677). Spinoza parece

que aquí pretende tocar, aunque sea de soslayo, el escabroso asunto de la *teodicea* que ya el mismo Leibniz había analizado con cierta extensión. Pero a diferencia de este, que con un optimismo peculiar consideraba que vivimos en “el mejor de los mundos posibles”, Spinoza, en cambio, se muestra más cauto al respecto. Es más, parece que considera vanas algunas apreciaciones sobre los misterios que rodean a este mundo, llegando a considerar que la verdad permanece eternamente oculta a los hombres. Tan solo ve en la *Matemática* otra forma de mostrar la verdad que parece velada al ser humano por otros cauces. La *Matemática* estudia y analiza no las causas finales (como lo hacen la teleología o la misma metafísica), sino las propiedades y esencia de las figuras.

Que la verdad existencial -desde la razón pura y el entendimiento bien encauzado- está velada al ser humano pienso que es una evidencia. Pretender alcanzar con nuestro limitado entendimiento la razón de ser de todas las cosas es, en verdad, una pretensión, muy loable, por cierto, pero creo que totalmente estéril. Aun contando con la inestimable ayuda que proporciona el camino de la fe religiosa, plasmada en las revelaciones de carácter sagrado, el misterio de la vida y de la muerte sigue ahí, imperturbable. Y aún más: desconocemos la finalidad última de nuestra existencia en este caótico mundo. No acertamos a vislumbrar el sentido último de nuestra vida y el final de esta a través del vehículo enigmático del cese de las actividades vitales que supone la muerte. Con todo y con eso podemos llegar a intuir, como bien reflexionaba Hermann Hesse en su célebre *Credo*, que ante el aparente sinsentido de nuestra existencia, alguna verdad oculta se nos escapa a nuestro intelecto, dándonos a entender un fin último y supremo a la vida.

Spinoza también deja intuir algo parecido en su identificación de Dios con la Naturaleza cuando afirma que en virtud de la necesidad de la naturaleza divina todo está llamado a existir de una determinada manera. Nada hay pues contingente. Desconocemos las razones y los mecanismos de tal obrar, pero parece evidente y consecuente que esto es así. Forma parte de la *substancia divina* de la naturaleza. Si bien la idea de intentar encontrar lo divino a través de la naturaleza ya existía desde tiempos muy antiguos, sería a

través de la *religión natural* desde donde se arraiga tal concepto que desarrollarían con mayor extensión y profusión David Hume y J. J. Rousseau en el siglo XVIII. La *religión natural*, tan denostada por algunos, merece especial consideración -al margen de que se consideren las revelaciones sagradas de carácter escriturístico- puesto que permiten sintonizar con la obra de la creación, inmensa y excelsa, que nos habla de un Creador, que aun rodeado de una aureola de misterio, no obstante, se nos manifiesta con toda su grandeza en la inmensa obra creada. Nos queda por explicar las imperfecciones que conlleva esa misma naturaleza ya que por más que algunos hablen de un diseño sumamente inteligente, la verdad es que nuestro raciocinio y entendimiento de las cosas lo pone en entredicho con bastante frecuencia. Aun admitiendo la revelación y el supuesto origen de todos los desvaríos que envuelven a este mundo, se nos antoja poco clarificador el afirmar que el origen de todo el mal existente desde los orígenes del mundo sean por obra y gracia exclusiva de la criatura creada. Sencillamente, esto es inaceptable para la razón humana por más que pueda ser aceptable desde la creencia y la fe religiosa. Nos topamos de nuevo con la confrontación razón-fe.

En el pensamiento de Spinoza el concepto de lo divino es esencial ya que va a marcar todo el devenir de su argumentación filosófica. Podemos decir sin temor a equivocarnos que prácticamente todo el sistema filosófico del gran pensador holandés gira en torno a la idea y figura de lo divino y la concepción que tenía de Dios. El método y el estilo que propone en su obra más conocida y divulgada, *Ética demostrada según el orden geométrico de las cosas* (comúnmente conocida simplemente por *Ética*), viene a ser, con sus definiciones, axiomas y proposiciones, todo un compendio que intenta acercar al lector al conocimiento de lo divino en la captación de Spinoza. Interpretar de manera correcta el concepto pleno de Dios que tenía el filósofo de Amsterdam es tarea ardua y compleja, incluso para los más avezados en el mundo de la filosofía. Lo podríamos resumir, en mi criterio, con una sola palabra: *totalidad*. Efectivamente, la idea que esboza Spinoza con respecto a su concepción de lo divino es la de totalidad. Lo cual no implica, como algunos intérpretes del filósofo aducen, *panteísmo*. No lo creo. Ya comentábamos antes que en virtud de la terminología no se puede hablar de

una percepción panteísta por parte de Spinoza. Leyendo los tratados del filósofo no se tiene la impresión, al menos diáfana, de que esté hablando de un *panteísmo* en su argumentación sobre lo divino y su percepción metafísica. Spinoza lo expresa así en la *Ética*: “*Por Dios entiendo el Ente absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita*” (*Ética I, def. VI*). Al hablar de los atributos de la divinidad parece referirse a las cualidades infinitas de ese Ente superior que lo engloba todo en el acto de la creación. Dios viene a ser, en la concepción de Spinoza, algo así como el supremo bien de los antiguos filósofos griegos, o la *idea del Bien* de Platón. Es el *culmen* de todas las cosas. Viene a ser también, como decíamos, la totalidad, la plenitud en todo. Por eso hablábamos más que de *panteísmo* de *panenteísmo*, que no es lo mismo.

Su teoría del conocimiento en relación con el entendimiento de las cosas

Es determinante analizar la concepción que Spinoza tenía acerca del *conocimiento* para poder adentrarnos en su penetración en el ser humano y la captación que tenía de él.

Formula en su *teoría del conocimiento* que todas las ideas que versan sobre lo divino deben ser verdaderas porque la verdad de las mismas radica en su perfección y adecuación, mientras que la falsedad conduciría a la confusión y el error. Si la imaginación puede concebir las cosas como contingentes, entonces la razón las concibe como necesarias, de ahí la primacía de la razón sobre la imaginación. En su *teoría del conocimiento* se puede observar que el hombre no se rige solo por sus ideas. Sus pasiones, con frecuencia, condicionan su forma de pensar, obrar y actuar en la vida. Una de las pasiones que concibe Spinoza como más perniciosa es el deseo, puesto que este es el motor principal que induce al ser humano a actuar de manera, muchas veces, desenfrenada (*Cupiditas. Ética IV. Prop. XVIII*). Otras afecciones como el amor, el odio, la esperanza o el temor, configuran todo un conjunto de pasiones no necesariamente negativas. El problema de la pasión es el deseo irrefrenable que conduce al hombre por caminos equivocados ya que le alejan de la razón y el entendimiento de las cosas. El bien radica, según el filósofo

holandés, en aquello que contribuye a favorecer la preservación de su ser y esta viene por medio de la adecuación razonada a todas las cosas. Llega a identificar en su reflexión al hombre libre con el hombre sabio. La autonomía es la clave para poder alcanzar la verdadera sabiduría y esto gracias al buen uso de la razón. Una vez que el ser humano consigue desligarse de sus pasiones es su alma quien alcanza una eterna y fructífera alegría y así poder llegar a descubrir el sentido de lo eterno y lo divino en su ser. Spinoza viene a equiparar el conocimiento de Dios con el amor intelectual a Él. Aquel conocimiento que no es asumido por el entendimiento carece de significación y efectividad. Si el conocimiento de las cosas requiere información acerca de las mismas, el entendimiento precisa de la capacidad de emitir juicios y criterios que conduzcan a la responsabilidad de nuestras acciones. Ya hablábamos anteriormente de los distintos géneros de conocimiento que concibe Spinoza deteniéndome ahora, dada su significación y relevancia, en el grado más elevado del mismo que es lo que el filósofo denominaba la *ciencia intuitiva*.

En efecto, la *ciencia intuitiva* viene a ser, en el concepto spinozista, algo así como el saber que nos habilita para conocer, comprender y percibir de manera inmediata el contenido de las cosas. El elemento intuitivo desempeña un rol específico en el sistema filosófico de Spinoza y es por lo que decía anteriormente que su racionalismo, a mi juicio, quizá sea más en la forma que en el fondo. El simple hecho de admitir la *intuición* como elemento clave en la captación inmediata del conocimiento así lo presupone. Y es precisamente esa percepción lo que le lleva a tener una visión teísta pero impersonal acerca de lo divino, como veremos a continuación.

Su concepción del fenómeno religioso

Afrontar la cuestión religiosa en Spinoza es tarea complicada por varias razones, en mi criterio. Una de estas razones es el hecho de tratar de compatibilizar el *fenómeno religioso* con la *razón*, pero no ya la cuestión de la religión natural, excluyente de toda revelación supuestamente inspirada y de carácter divino, sino el hecho de concebir la religión y todo lo que ello

conlleva de una manera distinta al dogmatismo intransigente que siempre ha caracterizado a las religiones institucionalizadas. Y eso fue precisamente lo que pretendió Spinoza desde su sistema filosófico-teológico. Su crítica a toda religión institucionalizada le valió la constante enemistad con el sistema dogmático e intolerante religioso de la época, tanto el judío como el católico y el protestante. La incompreensión hacia el gran pensador holandés llegó hasta el extremo de cuestionar seriamente su teísmo, cuando curiosamente todo el sistema filosófico-teológico giraba en torno a la idea de Dios. Pero era un Dios que no interesaba a los poderes fácticos religiosos de la época y es por lo que fue marginado y desconsiderado por las instituciones religiosas. Su idea de Dios era algo que no interesaba a los poderes fácticos de la época, como decía, ya que recurría a la razón para intentar comprender e interpretar a ese Dios que prescindía con frecuencia de la razón para demostrarlo.

Es cierto que su planteamiento sobre la divinidad se alejaba bastante de la idea de un Dios personal cercano a la criatura creada, pero esto, hemos de entender, no debería ser argumento excluyente si se parte de la concepción de un Dios existente con infinitos atributos, algo que claramente explicitó Spinoza en su razonado sistema filosófico-teológico. Pero el problema es el de siempre: el *“homo religiosus”* y su *intransigencia para asumir, considerar y valorar otras opciones, otros enfoques distintos a los propios*. Es la trayectoria que siempre se ha venido repitiendo a lo largo de la historia desde que el *homo sapiens* ha empezado a concebir un *Ente* superior a él y a encasillarlo en unos esquemas-tipo que se han ido desarrollando y diversificando a medida que la civilización, en su proceso mental evolutivo, ha ido pasando del politeísmo tribal al monoteísmo más elaborado, con todo su cortejo de mitos y leyendas, las cuales han dado lugar a todo un entresijo de creencias e interpretaciones, como bien argumentaba Mircea Eliade.

El verdadero problema que de siempre ha tenido el *homo religiosus* ha sido el de tratar de implantar un sistema de creencias basadas en una hipotética revelación como si este fuera el único camino posible de acceso a la verdad y a la salvación de la humanidad. No ha sido capaz (ni lo es todavía) de poder llegar a comprender y asumir que otras formas, otros modelos, otros

enfoques, de analizar y plantear el *fenómeno religioso* -tan arraigado, por otra parte, en el ser humano- pueden proporcionarle asimismo el encuentro con los valores eternos de esta vida, más allá de las enseñanzas -loables en muchos casos- de los grandes maestros de la humanidad y que aun valorando y considerando estas enseñanzas como positivas, sin embargo, otras formas de búsqueda son tan lícitas como las que se centran en hipotéticas revelaciones de carácter sagrado. Spinoza y otros muchos pensadores a lo largo de la historia nos han venido a ofrecer otras formas de ver y de analizar el *fenómeno religioso* desde el uso de la razón y el entendimiento como facultades imprescindibles que nos capacitan para acceder a una comprensión del hecho religioso como acontecer de máximo interés en la vida de los seres humanos. El encasillamiento y la autosuficiencia de las propias creencias religiosas han dividido a los seres humanos desde muy antiguo, creando unos márgenes de intolerancia e intransigencia hacia todo aquello que no llevaba el sello propio. Esto, extendido a la colectividad, conduce fácilmente a distintas formas de apasionamiento y fanatismo religioso que han perdurado hasta nuestros días. Si hay algo que obnubila fácilmente la razón y el entendimiento humanos eso es el *fenómeno religioso*. La historia está plagada de acontecimientos así.

Sería en su excelente obra *Tractatus theologico-politicus* (que analizaré con la extensión que se merece en el siguiente capítulo de este ensayo) donde Spinoza refleja de manera clara su pensamiento filosófico llevándolo magistralmente al terreno de lo teológico y lo político. Para el filósofo holandés lo religioso y lo político forman parte de una misma realidad, como veremos. Esta excepcional obra es un ejercicio pleno de auténtica libertad en el filosofar que tan solo está al alcance de mentes privilegiadas. Y Spinoza fue una de ellas, sin ninguna duda, pese a que en vida no se le quiso reconocer su mérito por parte de los sectores religiosos más recalcitrantes e intolerantes de la época.

Pero el mundo de la alta filosofía no ha dejado de reconocer nunca el indudable mérito del pensamiento y la magistral obra de Spinoza. Si algo ha caracterizado el pensar del filósofo de origen sefardí ha sido la coherencia en

el razonamiento de sus argumentaciones teológico-filosóficas. Su crítica a las religiones la realiza en base a la incapacidad de estas para la resolución de los problemas humanos, algo evidente a todas luces. Al tiempo que cree que las mismas han llevado a tener una concepción automática de Dios. Las distintas religiones lejos de traer paz a los pueblos, con frecuencia han añadido odios y enfrentamientos entre los seres humanos por el simple hecho de pensar de manera diferente, lo cual denota el mal uso que habitualmente el ser humano hace de la facultad de razonar. La mejor manera de llegar a tener un conocimiento más preciso de Dios, según Spinoza, es por medio de la reflexión razonada. Su pensamiento puede ser discutible (como lo es, en realidad, todo pensamiento), pero es indudable que las hipótesis que plantea a través del mismo supusieron todo un reto para la razón y el entendimiento de las cosas.

3. FILOSOFÍA POLÍTICA Y TEOLÓGICA

La filosofía política del gran pensador holandés se concentra básicamente en su excelente obra *Tratado teológico-político* (*Tractatus theologico-politicus*, 1670), que junto con la *Ética* es su obra más relevante. El *Tratado teológico-político* se complementaría unos años después (1675-77) con el *Tratado político* donde introduce algunas modificaciones en su pensamiento, si bien básicamente no hay mayores diferencias entre ambas obras.

Podríamos preguntarnos qué aportó en realidad Spinoza al pensamiento político y la respuesta sería muy clara: una nueva forma de tratar y de enfocar las cuestiones políticas como nunca antes se había hecho. Incluso muchos se preguntarán por qué el pensador holandés asocia la teología con la política cuando son dos disciplinas tan distintas y hasta enfrentadas en muchas ocasiones.

Para empezar, Spinoza establece una diferenciación clara entre *filosofía*, *política* y *teología*. Y así, por ejemplo, en su *Tratado político* (*cap. I, 1-2*) viene a establecer las diferencias entre los que practican la filosofía, los filósofos, y los teóricos de la política, los políticos propiamente, y viene a decir que mientras los filósofos conciben a los hombres no como son en realidad sino como ellos quisieran que fueran, de ahí que sus apreciaciones suelen tener unas connotaciones éticas, los políticos, en cambio, lejos de dar e impartir consejos éticos o morales se dedican más bien -según el filósofo holandés- a tender trampas a los hombres en lugar de encauzarles y dirigirles con vistas a lo mejor. La ciudadanía les juzga más por su habilidad que por su sabiduría. Y la teología se ocupa, más bien, de los asuntos de la piedad. Pero, leyendo el *Tratado político*, se tiene la sensación de que las tres disciplinas interactúan en la naturaleza según el orden establecido por Dios mismo. Y la clave de todo el entramado dialéctico de Spinoza se centra en la *razón*. Esta debe ser aplicada a todas las disciplinas para que adquieran verdadero sentido y contenido.

En su análisis de la sociedad (*Ética, IV Parte, proposición XXXVII*,

Escolio II) considera que el ser humano goza del derecho supremo de la naturaleza y esta es la que le marca las pautas de lo que está bien y de lo que está mal en consonancia con la razón y el entendimiento de las cosas. Conviene no perder de vista que Spinoza asocia la Naturaleza con Dios mismo (*Deus sive natura*) y, en consecuencia, es la razón misma la que le induce a obrar y actuar de determinada manera de acorde con su naturaleza. Las implicaciones éticas del planteamiento spinoziano son evidentes y así viene a decir que para que los hombres puedan vivir armoniosamente y en paz, prestándose ayuda mutua, es preciso que sepan renunciar a su derecho natural y se presten garantías comunes y recíprocas con tal de no producir daño ajeno. Esta consideración es de una lógica aplastante y que traducida, para entendernos, a nuestro vocablo actual diríamos aquello de “no hacer el mal que no quieras que te hagan”. Pero, el filósofo reconoce la dificultad de esta proposición puesto que, con frecuencia, las pasiones atenazan al ser humano, así como el deseo, el cual Spinoza viene a definir como “apetito consciente de sí mismo”. Sin embargo, cuando el hombre toma conciencia de su apetito y este no es erróneo, entonces todo su esfuerzo ha de ir dirigido y amoldado hacia las leyes de la naturaleza y al ser esta racional en el ser humano es por lo que el pensador holandés considera que la *razón* ha de incluirse en todas las esferas de lo humano, tanto en lo político como en lo filosófico-teológico.

La sociedad en su renuncia del derecho natural

Spinoza, en su análisis político de la sociedad, llega a considerar que cada individuo que compone la misma existe por derecho supremo de la naturaleza y, en consecuencia, cada uno juzga, por derecho supremo de esa naturaleza, lo que es bueno y lo que es malo. Le confiere a la razón humana ese derecho. Y hemos de pensar que muy acertadamente. Si la naturaleza nos ha otorgado la facultad de pensar y razonar, entonces es lógico argumentar que tal facultad tiene potestad para diferenciar el bien del mal. Y es así -prosigue Spinoza en su pensamiento- que el hombre se esfuerza en conservar lo que ama y en destruir lo que odia. Y añade en su dialéctica que si los hombres vivieran según la guía de la razón, cada uno detentaría tal derecho sin daño alguno

para los demás. Pero es aquí que las pasiones les arrastran con frecuencia por caminos equivocados y enfrentados entre sí, incluso cuando precisan la ayuda de los otros. Por lo tanto, para que puedan vivir de manera pacífica y armoniosa, precisan la renuncia a su derecho natural siendo conscientes a la vez de procurar no dañar a los demás hombres. Para entender mejor la filosofía de Spinoza podemos argumentar aquí aquello de que la libertad de uno finaliza donde empieza la de los otros. Sabia definición de la conducta social que evitaría muchos conflictos y enfrentamientos entre los individuos en sociedad. Spinoza plantea a la vez serias dudas de que esto sea realizable en la vida social y política puesto que los individuos están permanentemente expuestos a sus pasiones personales e inconscientes la mayoría de las veces lo que impide que unos confíen en los otros.

Su concepción del Estado llama poderosamente la atención por la lucidez de sus ideas al respecto. Pero diferencia Spinoza entre lo que él denomina el estado natural y el estado social propiamente dicho puesto que no son coincidentes. En efecto, define al Estado social como toda sociedad constituida por ciudadanos y cuyo mantenimiento está garantizado por las leyes promulgadas que deben proteger de sus derechos a todos los ciudadanos. Pero es aquí donde surge, ciertamente, el problema ya que en el estado de la naturaleza no hay nada que sea bueno o malo. Tan solo mira por su utilidad y no está obligado en modo alguno por ninguna ley a obedecer a nadie más que a sí mismo. Spinoza argumenta en su profunda reflexión que en el estado natural no puede concebirse el delito como tal. Sin embargo, en el estado social son las leyes las que decretan lo que es el bien y lo que es el mal. Y esas leyes son aprobadas por consenso común entre todos los ciudadanos. Esto es los regímenes democráticos, claro está, y no así en los regímenes dictatoriales y totalitarios donde las leyes no son aprobadas de manera consensuada y democrática sino de forma impuesta por aquellos que ejercen el poder. Considera también que en el estado natural no hay nada que pueda decirse con propiedad que pertenece a alguien en concreto, sino que todo pertenece a todos y de este modo no se puede concebir voluntad alguna de dar a cada uno lo suyo, ni tampoco de quitarle a cada uno lo que le pertenece. El concepto de justo e injusto no existe en la concepción del estado

natural, pero sí en el estado civil o social donde por consenso se establece lo que le pertenece a cada uno.

La finalidad del estado político

Al abordar el fin del Estado dentro del marco constitucional el genio del filósofo holandés llega a concebir el fin del estado político como la consecución de la paz entre los ciudadanos y la seguridad de la vida. El mejor Estado o la mejor forma de concebir el Estado no es el “estado del bienestar”, como modernamente se dice, y de corte capitalista, el cual genera tantas injusticias y desigualdades, sino aquel en que los hombres vivan en paz y en concordia y en el que los derechos sociales sean iguales para todos los ciudadanos. Las sediciones, los conflictos, la guerras, no deben ser imputados tanto a los súbditos como a la mala concepción del Estado. Spinoza, en su línea dialéctica, considera muy acertadamente que los hombres no nacen civilizados sino que se llegan a hacer por medio del proceso de socialización. Se reafirma en la idea de que si una sociedad se ve arrastrada por el mal ello es debido a que el Estado no ha sabido velar por la paz y la concordia de sus ciudadanos ni se han respetado sus derechos. Una sociedad que no sabe velar por los derechos civiles y se ve arrastrada a la sedición y la corrupción poco difiere del estado natural donde cada uno vive y obra según el propio sentir. A decir verdad que las apreciaciones de Spinoza sobre el estado civil son de permanente actualidad en nuestros días. No se puede concebir un Estado sin paz y concordia entre sus ciudadanos, pero la paz y la concordia no se construyen, no se elaboran, desde un “angelismo” individual, sino desde el buen uso de la razón y del entendimiento de las cosas por parte de todos, empezando por los mandatarios políticos. Las distintas ideologías políticas son solamente un camino para abordar la problemática social de los estados.

La teoría política de Spinoza ha sido comparada por distintos investigadores con la de su predecesor, el filósofo inglés Thomas Hobbes (1588-1679). Efectivamente, Steven B. Smith, gran analista de teorías políticas, considera que existen bastantes similitudes entre el pensamiento político de Hobbes y el de Spinoza. Y es que tanto en Hobbes como en

Spinoza el concepto de *filosofía política* se fundamenta en el derecho natural. En ambos *derecho* y *poder* son cosas idénticas, así como el hecho de que la persona, *per se*, es egoísta y tiende a ser insolidaria. La función de la política es persuadirle a que en aras del bien común ha de ser cooperadora con los demás y fortalecer así la concordia social. Hobbes se sintió subyugado por el poder de la razón y llega a definir la ciencia -al igual que Francis Bacon, de quien Hobbes fuera su secretario- como “aquella capacidad de procedimiento por normas generales e infalibles” (1651. *Leviatán, Parte I, cap. XIII*). No obstante la visión social que esgrime Hobbes es bastante negativa llegando a afirmar que en un supuesto estado natural “el hombre es un lobo para el hombre”, viviendo en “perpetua guerra” (*Leviatán*). La visión de Spinoza, por el contrario, no es tan pesimista. Al absolutismo y radicalismo de Hobbes, Spinoza aboga, como bien argumenta Smith en su investigación -y creo, en mi criterio, que muy acertadamente- por el derecho natural que emana de Dios mismo y de su propia naturaleza, como premisa metafísica de primer orden, y que lo que surge de la naturaleza divina no puede ser engañoso. Es cierto, por otra parte, que -como ya comentaba en un capítulo anterior-, las pasiones dominan y atenazan con frecuencia al individuo, pero en manos de cada uno está el poder someterlas. Tanto en Hobbes como en Spinoza la función de la política consiste en el consenso y la coexistencia entre el derecho natural individual y el colectivo. En esto se fundamenta el *contrato social*. Pero la diferencia sustancial entre la concepción de Hobbes y la del pensador holandés está en que mientras el primero considera que el poder es soberano y autorizado para representar y dirigir las voluntades de los ciudadanos, Spinoza, en cambio, considera que el *contrato* solo autoriza a transferir el derecho del individuo al pueblo en su poder colectivo. La percepción de Spinoza nos parece, en efecto, más democrática y tolerante que la del filósofo inglés, defensor del absolutismo político. Y esta es la diferencia sustancial, a mi juicio, entre los dos filósofos. La definición y el enfoque de filosofía política de Spinoza me parece más sutil e intuitiva que la de Hobbes y, desde luego, con una visión democrática más amplia. En la sociedad democrática que propone Spinoza el soberano es propiedad común de los representados, es decir, del pueblo, estando su poder de actuación limitado por este. Y por otra parte el concepto de *libertad* del pensador holandés -al que ya me referí en la

primera parte de este ensayo- tiene un carácter extensivo, es decir, con facultad para implementar la libertad de los individuos con la del Estado. Y creo que esto es fundamental en todo Estado de Derecho, el cual no debe coartar las libertades de los ciudadanos bajo ningún pretexto como no sea el obligado cumplimiento de las leyes por parte de los mismos; leyes, por otra parte, necesarias para la pacífica convivencia social. Como podemos observar los planteamientos de *filosofía política* de Spinoza son de permanente actualidad.

Otra cuestión importante relacionada con el *libre arbitrio* es la del sentido positivo que le dio a la libertad y el ejercicio de esta. Consideraba Spinoza en su *Tratado teológico-político* que la libertad se obtiene solamente en una comunidad autogobernada en la que cada ciudadano se siente partícipe en la creación y elaboración de la ley. Solo se atiende plenamente a la ley cuando uno es partícipe de ella, lo cual implica un sano ejercicio democrático. Tan solo así se puede conseguir la obediencia a la misma. Spinoza realiza todo un guiño al ideal clásico de la *civitas libertas* o lo que Quentin Skinner, el célebre historiador británico contemporáneo, denominaba la “*teoría neo-romana del Estado libre*” en la que el pueblo no es libre porque sus ciudadanos posean derechos ante la posible intromisión de otros actores políticos, sino que el propio Estado tiene la capacidad de autoprotegerse ante tales intromisiones. Es decir, que el Estado impone unas limitaciones al derecho de libertad individual. Ya decíamos en el primer capítulo del ensayo que Spinoza consideraba que el *determinismo* impedía el *libre arbitrio*, el pleno ejercicio de la libertad. Estas ideas liberales le costaron al filósofo holandés el enfrentamiento directo con la monarquía orangista y el clero calvinista a los que consideraba culpables de la ignorancia y superstición del pueblo. En defensa de la libertad Spinoza menciona a Tácito, el historiador y gobernador romano que vivió en el primer siglo de nuestra era, cuando dice como título en el último capítulo de su *Tratado teológico-político*: “*Se demuestra que en un Estado libre está permitido que cada uno piense lo que quiera y diga lo que piense*”. Este pasaje está tomado de manera directa de Tácito -al que Spinoza leía, así como a Tucídides, el gran historiador heleno que vivió en el siglo IV-V a. C.- y que remite a la defensa apologética que el

historiador romano hizo del estado republicano.

Pero en la mayoría de filósofos y pensadores la cuestión de la *filosofía política* era solo asunto civil, excluyendo toda participación religiosa, como en el caso del ya mencionado Hobbes y John Locke (1632-1704), el iniciador este último del *empirismo inglés*. En efecto, Locke, por ejemplo, proponía la total separación entre lo religioso y lo civil en su conocida *Carta sobre la tolerancia*, escrita en 1689. Pero a esto me referiré más adelante.

Si bien Spinoza es reconocido más bien como persona dada a la especulación metafísica sus planteamientos filosófico-políticos apuntan más bien hacia el pragmatismo. La cuestión estriba en que, como bien analiza el Prof. José M^a Rodríguez Paniagua en su investigación sobre el pensamiento spinoziano, el pensador holandés consideraba que la ética debe tener su fundamentación en el análisis metafísico. Como gran pensador de alta filosofía que fue Spinoza sus ideas fueron siempre muy controvertidas e incluso hasta mal interpretadas por parte de muchos. Toda la realidad, tal y como la interpreta el célebre pensador de Amsterdam, se centra en función del concepto de Dios que tenía el filósofo. Todo gira en torno a un orden matemático preestablecido por el ente divino el cual Spinoza identifica frecuentemente con la Naturaleza, como ya analizábamos con anterioridad. Al concepto divino de Tomás de Aquino como *motor y causa primera* de todas las cosas, Spinoza opone el concepto de Dios como clave de explicación de toda la realidad existente. Esto ya lo analizábamos también al hablar sobre el concepto de substancia. Si todo parte de un *ente* divino que el pensador holandés identifica con la naturaleza, entonces no debe extrañarnos que toda la realidad contemplada se efectúe bajo el prisma de lo metafísico, incluso las cuestiones de carácter ético-político.

Un aspecto importante a tratar para finalizar este apartado es la cuestión sobre el surgimiento de la sociedad civil y política que analiza Spinoza. Considera que el origen del poder político es democrático y que no puede ni debe ser enajenado o hipotecado bajo ningún concepto (en contra del pensamiento absolutista de Hobbes y el contradictorio de Maquiavelo, que

aduce este último a la justificación de los medios con tal de alcanzar el poder político). Efectivamente, Spinoza estima que el orden democrático es el más natural y por lo tanto forma parte del ente divino. Al considerar que “*el supremo bien del alma es el conocimiento de Dios y su suprema virtud la de conocer a Dios*” (*Ética IV. Prop. XXVIII, trad. cit., pág. 291*), el filósofo da la clave, la explicación, de toda la realidad que envuelve al ser humano. Bajo esta premisa Spinoza se reafirma en la idea del orden establecido dentro del ámbito de lo social, así como la integración del hombre en la sociedad y el respeto a las leyes establecidas que garantizan la pacífica convivencia ciudadana.

En su *Tratado teológico-político* que estamos analizando Spinoza asocia el concepto de lo teológico con lo político ya que considera que la función civil es una consecuencia directa de la percepción que se tenga de lo divino. Es decir, que ambos conceptos, el político y el teológico van unidos en la filosofía spinoziana. Y todo este proceso marcha unido bajo el prisma de la captación ético-moral que los individuos tengan. En realidad toda la obra de Spinoza es un canto a la libertad y a la democracia contra la intransigencia y la intolerancia religiosa de las instituciones eclesiales, tanto la judía como la católica y la protestante, imperantes en la época.

Lectura histórico-crítica de la Biblia

Si hay algo que más molestó a los sectores religiosos intransigentes de su tiempo esto fue el análisis crítico que Spinoza realizó de manera muy aguda contra las instituciones religiosas acaparadoras del poder civil y político. La crítica que efectúa sutilmente a la teología está basada en que esta ha pretendido extender su poder fuera del ámbito que le competía y que no le era propio. En realidad esta ha sido siempre la tentación de las religiones institucionalizadas. La historia del judaísmo, catolicismo y protestantismo son ejemplos claros de ello. Pero más allá de la censura que realiza al estamento religioso se encuentra el análisis crítico que realiza de la revelación considerada sagrada para el mundo judeocristiano: la Biblia.

En efecto, Spinoza aboga inteligentemente por una lectura racional de los textos bíblicos sin la cual se cae en los mayores absurdos que uno pudiera imaginarse. Y es por eso que más allá de la interpretación sobrenatural que se le da a los mismos se deben analizar desde un posicionamiento más natural y racional ya que solamente a partir de esta diferenciación es cuando se establece la oportuna separación entre lo que pertenece al ámbito de la *fe religiosa* (que es de lo que debe ocuparse estrictamente la teología) y la razón civil y política que pertenece a la esfera de la *filosofía política*. Esta separación entre teología y política desde una dimensión racionalista implica la división igualmente entre el correlato de la fe que es la piedad y el correlato de la razón que ha de ser la verdad.

El adherirse a la revelación bíblica es una mera cuestión de fe, es decir, de confianza en esa revelación y lo que ella transmite y que aporta indudablemente una serie de valores eternos como el amor a Dios y al prójimo, tal y como se desprende de las enseñanzas del *Evangelio*. Pero, para Spinoza, la revelación no es más que un relato que permite acercar el hombre a Dios y su naturaleza. No existe una verdadera trascendencia de carácter personal. Digamos que pretende “naturalizar” a Dios, valga la expresión. Por eso, pese a lo que muchos piensan de Spinoza, su estima por la revelación es muy alta al realizar todo un ejercicio especulativo y hermenéutico sobre el Dios que presenta las escrituras reveladas. Especulación a la que no es dada la intransigencia religiosa, dicho sea de paso. La ortodoxia religiosa no permitía ningún tipo de especulación que se saliera de lo estipulado por ella misma. Y este fue el “muro” con el que chocó el pensamiento libre del gran pensador holandés: la ortodoxia judeocristiana imperante en la época.

La autoridad teológica se hace complementaria de la autoridad política solo cuando la primera sabe mantenerse en los ámbitos que le corresponde, que son los de la fe religiosa. Bajo ningún concepto debe entrometerse en cuestiones políticas que no le competen. Pero la tentación eclesial a lo largo de su historia no ha sido precisamente la de mantenerse al margen de las cuestiones políticas.

Spinoza, como sabemos, siempre reivindicó el derecho de la democracia, esquema político donde los ciudadanos puedan expresar su libertad de pensamiento. Algo que molestó siempre al estamento religioso judeocristiano de su época. Su crítica histórico-bíblica apunta en la dirección de búsqueda de la racionalidad de la revelación judeocristiana. Pero esa búsqueda de la racionalidad desagradaba a los teólogos que intentaron por todos los medios desacreditar la figura del gran pensador holandés.

Pero para interpretar bien la crítica que Spinoza realizó a la revelación bíblica judeocristiana es conveniente contemplar el panorama político-social que se vivía en la Holanda de aquellos tiempos. En efecto, tanto los judíos como los cristianos de Amsterdam del siglo XVII empezaban a concebir una visión más secular sobre la vida y es en este contexto que Spinoza realiza su crítica al judeocristianismo. Al rehuir de su condición de judío Spinoza se sintió libre de todo prejuicio y pudo así analizar de manera más objetiva la realidad social y religiosa de su entorno. Por otra parte aires democratizadores estaban llegando al pueblo y todo eso fue el conglomerado en el que Spinoza se vio envuelto. Y es que, siendo realistas y objetivos, tan solo se puede realizar un análisis crítico a la religión o a la política desde fuera de toda institución religiosa o política. Esto ha sido y siempre será así. De ahí la grandeza y la valentía del *librepensamiento*, así como el compromiso con la verdad sin imposiciones ni condicionamientos de ningún tipo. Esto lo entendió bien el filósofo holandés. Su *Tratado teológico-político* primero y su *Tratado político* después son un claro ejemplo de esto que comentamos. Consciente de que sus escritos podían ser molestos, no ya solo para la comunidad judía de la que se había desligado, sino también para la comunidad cristiana, publicó su *Tratado teológico-filosófico* de manera anónima ocultando así su autoría. Pero sus ideas quedaron claramente expresadas como genuina manifestación de su brillante razonamiento.

Ya comentaba al iniciar este apartado que la crítica que Spinoza realiza a la revelación bíblica y a la religión en general la hace en función de un profundo ejercicio de racionalidad. Y me explico. Spinoza parte de la idea de un Dios impersonal al que identifica frecuentemente con la Naturaleza

(*Deus sive natura*) y creo que esta es la clave de la interpretación del pensamiento del filósofo para analizar su crítica a la revelación y en qué términos la hace. La sola idea de un Dios impersonal irritaba al colectivo religioso puesto que minaba la concepción teológica que se tenía en la época y es por eso que procuró en lo posible evitar confrontación con el estamento eclesial judeocristiano de la época pero sin renunciar por ello a sus ideas y razonamientos. Siempre fue fiel a sus principios de expresar en libertad aquello que pensaba también libremente.

La crítica que realiza en primer término a la revelación iba dirigida expresamente contra la concepción teológica judía preconizada por Moses Maimónides (1138-1204), el filósofo y teólogo judío nacido en Córdoba y emigrado más tarde a Egipto. El pensamiento de Maimónides era todo un referente para el pueblo judío y venía a representar el judaísmo ortodoxo y nacionalista. Por contra, Spinoza era el emblema de la heterodoxia judía, rechazado por esa causa por el pueblo sefardí. Si Maimónides viene a representar la tradición medieval judía, Spinoza esquematiza el quiebre de esa tradición, de ahí el enfrentamiento entre los planteamientos teológicos de ambos.

En el planteamiento filosófico de Maimónides existen claras alusiones a un aristotelismo de carácter profético al comparar el teólogo y filósofo hispano a Aristóteles con el profeta Moisés del *Antiguo Testamento*, al que Maimónides considera el más grande de los profetas enviados por Yahvé. Quisiera detallar un aspecto sustancial al comparar los planteamientos de Maimónides con los de Spinoza y este es el factor *tiempo*. Y lo digo porque considero que es un rasgo esencial. Efectivamente, Maimónides vivió en el siglo XII y Spinoza en el siglo XVII, es decir cinco siglos separan el pensamiento de ambos y con la particularidad de que el pensamiento spinoziano marca, por así decir, el inicio de la crítica bíblica que se iría desarrollando y posteriormente consolidando con el advenimiento del pensamiento ilustrado. Estas no son, en absoluto, a mi entender, cuestiones intrascendentes en el quehacer filosófico. En tiempos de Maimónides la tradición judía estaba profundamente arraigada en más de media Europa,

cosa que no sucedió siglos después donde el mundo del pensamiento, especialmente a partir del estudio y el establecimiento del método por parte de Descartes, se arraigó en el área del saber y de la filosofía, del cual se sintió claramente influenciado Spinoza y otros muchos filósofos de la época, como Leibniz, por ejemplo. Por lo tanto, comparar el pensamiento de Maimónides con el de Spinoza requiere comprender bien ambos períodos de la historia, por cierto, bastante distintos.

Para aquellos que consideramos que el pensamiento ha seguido un proceso evolutivo en el devenir del tiempo, la filosofía supone todo un proceso de constante avance y evolución hacia etapas más desarrolladas del pensamiento no siempre convenientemente comprendidas o asimiladas. La historia misma de la humanidad, en su conjunto, es un proceso de constante cambio y evolución desde estadios más primigenios, más primitivos, hasta los más avanzados y desarrollados. Claro que en la historia ha habido procesos involutivos, como sabemos, y que han conducido a la destrucción y desaparición de civilizaciones enteras.

Pero, efectuado este inciso y retomando de nuevo el tema tratado decir que la polémica surgida entre el pensamiento de Maimónides y el de Spinoza giró en torno a una cuestión primordial: *fe y razón*. En efecto, en la obra de Maimónides *La guía de perplejos*, escrita hacia el año 1190, el teólogo hispano realiza todo un loable intento de conciliar la fe con la razón, marcando todo un hito en el pensamiento escolástico de la época. Esta obra, en realidad, es todo un alegato de conciliación entre la razón y la fe, aduciendo que no existe contradicción entre ambas, con la particularidad de que el teólogo hispano se refiere a la hermenéutica literal de los textos bíblicos. Considera pues que las verdades bíblicas, expuestas en su más pura literalidad, no atentan contra la veracidad racional, si bien no rechaza la interpretación alegórica de algunos textos de difícil o nula explicación y que entran en confrontación directa con la razón. Y es que, ciertamente, creo que no deben existir dudas de que una interpretación literal de las escrituras conduce en ocasiones a un auténtico galimatías sin mayor sentido. La sola imagen de un Dios vengativo e implacable, cuando no voluble, caprichoso e

inconsecuente en ocasiones, así como misericordioso en otras, tal y como se le presenta con frecuencia de manera antropomórfica en el *Antiguo Testamento*, es claramente contradictoria con el Dios de Amor que se presenta en el *Nuevo Testamento*, aunque tampoco entendamos por qué la obra redentora de la salvación tuvo que ser asociada a un sacrificio cruento como fue la pasión y muerte de Cristo. Esta pregunta queda en el misterio más absoluto y sin contestar coherente y racionalmente. Es uno de los muchos misterios que entraña la fe cristiana.

Por todo ello creo que se precisa a todas luces una reinterpretación de algunos textos que den cordura y sensatez al mensaje revelado. Si a esto le añadimos que las copias que han llegado a nuestros días no dejan de ser a su vez copias de copias y de otras copias, sin contar, claro está, la traducción a las distintas lenguas e idiomas, hacen que simplemente una aproximación a la originalidad de los textos y del *kerigma* en sí sea toda una aventura especulativa, como bien lo reconocen muchos biblistas e investigadores de los textos bíblicos.

Mientras Maimónides, siguiendo la ortodoxia judía, recalca la idea de la racionalidad de los textos tal y como se leen, casi sin excepción, Spinoza, en cambio, cuestionaba precisamente con el uso de la razón también la inspiración de los mismos. Salta a la vista que se trata de dos planteamientos antagónicos. Pero, ¿cuál de los dos ofrece mayor verosimilitud? Siendo objetivos pienso que el planteamiento del filósofo holandés ofrece mayor consistencia a la luz de la lógica, del entendimiento y de la razón. El planteamiento de Maimónides es plenamente teológico, y en consecuencia condicionado por la ortodoxia judía, netamente basada en la literalidad de los textos sagrados. Spinoza, por el contrario, aboga por la idea de un Dios existente en todas las cosas, de ahí que lo identifique con la Naturaleza. Esto pudiera parecer panteísmo (y para muchos intérpretes de Spinoza lo es), sin embargo, otros abogamos por la idea de lo que se ha dado en llamar *panenteísmo*, como ya analizamos en un apartado anterior; es decir, Dios manifestándose de manera inmanente y trascendente a la vez, conjuntamente. Esta idea la deja bien clara Spinoza al hablar del concepto de substancia.

Análisis crítico a la religión

Es evidente que en Spinoza se produjo, con el paso del tiempo, un proceso evolutivo y cambiante en sus ideas acerca de la religión (particularmente la judía y la cristiana). De un claro apasionamiento por la ortodoxia judía en la que creció (tal y como refleja en su *Tratado Breve sobre Dios* escrito en sus inicios como filósofo, si bien algunos intérpretes dudan de su aparente piedad reflejada en el texto en cuestión) hasta su *Tratado teológico-político*, donde en el *Prefacio* del mismo se puede leer la siguiente reflexión de un Spinoza en el culmen de su pensamiento: “*Al investigar la causa de este mal (en referencia al hecho de que muchos que se denominan cristianos actúen con maldad e incluso con crueldad), me he convencido plenamente de que reside en que el vulgo ha llegado a poner la religión en considerar los ministerios eclesiásticos como dignidades y los oficios como beneficios y en tener en alta estima a los pastores. Pues tan pronto se introdujo tal abuso en la iglesia, surgió inmediatamente en los peores un ansia desmedida por ejercer oficios religiosos, degenerando el deseo de propagar la religión divina en sórdida avaricia y ambición. De ahí que el mismo templo degeneró en teatro, dode no se escucha ya a doctores eclesiásticos sino a oradores, arrastrados por el deseo, no ya de enseñar al pueblo, sino de atraerse su admiración, de reprender públicamente a los disidentes y de enseñar tan solo cosas nuevas e insólitas que son las que más sorprenden al vulgo. Fue, pues, inevitable que surgieran grandes controversias, envidias y odios que ni el paso del tiempo ha logrado suavizar*” (*Tratado teológico-político. Prefacio (G. III,8)*). Cuan real y evidente es esta apreciación del gran pensador holandés, la cual dicho sea de paso, sigue teniendo plena vigencia en el estamento eclesial actual.

Efectivamente, el mundo religioso encuadrado en el marco judeocristiano es, por desgracia, y de manera bastante frecuente, un cúmulo de deseos de poder que amparado muchas veces en el autoritarismo dogmático termina por ahogar la auténtica vida espiritual en libertad. Dentro del judaísmo las nuevas corrientes teológicas no han conseguido mitigar un ultraconservadurismo que

todavía perdura en muchos sectores de la sociedad judía más ortodoxa. En el ámbito de la cristiandad las cosas tampoco han cambiado demasiado, lamentablemente. Se creyó ingenuamente que la Reforma protestante traería nuevos aires al sentir de la cristiandad, pero, el paso de los siglos ha demostrado hasta la saciedad que lo único que trajo fue división y, en muchos casos, sectarismo dentro de la propia iglesia. A la intolerancia e intransigencia dogmática de la iglesia oficial le acompañó luego más de lo mismo en el marco del protestantismo, con el agravante de que, siguiendo las tesis de Max Weber, el protestantismo se convirtió si no en generador del capitalismo sí en sustentador del mismo y cuyo exponente más claro en el mundo moderno actual ha sido el surgimiento en el seno de muchas comunidades del conocido como el “*evangelio de la prosperidad*”, sustentado en una supuesta “teología”, totalmente tergiversada y errónea, que preconiza el beneficio material como expresión de bendiciones divinas. Esta equivocada concepción del evangelio ha degenerado en lo que E. Mounier, en su análisis del evangelio desde la dimensión del personalismo, denominara como la división más flagrante e insultante en el seno de la comunidad eclesial: la iglesia de los ricos y la iglesia de los pobres como manifestación más simbólica del comportamiento del capitalismo burgués, extensible luego al mundo secular, generando grandes injusticias y tremendas desigualdades sociales como consecuencia de su enfoque distorsionado. Algo impensable, ciertamente, desde el análisis sereno y profundo de la teología cristiana, pero que lamentablemente ha dejado su impronta en el seno de muchas comunidades cristianas de distinto signo confesional y que luego, como decía, se fue extendiendo muy sutilmente al ámbito de lo secular. Contra este planteamiento distorsionado de la realidad evangélica la única solución que preconizaba Mounier era el desenmascaramiento de esta situación de una sociedad (y de un considerable sector de las iglesias) que se denomina cristiana pero que en ella no anida para nada el espíritu del *Maestro*, el espíritu de Jesús y su irrenunciable predilección por los más pobres y desamparados.

Pero no todo es negativo, por supuesto. En el ámbito del *ecumenismo* nuevos aires recorren (aunque todavía de manera lenta) el transitar de la

iglesia, especialmente a raíz del *Concilio Vaticano II* donde desde entonces el sentir ecuménico se ha hecho bastante patente. Pero, parafraseando aquel conocido aforismo de que “las cosas de palacio van despacio”, esto mismo se podría aplicar al sentir eclesial. Al menos un sentir de tolerancia y comprensión hacia las distintas ideas que circulan en el mundo religioso hacen que nos sintamos esperanzados al menos de que las religiones se conviertan en lo que nunca debieron de dejar de ser: un instrumento de acercamiento al fenómeno religioso que contribuyan de manera totalmente libre al descubrimiento del mundo espiritual y de aquí al enriquecimiento mutuo de personas, pueblos y culturas diversas. El reto lo tendrán ahora los jóvenes que luchan por un mundo más humano y fraterno donde las rencillas y enfrentamientos por cuestiones religiosas tan solo sean una pesadilla del pasado. El futuro dictará , pues, sentencia.

Retomando de nuevo el pensamiento de Spinoza nos encontramos con una interesante apreciación que realizó el filósofo de Amsterdam en su magistral *Tratado teológico-político (TTP)*: el derecho estatal y el derecho divino. En efecto, al respecto Spinoza dice en el TTP : “*quiero probar que la religión solo alcanza fuerza de derecho por decisión de aquellos que detentan el derecho estatal y que Dios no ejerce ningún reinado especial sobre los hombres, sino a través de quienes tienen el poder del Estado; y que además, el culto religioso y el ejercicio de la piedad deben adaptarse a la paz y a la utilidad del Estado y que, por lo mismo, solo deben ser determinados por las supremas potestades, las cuales, por tanto, deben ser también sus intérpretes*” (*TTP, XIX (G. III 228-229)*). La verdad es que no hay manera más sublime, a mi juicio, de explicitar y aunar el sentir religioso con el político que, en contra de lo que muchos creen y piensan, son perfectamente compatibles. El problema está en la usurpación que en ocasiones el poder estatal ha ejercido sobre el religioso y al revés. Ejemplos de estos a lo largo de la historia tenemos en abundancia. Es por eso que Spinoza se cuida mucho de reivindicar las excelencias del estado democrático como la clave para ejercer el poder político en libertad. Pero, analizando el texto descrito podríamos preguntarnos: ¿concede Spinoza prioridad al poder estatal sobre el religioso, como así parece deducirse del mencionado texto, sometiendo de esta manera

el poder religioso al estatal? ¿Pone en cuestión Spinoza la religiosidad en aras del sentir político? Las interpretaciones del texto pueden ser varias, en mi criterio, y analizables desde distintas vertientes, como bien puntualiza C. Gebhardt. Y es que el pensamiento dialéctico del gran filósofo holandés siempre ha sido muy controvertido. Esta controversia la explicita de manera muy clara el propio Gebhardt cuando dice en referencia a la religiosidad de Spinoza: *“Si por piedad se entiende el atenuamiento a una de las formas históricas de la vida religiosa, entonces Spinoza sería impío y no religioso; pero si piedad significa amar y conocer a Dios a su manera, olvidarse de sí mismo y entregarse a un gran Todo, investigar y vivir lleno de Dios, entonces no ha habido nadie más religioso que Spinoza”* (J. Freudenthal / C. Gebhardt, *Spinoza, Leben und Lehre, II, Heidelberg /London/ París, 1927, 73*).

Pero, en respuesta a las interrogantes planteadas, decir que creo que Spinoza no trata de someter el poder religioso al político de manera casual sino que pienso que se está refiriendo a que más allá del uso privado de la religión esta no debe convertirse en instrumento manipulador del Estado sino que fuera más bien el Estado político quien controlase las previsibles ansias de poder de la religión; es decir, la religión debería ser, más allá del marco de la privacidad, como decía, un instrumento catalizador de los intereses estatales y, por añadidura, de los intereses de todos los ciudadanos.

Sería en el *Tratado de la reforma del entendimiento (TRE)* donde Spinoza más abunda en la idea de la necesidad de profundizar en el entendimiento de las cosas y en su purificación teniendo como fin último el perfeccionamiento humano. El hombre será más perfecto en la medida en que tenga una mayor comprensión y entendimiento de las cosas. Pero hemos de reconocer, como hacen otros muchos intérpretes de la obra de Spinoza, que este tuvo un arte o, digámoslo así, una habilidad especial para enmascarar algunas de sus ideas más conflictivas. Así, por ejemplo, Y. Yovel, prestigioso analista de la obra spinoziana, considera que Spinoza es un auténtico maestro en el lenguaje con doble intención, argumento cauteloso empleado por el filósofo para procurar no ofender a sus lectores pensando en los tiempos convulsos en los que vivió.

T. Vries y otros estudiosos en investigar la obra del pensador holandés llegaron a considerar que la cautela de Spinoza en sus obras fue debida a sus experiencias negativas con los rabinos de la sinagoga de donde fue expulsado por sus ideas liberales en 1656 siendo aún el filósofo muy joven. Esto, en opinión de Vries, fue determinante en el devenir de sus obras, así como el trágico destino de sus hermanos de religión, de esta forma considerados por él pese al rechazo recibido. Y A. Tosel en su interesante comentario sobre el TTP de Spinoza habla en términos de “filósofo enmascarado” para referirse a él. Sea como fuere, es cierto que interpretar la obra y el pensamiento de Spinoza no es tarea nada fácil. Que trató de enmascarar sus obras es un hecho evidente cuando, como ya comentábamos, el TTP fue escrito de manera anónima y posiblemente su obra más conocida, *Ética*, solo fue publicada tras su muerte cuando la obra había sido compuesta y finalizada en vida del filósofo.

Se entiende, por lo tanto, que Spinoza fuera sumamente cauteloso a la hora de exponer sus ideas liberales en un mundo marcado intensamente por una religiosidad de tintes claramente conservadores e integristas, si bien en la Holanda del siglo XVII en que vivió el filósofo nuevos aires de progresismo recorrían los ambientes académicos y universitarios. En cualquier caso, tanto el *Tratado teológico-político (TTP)* como el *Tratado de la reforma del entendimiento (TRE)* suponen todo un complejo y profundo estudio sobre la religión, la crítica bíblica y el análisis político, especialmente el TTP. Creo que el proceso evolutivo que se observa en el transcurrir de la obra spinoziana (más allá de la oscuridad que ofrecen algunos de sus escritos) obedece a un intento del autor de presentar su cosmovisión desde una percepción más racional e intuitiva que meramente especulativa, si bien sus planteamientos filosóficos pretenden ahondar precisamente en su visión del mundo desde una dimensión especulativa que representa a todo quehacer filosófico. Tratar de explicar el mundo y su acontecer desde una óptica racionalista es muy loable sin duda ya que añade mayor certidumbre a las apreciaciones que se tiene de él. Pero el solo racionalismo no explica, en verdad, el sentido último de la existencia y del mundo en sí. Y es aquí donde pienso que Spinoza deja entrever -unas veces de manera más clara que otras- que el solo racionalismo no soluciona ni da respuesta a las interrogantes que plantea toda existencia.

Sin embargo, esta apreciación del filósofo holandés no deja de sorprender a muchos intérpretes de su obra cuando Spinoza deja entrever -como dice J. Wat- que “más allá del orden natural no existe nada”, y sin embargo realiza frecuentes alusiones a la religión. Quizá la clave de esta aparente contradicción esté en la concepción que el filósofo tenía de Dios y del orden establecido por Él en la naturaleza. No sabemos puesto que nunca lo dejó nada claro. De todos modos el lenguaje que emplea el filósofo en sus obras no está, en verdad, al alcance de cualquiera. Esto así lo reconocen distintos estudiosos de la obra y del pensamiento del autor.

Es posible, por otra parte, que la interpretación de la obra spinoziana sea menos compleja de lo que se pretende por parte de muchos. Y así lo considera, por ejemplo, E. Harris, el cual cree que el esoterismo de algunas obras de Spinoza (y en concreto el TTP) no es tal y que requiere ser leído y analizado con mayor simplicidad para ser comprendido en su justa medida. Coincido aquí con Harris ya que pienso que no cabe rizar tanto el rizo, valga la expresión, con la obra de Spinoza, y lo que quiere el autor transmitir a través de su dialéctica. Si partimos de la idea de que el universo, para el filósofo, era una manifestación inmanente y trascendente a la vez (de ahí el concepto de *panenteísmo* más que de *panteísmo*), entonces hemos de coincidir en que su percepción del ente divino o su captación de la substancia vienen a ser una expresión de la naturaleza divina, o casi mejor diríamos, de la esencia ontológica de lo divino, lo cual equivale a decir, en la dialéctica spinoziana: Dios fundido en la Naturaleza como expresión de una unidad indisoluble. En mi criterio creo que esta es -dentro de la complejidad de la dialéctica de Spinoza- la mejor forma de comprender su pensamiento y lo que pretendía transmitir tras en el enmascaramiento de alguna de sus obras (como es el caso de la *Ética* y el TTP, principalmente).

Llegados a este punto quizá quede por dirimir por qué Spinoza parece que pretende unir en compleja simbiosis *religión* con *política*. Analizando con meticulosidad la obra y el pensamiento del filósofo holandés creo que lo hizo partiendo de la situación política que atravesaba Holanda en aquel tiempo, pero posiblemente eso no fue más que una excusa para considerar que religión

y política, aun siendo dos disciplinas distintas, en realidad conducen o pueden conducir a un único fin: el descubrimiento de la realidad humana desde su dimensión más plena, tanto en la esfera íntima como en la de su participación en la vida pública y social. Pero que su interés por la vida política de su tiempo es un hecho también indudable, según distintos biógrafos de su vida y obra, como H. Méchoulan, es algo incuestionable. La crítica que realizó Spinoza a la intromisión de la iglesia calvinista en la política de Jan de Witt es una clara muestra de ello (*TTP, Prefacio, G. III, 7. Ibid.*). Lo cierto es que la situación política en la Holanda de aquel tiempo era bastante convulsa y el confusionismo religioso aún mayor por la ingente proliferación de distintos grupos y sectas religiosas, muchas de ellas provenientes del mundo protestante, según Stoupe, un general suizo, que, por cierto, tuvo al parecer relación con Spinoza en un conflictivo episodio de la vida del filósofo, tal y como recoge en su libro publicado en 1673, *La religión de los holandeses* en la que denunciaba que el pueblo holandés tenía infinidad de religiones pero un solo dios: el dinero.

La crítica que Spinoza realiza a la religión la hace en base a la consideración de que las distintas religiones tienen un móvil común: un dogmatismo desenfrenado totalmente contrario a la razón que conduce en muchas ocasiones al sinsentido, al absurdo. De ahí su rompimiento con todo esquema religioso convencional, el cual consideraba contrario a la razón. La verdad es que todo proceso religioso parte de la especulación, de la elucubración, pero sin demostrabilidad empírica de ningún tipo. Esta es la verdad por más que confunda o irrite a muchos dogmáticos. La religión supone todo un camino de encuentro con el misterio de la vida y con el enigma de lo divino. Y este camino hemos de emprenderlo con nuestro bagaje personal, valga la expresión, y con el firme deseo de ir descubriendo, paso a paso, el devenir de nuestra existencia. Las ideologías, las doctrinas, si están bien encauzadas, pueden servirnos de aliadas, pero, a fin de cuentas, es nuestra experiencia personal e íntima la que vale, la que puede llegar a descubrir el sentido real y último de nuestra existencia. Blay Fontcuberta hablaba, para referirse a todo esto, de *autenticidad*, sin la cual nada de lo que hacemos tiene sentido y contenido. Krishnamurti, el célebre maestro hindú

que vivió el pasado siglo, siempre crítico con las religiones, las consideraba un auténtico escollo para la profundización razonada sobre la vida y el verdadero descubrimiento espiritual. No creo que sea para tanto esta consideración, pero es cierto que una concepción dogmática e inmovilista de la percepción religiosa sí que se convierte en un lastre, en una pesada carga, para aquellos que viven así esclavizados por sus ideas intransigentes.

La obra y el pensamiento de Spinoza supusieron, sin duda, todo un ramalazo, toda una ráfaga de aire fresco para una sociedad, la holandesa, que sumida en su confusiónismo político y religioso vivía sin rumbo y sin orientación por más que muchos “gurús” e “iluminados” de la época trataran de sacarla de su confusión. Spinoza supuso para la sociedad holandesa primero y para el mundo de la alta filosofía después todo un reto, el de la *razón*, la cual sirvió de preámbulo al advenimiento de la *Ilustración* y el pensamiento ilustrado que adornó Europa poco después.

4. ANTE LA DIALÉCTICA DE SPINOZA

Si tuviéramos que resumir el pensamiento spinoziano de manera breve y concluyente tendríamos que decir que su pensamiento racionalista no tiene, en mi criterio, comparación alguna, pongamos por caso, con los otros dos grandes racionalistas de la época como fueron Descartes y Leibniz. A mi juicio, y tras sosegado análisis de la obra del genial pensador holandés, creo que su pensamiento dialéctico es sublime, intuitivo y perspicaz como ningún otro posiblemente.

Su análisis teológico-político es de un contenido excepcional, que puede, por supuesto, ser discutido y discutible, pero que no deja indiferente a nadie avezado en el estudio de la filosofía política y teológica. Aunar teología con política y hacerlo de la manera que lo hace Spinoza tan solo está al alcance de unas pocas mentes privilegiadas. Y, por otra parte, su captación de la *filosofía de la religión*, analizada esta a la luz de una ingeniosa crítica bíblica que ha servido de preámbulo, por ejemplo, a los críticos del pensamiento ilustrado posterior, son todo un ejercicio de claridad intelectual elevada. Es común del estamento religioso tildar de ateísmo a todo aquello que revista signos de libertad de pensamiento y análisis crítico de la religión. Esto parece algo connatural al *homo religiosus*. El dogmatismo con el que se ha ido revistiendo el pensamiento religioso no tolera, no es capaz de tolerar, cualquier crítica objetiva a la religión. Esto es una realidad evidente que no admite discusión alguna. Tenemos la historia de las religiones como clara referencia. Spinoza, como ya comentábamos, supo realizar la crítica a la religión con cautela y precisión, pero sin ahorrar esfuerzos en ocultar tampoco su pensar sobre la misma. Nada levanta más pasiones, paradójicamente, que discutir sobre cuestiones religiosas intangibles e indemostrables de manera empírica. Tildar de ateísmo la filosofía y el pensar de Spinoza es quedarse en la superficialidad de su dialéctica. Este es el riesgo que corren los grandes pensadores que ha habido a lo largo de la historia. El dogmatismo y el radicalismo religioso son incapaces de comprender y asimilar que existen otras formas de interpretar lo divino más allá de los convencionalismos religiosos. En una época como la que vivió el célebre pensador holandés reafirmarse en la idea de Dios alejada

de una revelación, la bíblica, considerada sagrada e inmutable, era impensable. No entraba en los esquemas de las mentalidades religiosas dogmáticas del judeocristianismo y la concepción que se tenía de lo divino, contemplada desde la exclusividad de la revelación y para nada asemejada con la naturaleza.

Por otra parte, al abogar por una *reforma del entendimiento*, tal y como la propuso Spinoza, implicaba, entre otras cosas, precisamente una forma nueva de entender el fenómeno religioso que no fue asimilado por el entorno espiritual y religioso del siglo XVII. Es por eso que podemos decir con propiedad que Spinoza fue un adelantado a su tiempo. Su captación de lo religioso y su interacción con el sentir político sorprende por la profundidad de sus ideas, tal y como analicé en un apartado anterior.

Spinoza aboga, como ya decíamos, por una concepción de Estado democrático que sea capaz de controlar los excesos de la religión. Era conocedor de que la forma más perversa de tiranía provenía del mundo religioso y no del político propiamente. El judeocristianismo es el más fiel ejemplo a lo largo de su historia de sometimiento al poder religioso establecido. En realidad es una deformación del quehacer político cuando no existe el control debido por parte del estado democrático. Aquí entramos, obviamente, en un terreno escabroso cual es de la libertad religiosa. Y es que podríamos plantearnos hasta qué punto la (s) religión (es) tienen vía libre en su exposición y captación de feligresía. ¿Es todo válido en nombre de la religión? Obviamente no. Al Estado le compete -en el criterio de Spinoza, y creo que muy acertadamente- lo que está permitido y lo que no, lo lícito y lo ilícito, lo justo y lo injusto, etc., pero no decidir lo que es verdad y lo que es falso, lo cual queda, en función de la libertad de cada uno, de su libre albedrío, el decidirlo en función del saber y del entender de cada cual.

La crítica bíblica que realiza el pensador de Amsterdam apunta en una única dirección: la potestad del individuo, en función de su libre albedrío, de interpretar los fundamentos de la fe y de la creencia religiosa. Todo lo contrario al dogmatismo y radicalismo del judeocristianismo de la época que

enfaticaba la irrefutabilidad de la revelación. Incluso la Reforma protestante, con su aparente tolerancia hacia el libre albedrío en función del libre examen de las escrituras sagradas, ha sido intransigente con otras formas de ver y de interpretar dichas escrituras. Pero ya sabemos cómo ha terminado la historia: infinidad de grupos con sus particulares creencias y sus disputas de unos con otros por cuestiones de hermenéutica. Lo que Spinoza preconizaba a través de su crítica bíblica era, ni más ni menos, que el uso de la razón y el entendimiento (no exento de intuición, es cierto) en la interpretación de la revelación más allá de los convencionalismos absurdos del radicalismo y dogmatismo religiosos defendidos a ultranza por el judeocristianismo en su versión más fundamentalista. Lamentablemente este dogmatismo y radicalismo aún perduran en el mundo judeocristiano en sus distintas variantes. Parece impensable que a estas alturas del proceso evolutivo mental del ser humano, el *homo religiosus* se vea todavía anclado en actitudes decimonónicas y trasnochadas. Pero, esta es la realidad. Escuchando o leyendo sermones de algunos “iluminados” del quehacer religioso no podemos por menos que sentir estupor y cuando no vergüenza ajena. La revelación se ha convertido, por obra y gracia de sus exégetas más radicales, en un cúmulo de actitudes fanatizantes donde lo que priva es cualquier cosa menos la racionalidad y el simple sentido común. Y así nos encontramos, por ejemplo, la defensa a ultranza de actitudes homofóbicas en aras de una interpretación desacompasada de la revelación y fuera del contexto actual, la marginación de la mujer por el simple hecho de ser tal, en una actitud de evidente machismo caduco o la justificación del beneficio económico como expresión genuina de bendiciones divinas que predicán algunos grupos fundamentalistas de línea evangélico-protestante dentro de lo que se ha dado en llamar el “evangelio de la prosperidad”. Referente a este último Max Weber, el considerado junto a Karl Marx y Emile Durkheim como el padre fundador de la sociología moderna, esquematizó magistralmente los orígenes de este comportamiento que siendo discutido por algunos sectores interesados, no obstante retrata una visión, a mi juicio, plenamente fiable y fidedigna desde el análisis y el estudio de tal fenómeno religioso. El acontecer religioso, como otros muchos acontecimientos de nuestra existencia, no surge por generación espontánea sino que es el resultado de todo un proceso socio-

religioso fijado en el tiempo. Este proceso lo analizaremos oportunamente con toda profundidad y extensión en otro ensayo.

Conviene ahora que analicemos algunas cuestiones relacionadas con la supuesta racionalidad de la fe religiosa y que el gran pensador holandés estudió a fondo. Spinoza, en efecto, consideraba que era totalmente inviable hablar de lo que algunos denominan la “fe racional”. Y es que, de entrada, en verdad, fe y razón son, *a priori*, dos conceptos contrapuestos. La razón se fundamenta en hechos empíricos, experimentales y plenamente verificables. De ahí que la ciencia sea fundamentalmente racional. La fe, en cambio, tiene otros fundamentos distintos. Se apoya más bien en la intuición. En la aceptación *a priori* de algo que no ha sido demostrado categóricamente. Con esto no pretendemos restar importancia a la fe religiosa, ni mucho menos, sino tan solo ubicarla en otra parcela del mundo inteligible, el de la intuición o captación *a priori* de determinados fenómenos que no pueden ser demostrados empíricamente de ninguna de las maneras. El argumento que esgrime Spinoza para corroborar que el texto bíblico, tal y como aparece escrito, carece de racionalidad, es de una lógica incuestionable. El texto bíblico leído e interpretado de manera netamente literal carece de plena significación ya que nos conduce a tener una visión de lo divino totalmente distorsionada por medio de las manifestaciones antropomórficas del Yahvé bíblico. En realidad son una forma de expresión lingüística para acercar el ser divino al ser humano, en el lenguaje y el vocablo de este último. Por lo tanto, un texto que a buen seguro sería bien comprendido y asimilado por el pueblo, ya que fue escrito por personajes del pueblo y con su peculiar forma de expresión, para nosotros, hoy en día, carece de mayor sentido en muchas de sus apreciaciones y aseveraciones. Esto lo entendió muy bien Spinoza y otros críticos del texto bíblico posteriores, especialmente algunos ilustrados. Tan solo desde el desconocimiento, la ofuscación y la cerrazón mental se puede negar este hecho.

La modernidad impuso ya -especialmente a partir del racionalismo de Descartes con su *Discurso del Método*- una nueva forma de entender el mundo y la vida en sí, a la luz de la razón y el entendimiento que

preconizarían en especial Leibniz y Spinoza. Pero sería este último quien más insistiría en la crítica a todo fenómeno ininteligible por medio del uso de la razón y el entendimiento. La concepción de un mundo teocrático como el que vivió Spinoza en el seno del judaísmo y también del mundo eclesial de la época, carecía de valor y significación para él. Esta era una idea retrógrada e involucionista. El mundo moderno ya no se regía por leyes divinas sino humanas. Leyes establecidas por los gobernantes de los países según la concepción política que tuvieran. Y la expresión más genuina de gobierno es la democracia, esto es, el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo, tal y como nació en la antigua y esplendorosa Grecia. Pero, como sabemos, tuvo que pasar bastante tiempo todavía para que la forma de gobierno absolutista político-religioso fuera erradicada de la mayoría de los países hasta el advenimiento de la democracia. En este sentido fue la *Revolución francesa* de 1789 la que marcó todo un hito con el derrocamiento del absolutismo como forma de gobierno y el establecimiento a partir de entonces de las modernas democracias.

No es de extrañar que el mundo religioso se convulsionara ante el advenimiento de las democracias modernas puesto que chocaban de lleno con la idea eclesial de que el poder era divino y toda acción y gobierno humano debería someterse ante él. Por extraño y anacrónico que parezca es todavía en pleno siglo XXI que algunas comunidades eclesiales de carácter sectario vivan, por una parte, al margen de cualquier aceptación democrática no ya en el seno de sus propios “guetos”, sino incluso anatemizando a una sociedad política que consideran, en su fanatismo y obcecación, elementos malignos que hay que luchar contra ellos, y por otra parte se niegan categóricamente a involucrarse en la vida comunitaria y democrática. Estos grupos son, en verdad, peligrosos, y como tales Spinoza abogó en su tiempo, como ya analizábamos, por el control estatal sobre determinados sectores religiosos que podrían poner en peligro la buena marcha de la democracia. Las modernas democracias son, ciertamente, bastante permisivas con estos grupos que se otorgan el derecho -amparándose en la necesaria libertad religiosa- en denigrar y desprestigiar a colectivos sociales plenamente reconocidos a nivel social y legislativo (como el caso del colectivo LGTB, por ejemplo) y que

estos grupos -especialmente adheridos al mundo evangélico-protestante- no toleran de ninguna de las maneras. Entienden que la ley de Dios -eso sí, tergiversada a su manera- les da todo tipo de potestades en los cielos y en la tierra. ¡Alucinante a estas alturas de la historia, pero cierto como la vida misma!

Spinoza fue el primero en considerar que el Estado está por encima de cualquier empecinamiento religioso y que debería controlar las acciones de este colectivo. Creo que acertaba de pleno, como en tantas otras cosas, en esta apreciación.

Pero, podríamos ahora plantearnos, en este último apartado del ensayo, si la dialéctica del genial pensador sefardí tiene plena vigencia en nuestros días. Creo que he dejado meridianamente claro que sí. Casi diríamos que punto por punto, con la salvedad, claro está, del factor tiempo. Sin embargo, Spinoza -y en esto coinciden la mayoría de sus intérpretes- fue un adelantado a su tiempo, como ya comentábamos. El Prof. Diego Tatián, de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, en el excelente análisis que realiza sobre el discurso teológico-político de Spinoza, viene a decir -a mi juicio, con una lucidez extraordinaria- que tanto el TTP como el TP del pensador holandés son todo un compendio genial de análisis político y teológico de plena vigencia hoy en día, superados ya los conceptos del empirismo y nominalismo radical de Thomas Hobbes. Ambos tratados son una auténtica joya del pensamiento moderno y que tuvieron una gran repercusión e influencia en pensadores políticos de la talla de J. J. Rousseau, Karl Marx y más recientemente L. Althusser, filósofo marxista y estructuralista de origen argelino-francés, entre otros.

En las modernas democracias la religión es una parte más del aparato estatal. En muchos países no es tan siquiera mayormente relevante. La separación Iglesia-Estado es una necesidad social puesto que garantiza la buena marcha de la sociedad democrática. Esta es algo que las religiones dominantes (catolicismo y protestantismo, principalmente) no llevan nada bien en aquellos países donde dejaron su impronta de intolerancia e

intransigencia religiosa. Curiosamente reivindican con frecuencia más derechos, sobre todo en materia de educación religiosa, en el seno de la comunidad social así como mayor presencia en la vida civil. Sin embargo, paradójicamente, suelen cerrar sus puertas a todos aquellos que piensan de manera distinta a ellas no permitiendo la libertad de expresión que ellos reivindican en el plano social, lo cual no deja de ser un contrasentido. Spinoza intuyó de manera excepcional este hecho en su época y es por eso que en sus *Tratados (TTP y TP)* se refiere a la necesidad de que el Estado controle a la religión procurando no inmiscuirse en sus asuntos internos. Solo así se garantiza la concordia y la buena relación entre ambos.

5. CONCLUSIONES FINALES

Al llegar al final de este ensayo sobre el pensamiento de Baruch Spinoza, una de las mentes más privilegiadas del mundo de la alta filosofía, no podemos por menos que realizar a modo de corolario unas profundas reflexiones sobre la dialéctica del gran pensador sefardí y también ver hasta qué punto su figura, su pensamiento y sus escritos -proscritos en su época- han dejado, sin pretenderlo seguramente, una impronta, una huella indeleble, en las modernas democracias. Sorprende, por otra parte, que sus ideas, promulgadas en el siglo XVII, poco antes del advenimiento del pensamiento ilustrado, hayan dejado tanta huella y hayan tenido tanta influencia en el mundo posmoderno actual. Sin embargo, esto es así. Hoy en día no se entendería muy bien la asunción del pensamiento político y teológico actual sin la obra de Spinoza. En su tiempo Spinoza apenas tuvo reconocimiento por su enfrentamiento con la comunidad judía-sefardí a la que perteneció y luego con el catolicismo y protestantismo intolerantes de la época. Esto impidió en buena medida que su pensamiento y obra fueran divulgadas con más profusión en su tiempo. Tan solo Leibniz (que junto con Descartes y el propio Spinoza formaría el célebre triunvirato de pensadores racionalistas modernos) reconoció desde muy pronto el talento de Spinoza. Ante el optimismo impertérrito de Leibniz y su *mathesis universalis*, esto es, su lenguaje universal conciliador, Spinoza opuso un espíritu de rebeldía y oposición a toda actitud intransigente, no exento, bien es cierto, como ya analizamos anteriormente, de la debida precaución a la hora de exponer y plasmar su pensamiento. Su expulsión de la sinagoga dejaría, sin duda, profunda huella en él, como se refleja en alguno de sus escritos.

Spinoza, y más concretamente su pensamiento dialéctico, son el claro ejemplo de enfrentamiento con el estamento eclesial de la época. En realidad el simple hecho de pensar y de razonar no está (no lo ha estado nunca) bien visto en el complejo y contradictorio mundo religioso. Esto, por desgracia para la condición humana, siempre ha sido así. El *homo religiosus* parece llevar en sus genes la impronta de la intransigencia, de la intolerancia, ante ideas y razonamientos distintos a los suyos propios, como bien analizaría

Mircea Eliade, el gran estudioso e investigador de las religiones y del fenómeno religioso. En todas las grandes religiones (entiéndase cristianismo en sus distintas variantes e islam, principalmente) la intransigencia y la radicalidad han sido, lamentablemente, el denominador común a lo largo de la historia. Como decía antes da la sensación que el *homo religiosus* no aprende del acontecer histórico y continúa cometiendo los mismos errores anclados en la radicalidad y exclusivismo de sus ideas religiosas. Pero lo peor de todo es que, como bien decía Spinoza en uno de sus célebres aforismos recogido al inicio de este capítulo, la(s) religión(es) difunden el odio creando discordias entre los hombres, pudiendo añadir “cuando no un resentimiento malsano y enfermizo”. Esto es una realidad. La historia del judeocristianismo está salpicada de episodios así. La religión que debería de ser un instrumento que el Creador puso a nuestra disposición para la edificación y el enriquecimiento personal se ha convertido con demasiada frecuencia, lamentablemente, en vehículo de discordia y tensión entre hombres y pueblos enteros.

La sociedad civil le debe mucho a pensadores de la talla de Spinoza. Ante el absolutismo político-religioso de la época Spinoza fue el primero en plantear un esquema democrático de la sociedad donde la religión estuviera no ya solo separada del estamento político y estatal sino controlada por él. Las ideas plasmadas por el célebre pensador holandés marcaron todo un hito en su época y fueron, con el paso del tiempo, el estandarte de muchas sociedades democráticas modernas. Spinoza se encontró de lleno con el muro de la oposición e intransigencia del colectivo judeocristiano religioso de su tiempo y sus ideas liberales fueron opacadas por el entorno integrista y fundamentalista del siglo XVII.

Si discutidas fueron sus ideas en el plano estrictamente político aún lo fueron más en el plano religioso. En efecto, como ya analizábamos el mundo religioso de carácter integrista es claramente impositivo de sus ideas, muchas de ellas irracionales y carentes de total constatación empírica. Es incapaz de admitir otras formas de acercamiento al fenómeno religioso que no sea la asunción de una revelación explícita, como es el caso del judeocristianismo o el islam. Spinoza y los partidarios de la religión natural abogan por otra forma

de entender lo divino desde una percepción metafísica distinta a la de la revelación o, al menos, coadyuvante de la misma. Pero, el verdadero problema de la revelación, a mi juicio, no es tanto su admisión como la hermenéutica de la misma. Y me explico. Tratar de interpretar unos textos a la luz del pensamiento posmoderno actual, en un contexto totalmente diferente al del relato revelacionista, no deja de ser no ya arriesgado, sino totalmente inconsecuente a la luz del simple razonamiento. Esto ya lo percibió Spinoza con claridad meridiana cuatro siglos atrás. Spinoza diferenció de manera bastante precisa, a mi entender, el concepto de *religión objetiva* del de *religión subjetiva* o personal. Sin embargo, en la concepción del judeocristianismo observamos que la concepción que se tenía de la religión era de *religión positiva*, esto es, la idea de que la revelación era la forma de expresión más directa y comunicativa de Dios con el hombre, por medio de la cual dio a conocer sus leyes y su verdad, y a tal efecto Dios mismo efectuó ciertos milagros con la idea de reafirmar su revelación y como testimonio de su poder actuante, lo cual observado objetivamente parece bastante razonable y lógico. Esta noción, propia del judeocristianismo de la época, fue objetada por Spinoza, pero particularmente creo que tal objeción va más contra la concepción radicalizada que se tenía de la revelación y su forma de interpretarla que contra la revelación *per se*.

Para Spinoza *religión* significaba la ley divina expresada en la naturaleza (*Deus sive natura*), primeramente, y después la obediencia al mandamiento divino. Pero la diferencia estriba, como bien argumenta el estudioso e investigador de la obra spinoziana Felipe Mac Gregor, S. J. en que el concepto que tenía Spinoza de “ley divina” es objetivamente distinta a lo que comúnmente se entiende por ley. Al entender que Dios y Naturaleza vienen a ser lo mismo o formando parte de la misma substancia, no concibe la posibilidad de un Dios que prescribe a la naturaleza un curso diferente del que necesariamente debería tomar. La ley para Spinoza es una *ratio vivendi*, una forma, una razón de vivir, que él mismo se impone en función de su naturaleza y en consonancia con su libre arbitrio. La diferencia sustancial entre la religión natural y la revelada se fundamenta principalmente en que la primera hace uso exclusivo de la razón mientras que la religión revelada se

sustenta en creencias y argumentos indemostrables. Pero, podríamos preguntarnos: ¿es posible un maridaje, una unión entre ambas concepciones? Difícil, por no decir imposible si se considera la literalidad exclusiva de los textos bíblicos donde priva más bien el sentir contrario a la razón empírica. Otra cuestión sería echar mano de argumentos sustentados en una amplia mitología y simbología que dé un cierto sentido al contenido escriturístico. Desde el sentir racionalista es más lógico pensar en un Dios creador de todo lo existente pero sin intervención posible que doblegue las inmutables leyes impuestas en la naturaleza por Él mismo, que un Dios voluble, cambiante, implacable muchas veces, misericordioso otras; en suma, desconcertante. Esta visión antropomórfica del ente divino, tal y como aparece en el relato bíblico, es lo que le hace escasamente creíble para muchos pensadores y filósofos desde una dimensión literalista de los textos. Sin una hermenéutica alegórica se cae en el absurdo del contenido. Sin embargo, Spinoza sustenta toda su argumentación metafísica y político-religiosa en torno al pensamiento crítico de la revelación judeocristiana. Ya comentaba en un apartado anterior de este ensayo que en el pensador holandés se conjugaban *racionalidad* con *intuición*. Cada vez que releo y estudio el TTP y, en especial, el *Tratado de la reforma del entendimiento*, más persuadido me siento a inclinarme por el hecho de que la tendencia del ser humano es, con relativa frecuencia, bastante dada a dejarse llevar de manera acusada por la intuición más que por la razón. Esto parece ser más que evidente en el *homo religiosus*, el cual, muchas veces no atiende a razones. Pienso que la creencia, la que sea, requiere del adecuado equilibrio entre razón e intuición pues de lo contrario se puede caer con relativa facilidad en posturas fanatizantes. Esto es especialmente peligroso en el mundo de la religiosidad. Pienso que Spinoza entendió esto muy bien y alertó sobre los riesgos de una fe sustentada exclusivamente en la intuición. De ahí las implicaciones políticas y sociales de la religión, tal y como analizó magistralmente en el TTP y en el TP y que ya comentamos con anterioridad.

No quisiera finalizar estas reflexiones sin detallar una cuestión clave en el pensamiento de Baruch Spinoza y esta es el aspecto esencial que el concepto de *libertad* tenía para el genial filósofo y la trascendencia que tiene para todos

aquellos que hoy en día nos movemos en el amplio y complejo mundo del quehacer filosófico-pedagógico.

En efecto, en la *dialéctica* de Spinoza la captación y percepción del sentir en libertad es de capital trascendencia puesto que concebía la libertad como una necesidad natural que surgía dentro del ser humano. Por extraño que pudiera parecer la *religión*, bien entendida y concebida debería de ser un instrumento liberador del alma humana sometida con frecuencia por las tempestades de la conciencia humana, pero, por desgracia, y con bastante reiteración, se convierte en un obstáculo al desarrollo creativo de la criatura humana, del que muchas veces ni tan siquiera se percata de ello. Seguramente esa *libertad* de la que hablaba Jesús de Nazaret en el *Evangelio* tenga mucho que ver con el sentir de libertad que nos transmitió Spinoza desde la *dialéctica* de su pensamiento y que, lamentablemente, parece estar vedada a la concepción religiosa radical, dogmática e intransigente de la que hacen uso con relativa frecuencia las distintas religiones. Entretanto, dejémonos influenciar por ese espíritu de libertad que supo interpretar tan atinadamente uno de los hombres más atrayentes en el noble arte del pensamiento como fue Baruch Spinoza.



Bertrand Russell

Muéstrate escrupuloso con la verdad, aunque la verdad sea incómoda, pues más incómoda es cuando tratas de ocultarla.

Bertrand Russell. Los 10 Mandamientos.

1. INTRODUCCIÓN

Abordamos este ensayo analizando el pensamiento filosófico de uno de los hombres más peculiares del pasado siglo XX, como fue el matemático, filósofo, escritor y activista político británico Bertrand Russell (1872-1970), además de *Premio Nobel de Literatura* 1950, galardón concedido, según reza la Academia sueca, “en reconocimiento por sus variados y significativos escritos en los que defiende ideales humanitarios y la libertad de pensamiento”.

Bertrand Russell fue, por encima de todo, un hombre peculiar en un período de la historia tan convulso como el pasado siglo XX. Al margen de su reconocido talento como hombre de ciencia y de saber, sus implicaciones en el mundo de la política, nada convencionales, por cierto, llamaron poderosamente la atención de la opinión pública mundial. Al igual que hiciera Spinoza tres siglos atrás, Russell se involucró desde bien joven en los quehaceres de la política sin apartarse de su labor académica y docente, especialmente en el mundo de las matemáticas y la filosofía. Notable también

fue su labor literaria, siendo esta reconocida, como ya comentábamos, con el máximo galardón del mundo de las Letras: el Nobel de Literatura.

En este ensayo que ahora iniciamos intentaremos descubrir algunos aspectos determinantes de la vida y obra de este hombre peculiar que levantó tanto pasiones favorables a su persona como animadversiones por su incansable espíritu luchador de las libertades humanas. Analizaremos también su ateísmo declarado y las razones que esgrimía para defender tal postura, algo que hizo, por cierto, sin arrogancia alguna y siempre desde el razonamiento sosegado, tan diferente de otras posturas ateístas que rayan en la agresividad y la desconsideración hacia el mundo de las creencias religiosas. Hasta en esto fue un hombre original y singular, como veremos. Fue autor de trabajos de alta especialización tanto en matemáticas como en filosofía, destacando de manera sobresaliente por su estudio *Principia mathematica*, en colaboración con A. N. Whitehead, y además creador de lo que se ha dado en llamar en filosofía el *atomismo lógico* y la *filosofía analítica* o análisis lógico del lenguaje, un método por él creado consistente en formalizar el mismo con la finalidad de evitar errores de carácter filosófico. Destacó también, en su originalidad, por sus indagaciones en el mundo de la epistemología, estableciendo diferenciación entre el conocimiento de las cosas y el conocimiento de verdades, algo de importancia capital en el mundo de la filosofía.

Analizaremos pues en este ensayo algunos aspectos relevantes de la obra de este hombre peculiar que dejó su impronta, su huella, en todas aquellas áreas del saber en las que investigó, incluida la parcela religiosa, como veremos.

2. SU TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

Al iniciar el análisis de la original *teoría del conocimiento* que elaboró Russell habría que establecer diferenciación previa entre lo que, en su criterio, significaba el *conocimiento de las cosas* y el *conocimiento de las verdades*.

En efecto, para Russell nuestras experiencias directas desempeñan un rol esencial en la adquisición de *conocimiento*. Pienso que esto es algo evidente y concluyente. En la medida en que vamos adquiriendo experiencia contribuimos a engrosar nuestro conocimiento de las cosas que nos acontecen. Pero hemos de considerar que “conocer” para el filósofo británico era empleado en dos sentidos diferentes. Primeramente como una clase de conocimiento que se oponía al error (en cuyo caso nos estamos moviendo en el terreno de la verdad como contrario a lo que es falso, es decir, al error en sí) y en segundo lugar como conocimiento directo de las cosas, lo cual no exime de error en la valoración y apreciación de las mismas. Pero, podemos preguntarnos de qué modo adquirimos el conocimiento de las cosas. Russell considera que por dos vías o caminos: el *conocimiento directo* y el *conocimiento de referencia*. Mientras que el conocimiento directo nos permite valorar de manera implícita aquello que pretendemos conocer, el conocimiento de referencia es más bien un conocimiento que se caracteriza por las propiedades del objeto que intentamos conocer.

Por lo que respecta al *conocimiento de verdades* cabe decir que difiere del *conocimiento de las cosas* en que existe la antítesis de la verdad que es el error. Y aquí entroncamos ya con un problema de fondo que Russell analizó concienzudamente: *las creencias verdaderas*. ¿Podemos, en verdad, saber cuáles son creencias verdaderas para diferenciarlas de las falsas que inducen al error? He aquí el dilema. Russell reconoce que es prácticamente inviable diferenciar con precisión las creencias verdaderas de las falsas. Y es aquí donde el filósofo se sirve del *concepto de falsación* que acuñaría Karl Popper primero y luego Imre Lakatos, discípulo de Popper. Por cierto, que el concepto de falsación de Lakatos supone todo un avance en el campo de la ciencia introduciendo alguna modificación al concepto desarrollado por

Popper. Se habla ya desde entonces de un *falsacionismo sofisticado*. Pues bien, como decía, Russell considera que cualquier *teoría de la verdad* debe admitir su opuesto, la falsedad. Esto posiblemente llevaría al filósofo británico a desmitificar el concepto de religión verdadera, puesto que no sabemos si lo que entendemos por verdadero bien pudiera ser falso. Al referirnos al mundo de lo intangible, de lo metafísico, como es el mundo de las creencias religiosas, ciertamente es difícil diferenciar, *a priori*, lo verdadero de lo falso.

Los conceptos de *verdad* y *falsedad* son afines a la creencia de cualquier tipo, incluyendo la religiosa. De todos modos creo que esto es debido a que nos movemos dentro de un mundo de dualidades (bien-mal, bello-feo, agradable-desagradable, verdad-error, etc...) que nos imposibilita en ocasiones saber diferenciar con precisión lo verdadero de lo falso si es que podemos llegar a diferenciar una cosa de la otra, lo cual no es nada fácil. Por eso pienso que es tan sumamente irracional defender a ultranza cualquier tipo de postulados puesto que lo que es verdad para algunos es mentira y falsedad para otros. Pero, en fin, ya sabemos que el *homo religiosus* -tal y como denominaría Mircea Eliade al hombre de convicciones religiosas profundas e innatas- es dado con frecuencia a caer en posturas radicalizadas y dogmáticas. Pero, no solamente el *homo religiosus* sino que en ocasiones el hombre de ciencia -sucesor del *homo habilis*- también puede caer en semejante actitud intransigente. Pese a todas estas deficiencias es indudable que el proceso evolutivo mental ha inducido al ser humano a desarrollar unas capacidades de percepción religiosa bastante evidentes a lo largo de los tiempos (el acceso del politeísmo primitivo al monoteísmo posterior es una prueba bien clara de ello).

Pero, retomando de nuevo el concepto de Russell de lo verdadero y lo falso, hemos de añadir que si algo caracteriza a la *verdad* es la *coherencia*. Algo incoherente no puede ser tildado de verdadero. En filosofía esto es inasumible a todas luces. Russell percibió esto con meridiana claridad. Hemos de decir también que Russell pasó por un proceso evolutivo en su pensamiento a lo largo de su dilatada vida. Su *teoría del conocimiento* fue, en verdad,

cambiando hasta el punto de admitir el *realismo* filosófico como elemento clave de su discurso llegando a considerar la experiencia como fundamental en la adquisición del conocimiento, como ya comentábamos anteriormente, hasta acceder a lo que se ha dado en llamar el *monismo neutral*, que viene a establecer que la diferencia entre el mundo material y el mental es simplemente arbitraria, es decir, que depende de la voluntad de la persona y no de su actitud lógica y razonada. En esto es coincidente con William James, el célebre filósofo y psicólogo estadounidense, si bien los orígenes de esta argumentación filosófica hay que encontrarlos en Spinoza, al que Russell admiraría por su profunda capacidad de intuición filosófica, así como en David Hume, el filósofo escocés, iniciador de lo que se ha dado en llamar el *relativismo antidogmático* y máximo emblema de la Ilustración escocesa del siglo XVIII.

El planteamiento que esgrime Russell para sostener su *teoría de la verdad* por medio del conocimiento es, cuando menos, ingeniosa y suspicaz. En efecto, considera que una *teoría de la verdad* debe fundamentarse en tres requisitos básicos: 1º, admitir que toda verdad puede tener su contraria, es decir, la falsedad; 2º, la verdad como propiedad de una creencia; y 3º, propiedad que debe tener dependencia total de la relación de la creencia con cosas externas a ella. Por lo tanto, Russell asocia la creencia con verdad cuando existe correspondencia entre ambas, pues de lo contrario tal creencia sería falsa. Este argumento del pensador británico resulta de toda lógica: tiene que existir indefectiblemente correspondencia entre la creencia y la verdad. Lo que hace aceptable una creencia es un hecho que guarde relación con esa creencia, pues de lo contrario sería absurdo sostener la susodicha creencia. Llevando esto al terreno de la creencia religiosa (si bien Russell en su condición nunca ocultada de ateísmo desestimó tal posibilidad, al menos de manera explícita) hemos de decir que cualquier creencia religiosa si guarda relación con el hecho religioso probado y demostrado entonces sería verdadera. El problema surge, como podemos intuir, en demostrar tal hecho religioso, cuando en este se entremezclan aspectos mitológicos y contextuales de otra índole que hacen que en tal demostración sea casi imposible de ratificar la veracidad del hecho. Esta realidad choca de lleno con el dogmatismo religioso de cualquier signo.

Y es que el *hecho* o *fenómeno religioso* no deja de ser algo intangible e indemostrable por vía empírica, experimental, que precisa ser constatado y validado fehacientemente. Negar esto implicaría negar la realidad de lo que acontece en el fenómeno religioso. Dicho esto cabe añadir que tal consideración no niega en absoluto el valor intrínseco de la experiencia religiosa o metafísica personal sustentada en una creencia en concreto y explicitada por medio de la *fe religiosa*. Pero esto atañe exclusivamente al mundo íntimo y personal de cada sujeto que pueda experimentar esta sensación. Russell, al parecer, no lo experimentó al negar toda evidencia religiosa.

Ahora bien, ¿cómo podemos llegar a discernir lo verdadero de lo falso ya que es la cuestión principal que nos permitirá dirimir si una determinada creencia es verdadera o falsa? Russell aborda esta interesante cuestión partiendo del concepto de *conocimiento* sin el cual nada quedaría claro en lo concerniente a la *verdad*. Primeramente, para aceptar una verdad hay que tener conocimiento previo de esa supuesta verdad, dice Russell y creo que con mucha lógica. Sin embargo, hemos de admitir que la inclusión de la creencia religiosa en muchas ocasiones carece de lógica. Y así vemos a muchos creyentes recitar sus catecismos sin saber dar una explicación lógica y coherente de los mismos, lo cual es absurdo. Pero esta es la realidad en muchos casos. Se suele argumentar puerilmente en esos casos que la fe no necesita ser demostrada lo cual es una incongruencia. Primero porque *fe* y *creencia* son dos conceptos distintos si bien complementarios. La fe implica confianza cierta en aquello en lo que se cree y la creencia supone la aceptación de unos determinados esquemas ideológicos y doctrinarios. Incluso la *religión natural*, exenta de cualquier planteamiento que se sostenga en una revelación de carácter sagrado, conlleva la aceptación de un *ente* superior, organizador del orden cósmico a través de la naturaleza de las cosas. Entonces, como preguntábamos antes, ¿cómo discernir la verdad de la falsedad? Creo que la clave está, como bien argumentaba Russell, en el *conocimiento*.

El filósofo británico considera que una creencia no puede ser denominada conocimiento si se deduce de un razonamiento falso. Es decir, que debe haber

concordancia entre creencia y razonamiento para poder llegar a considerar la primera como verdadera. Pero aquí, obviamente, volvemos a tropezar con el asunto central del discurso de Russell, y es que, nos preguntamos ¿cómo razonar una creencia, la que sea, con sentido lógico y coherente, máxime cuando muchas creencias religiosas se sustentan en mitos y leyendas de difícil o nula interpretación coherente y sensata o bien en argumentaciones supuestamente basadas en hechos históricos y reales pero de difícil clasificación lógica? La verdad es que no sabemos si somos honestos e imparciales en nuestras apreciaciones y percepciones. El pensador británico viene a decir que “*el conocimiento es lo que es deducido de un modo válido de premisas conocidas*” (*Los problemas de la filosofía. 1912, cap. 13*). Pero, esta consideración de Russell la trataremos con extensión en el próximo apartado al referirnos a lo que él denominaba el *atomismo lógico*.

Por supuesto que el conocimiento al que se refiere Russell es lo que él llamaba el *conocimiento derivado* sustentado en premisas conocidas a diferencia del *conocimiento intuitivo*, esto es, el que se basa en la comprensión o percepción inmediata de algo sin la intervención expresa de la razón. Pero, claro, aquí nos topamos de nuevo con un problema central en el discurso filosófico de Russell: la dificultad para descubrir o discernir la verdad de la falsedad sobre el solo conocimiento intuitivo. Y es que, haciendo un nuevo inciso en el discurso russelliano, nos podemos preguntar: ¿concede credibilidad la creencia del tipo que sea basada solamente en la intuición? Particularmente pienso que no, pero con eso no hemos de negar de ninguna de las maneras la importancia que tiene el conocimiento intuitivo como camino auxiliador en la búsqueda de la verdad más allá de formulismos estériles que proponen las religiones institucionalizadas con sus dogmas, doctrinas y creencias que exigen fidelidad expresa a las mismas sin más argumentos que la fe y la aceptación de dichas creencias aunque sean de difícil o nula comprensión. La intuición es una vía de conocimiento como lo es la razón y en ella se sustentan principalmente los argumentos de la metafísica y de la religión en general. Pero el *hándicap*, el obstáculo principal que presenta la intuición, es su falta de demostrabilidad y fiabilidad plena. Claro que lo mismo sucede con el conocimiento razonado, el cual precisa validación para

ser admitido como plenamente verdadero. En fin, que no es nada fácil extraer una conclusión determinante al respecto.

Russell también hablaba de que teóricamente existen dos vías de conocimiento: el que viene dado por medio de un juicio y el que llega por medio del conocimiento directo de cualquier hecho concreto. Los hechos a los que se refiere el filósofo nacido en Gales tienen el carácter de *universales*, es decir que carecen de privacidad en cuanto al conocimiento y, por lo tanto, bien pudieran tener el sello de lo evidente, lo cual equivaldría a decir que poseen *a priori* garantía absoluta de verdad. Pero llegados a este punto podríamos preguntarnos, en relación con la hipotética verdad religiosa, si existe garantía absoluta de verdad de la que hablaba Russell. No creo. Y esto que afirmo con rotundidad no es, en absoluto, una afirmación gratuita. A mi juicio, no es posible ratificar una verdad absoluta de aquello que pertenece al mundo de lo intangible, como es el *fenómeno religioso*. Pero esto no resta credibilidad, en mi criterio, a la evidencia del fenómeno religioso como tal. Y no la resta porque dicho acontecer pertenece a la esfera de lo privado y como tal se puede sentir y vivir como experiencia real. Bien es cierto que esto no demuestra la plena fiabilidad del hecho religioso, pero le da un sentido y un contenido al mismo. Es decir, que la experiencia del hecho o acontecer religioso en nuestra vida es perfectamente verosímil. Esto no admite duda de ningún tipo para la persona de creencia religiosa, lo cual es un aval a favor de la mencionada verosimilitud del fenómeno religioso. Pero, en todo caso, nos movemos, una vez más, en un terreno escurridizo como es el ámbito de lo metafísico y religioso donde no podemos afirmar categóricamente casi nada de lo que acontece en el mundo de la *abstracción* por estar esta alejada de la realidad tangible.

Por todo ello pienso que Russell no iba muy descaminado cuando se refería al hecho de que a pesar de poder alcanzar la evidencia de una *verdad* esto no hace posible la certeza plena de la misma, incluso partiendo del hecho de que esa supuesta verdad se sustente en un juicio verdadero. Algunos podrán argumentar que entonces la verdad, en todo caso, es algo relativo. Y claro que lo es, hemos de entender desde la recta razón, pues de lo contrario caeríamos

en el error -tan común en el ámbito religioso en general- de afirmar con rotundidad y de manera dogmática acontecimientos que carecen de plena demostrabilidad y fiabilidad. Y ya sabemos los efectos negativos de afirmaciones dogmáticas y contundentes por parte del estamento y de individuos religiosos. Lejos de ser un acto de reafirmación de una supuesta verdad, la actitud dogmática, tanto en materia religiosa como de otra índole, no deja de ser un gesto de arrogancia y de falta de humildad intelectual. No es inusual que los dogmáticos y radicales traten con desdén y desconsideración a los incrédulos como si una aureola de superioridad les acompañase en la vida. Y algo parecido sucede, en ocasiones, al revés, es decir, que individuos anclados en su ateísmo hagan lo mismo. Russell, desde su ateísmo declarado (que en la última etapa de su vida más bien parece agnosticismo, como veremos) es bien distinto. Cuando se razona el ateísmo entonces se convierte en un ejercicio de sinceridad que, cuando menos, es de agradecer. Soy de la idea de que hemos de desconfiar tanto de los creyentes a ultranza como de los incrédulos irredentos ya que, con relativa frecuencia, los extremos, como dice el aforismo, se suelen tocar. En fin...

Pero, prosigamos con el interesante estudio del discurso filosófico del ingenioso pensador galés nacido en Trellech.

3. FILOSOFÍA ANALÍTICA Y ATOMISMO LÓGICO

Russell fue, como sabemos, antes que filósofo, un gran matemático de reconocido prestigio internacional. Precisamente su condición de matemático le inclinó por la investigación de la lógica matemática que le permitiría introducirse luego en el mundo de la filosofía.

En efecto, trató de acercar el mundo de las matemáticas al de la filosofía, o quizá, para hablar con más propiedad, de propugnar un sistema filosófico sustentado en el análisis matemático. Algo solamente al alcance de unas pocas mentes privilegiadas. Este ingenioso sistema fundamentado en la *filosofía analítica* lo denominó *atomismo lógico*. Su célebre obra *La filosofía del atomismo lógico. La aplicación del método*, publicada en 1918, supuso toda una revolución en el mundo del pensamiento lógico. Pero, ¿de qué trata su análisis? ¿Qué trascendencia tuvo en el mundo de la filosofía analítica moderna? Sobre la primera de las cuestiones que he planteado cabe decir que leyendo su excepcional obra mencionada y analizando sus argumentaciones me parece que no tiene desperdicio alguno. Su idea (plasmada magistralmente en esta obra) de que el análisis matemático conduce a la lógica del pensamiento es de una agudeza, en mi criterio, inaudita. Creo que desde el *Discurso del Método* de Descartes es difícil encontrar nada igual. Ya en su obra *Los principios de la matemática* (publicada en coautoría con Whitehead, como comentaba en la *Introducción* del ensayo) destacaba, efectivamente, la reconducción de la matemática a la lógica del pensamiento. Y la lógica de la que hablaba Russell era lo que denominó el *atomismo lógico*. Pero, ¿qué es esto del *atomismo lógico*?

La respuesta la dio el propio Russell a través de alguna de sus obras y en diversas conferencias versadas sobre esta temática. Viene a decir que el *atomismo lógico* consiste en el concepto de un lenguaje isomórfico e ideal, como reflejo del cosmos, del mundo en que vivimos, donde nuestro conocimiento podría ser reducido en términos de proposiciones atómicas en función de la lógica matemática. Esto suponía una forma de empirismo donde el lenguaje se convertía en artífice principal del pensamiento lógico, lo que

implicaría compartir la creencia de que hay multitud de cosas diferentes en el universo (algo evidente, por otra parte) pero que condiciona la admisión de una Realidad indivisible, que denomina Russell y que él cuestiona en buena medida. Considera que la definición de *atomismo lógico* la hizo para diferenciar los átomos físicos de los lógicos. Algo parecido a lo que hizo Leibniz con sus *mónadas*, con la particularidad de que estas últimas Leibniz les da el carácter de substancia activa, capaz de modificar nuestro estado interno, es decir, que tienen un componente psíquico y aun espiritual, algo de lo que carece el *atomismo lógico* de Russell.

En su obra *Misticismo y lógica*, publicada en 1918, viene a decir que la lógica proporciona un inventario de posibilidades y un repertorio de hipótesis que son defendibles de manera abstracta, lo cual como método filosófico que es la *lógica* se basa en el razonamiento de que las ideas o los hechos se tienen que manifestar de manera coherente y sin contradicción entre ellas. Llevado esto al mundo de las creencias -y particularmente las religiosas- nos encontramos con auténticos galimatías, con evidentes confusiones, especialmente en las revelaciones de carácter sagrado cuando estas se las interpreta de manera exclusiva por medio del método hermenéutico literalista. Esto es común a las distintas revelaciones y tradiciones religiosas si ahondamos en ellas. Pero esto sería otra historia que ya he analizado en distintos ensayos anteriores.

Retomando de nuevo el mundo de las creencias y analizando estas a la luz de la *filosofía analítica* y el *atomismo lógico* que propone Russell en su discurso hemos de realizar algunas consideraciones.

En primer lugar cabe decir que Russell consideraba que verdad incontestable es aquella que representa cosas obvias que ni tan siquiera es menester mencionarlas ya que el mundo contiene hechos que no admiten discusión posible. Por ejemplo, la salida y puesta del sol, el alumbramiento de la luna en la noche, etc... Estos y un sinfín más de acontecimientos no admiten discusión de ningún tipo por ser más que evidentes. Sin embargo, el mundo de las creencias, las que sean, admite, como es obvio, el hecho de que pueden ser verdaderas o falsas. Incluso creencias referentes a hechos concretos, como

bien argumenta Russell en su discurso sobre el *atomismo lógico*. Pero, ahonda todavía más cuando da una explicación de lo que entiende por *hecho* o acontecer. Entiende por *hecho* aquello que se expresa por medio de una oración completa y no un simple nombre aislado, y si admitimos la posibilidad de considerar por *hecho* a un simple nombre aislado, este se debe siempre a un contexto inexpresado y la expresión completa siempre deberá envolver una oración. Cabe decir aquí que Russell fue, asimismo, un gran estudioso de la *filosofía del lenguaje* y recalcó siempre la importancia del lenguaje como expresión simbólica y alegórica del que hacemos uso con frecuencia, incluso en la vida diaria común. En 1905 llegó a publicar en el *Journal of Mind Philosophy* un interesante ensayo al respecto titulado en inglés *On denoting (Sobre la denotación)*, ensalzado por el también célebre matemático y filósofo Frank P. Ramsey, denominándolo como “paradigma de filosofía”. En este ensayo Russell viene a establecer lo que él llamó *teoría de las descripciones*, la cual permitiría establecer si una expresión es verdadera, falsa o carece de sentido. Sería luego un aventajado alumno suyo de la Universidad de Cambridge, Ludwig Wittgenstein, quien profundizaría en la expresión y el contenido del lenguaje. Precisamente la única obra de renombre que publicaría en vida Wittgenstein, el *Tractatus logico-philosophicus*, sería prologada por el mismo Russell.

Por otra parte, Russell siempre vio que la *lógica* y la *ciencia* eran elementos o herramientas coadyuvantes de la filosofía. Creía que esto contribuiría a facilitar la labor filosófica y a evitar el confusionismo que a veces reinaba sobre ella. Y es que, en verdad, la filosofía se ha convertido para muchos en una materia árida, de difícil explicación en muchos de sus presupuestos y proposiciones. A mi entender, esto no debería ser así. Más bien lo contrario. La filosofía, como herramienta que contribuye a posicionarnos en el mundo y a comprenderlo mejor, debería simplificarse y estar al alcance de mentes no necesariamente iluminadas sino aquellas que tengan un afán por conocer y descubrir cosas. Solo así la filosofía se convertiría en algo agradable de profundizar en ella contribuyendo a ensanchar nuestro horizonte cognoscitivo y a convertirse de esta manera en algo sumamente placentero. Es por eso que podemos coincidir con Russell cuando se refería a que la misión prioritaria de

la filosofía debería ser el establecimiento de proposiciones más genéricas sobre el mundo evitando el confucionismo que en muchas ocasiones hay sobre su percepción. Consideraba también que no es la filosofía sino la metafísica la que más bien contribuía a alimentar ese confucionismo. No sé hasta qué punto esto puede ser así. Pienso que no tiene por qué ser así en cualquier caso. La metafísica es asimismo una herramienta de la que se sirve la filosofía para ahondar en esa parcela del conocimiento que se nos escapa del mundo de lo visible y tangible, pero real, al menos para aquellos que lo sienten y lo viven como tal. Creo que el principal obstáculo para una mejor comprensión del fenómeno metafísico está no en la metafísica en sí como disciplina sino en una explicación engorrosa y compleja de la misma. La tarea del filósofo, del buen filósofo, es la de simplificar lo más posible el conocimiento filosófico haciéndolo así asequible a todos aquellos que se acercan a la filosofía con el ánimo de investigar y conocer el mundo y sus diferentes abstracciones. Aquella célebre sentencia del monje franciscano inglés, filósofo y lógico escolástico del siglo XIV, Guillermo de Ockham de que “*en igualdad de condiciones, la explicación más sencilla suele ser la más probable*” entusiasmó a Russell cuando leyó al ilustre filósofo medieval adoptando desde entonces su método de conocimiento en sus apreciaciones.

Podríamos preguntarnos ahora por qué Russell consideraba que la lógica y la ciencia deberían estar al servicio de la filosofía. Creo que para disipar toda duda al respecto y contestar a esta interrogante es preciso conocer el proceso evolutivo de los planteamientos filosóficos del pensador galés.

Efectivamente, Russell siempre vio que la *lógica*, como materia aplicada al mundo de las *matemáticas*, es fundamental para la comprensión de ambas disciplinas. En *Principia mathematica* -a la que ya me referí en este ensayo- pretendía reducir la matemática a la lógica, dándole así más sustancialidad a los presupuestos y proposiciones filosóficas. Y por otra parte la pretendida unión de la filosofía con la ciencia o conocimiento científico era también imprescindible para él puesto que la una sin la otra estarían incompletas. Fue uno de los precursores de la llamada *filosofía de la ciencia* del pensamiento moderno.

En la segunda parte del ensayo analizaremos otras cuestiones de la vida y obra del gran pensador británico que no dejaron indiferente a nadie y que llamaron poderosamente la atención no solo a los profanos en el mundo del saber y del conocimiento sino incluso a colegas suyos que siempre destacaron la extraordinaria labor académica y filosófica de Bertrand Russell, convirtiéndolo de este modo en autor imprescindible en el mundo del saber y de la cultura contemporánea.

4. SOBRE FILOSOFÍA PRÁCTICA

Gran parte de las dificultades por las que atraviesa el mundo se deben a que los ignorantes están completamente seguros y los inteligentes llenos de dudas.

Bertrand Russell. *Frases célebres.*

Russell destacó en muchas facetas del conocimiento humano pero fue en el campo de la filosofía de carácter práctico donde más llamó poderosamente la atención por la originalidad de sus ideas.

En efecto, su planteamiento de cómo pasar del mundo de la abstracción al de la vida práctica común es digna de una mente privilegiada como la de Russell. En su tratado *La evolución de mi pensamiento filosófico*, publicado en 1959, habla del acceso del mundo abstracto al común y corriente de toda persona. Ya comentaba que en Russell se daba la curiosa circunstancia de cómo el filósofo se percata de ese cambio evolutivo en su pensamiento a lo largo del tiempo. Ahondando en toda la obra del filósofo británico se tiene la sensación de que ese cambio es una constante en su vida; vida que, por cierto, alcanzó casi el centenario y de una manera muy lúcida hasta sus últimos días.

En ese paso del que disertaba Russell del mundo de la *abstracción* al de la *filosofía práctica* él mismo se percata de su cambio de talante con el transcurrir del tiempo. Russell fue un hombre que se sirvió del proceso de la *metacognición* (de la que ya hablé en un artículo en esta misma revista) como elemento clave del desarrollo evolutivo y controlado de su pensamiento. Cada vez que leo y releo al ingenioso filósofo galés me doy más cuenta de ello. En la mencionada obra (*La evolución de mi pensamiento filosófico*) Russell se

reafirma en la idea de su cambio de talante, lo cual le llevó, según su propia opinión, a perder algunas cosas y a ganar otras. En realidad esto sucede en todo proceso metacognitivo. Es, efectivamente, con el paso del tiempo cuando nos vamos dando cuenta de los cambios que se van produciendo en nuestro interior, y no solamente en el plano biológico, sino también en el anímico y en nuestro propio pensamiento. Es curioso comprobar como es precisamente en las argumentaciones de carácter religioso cuando el involucionismo es más evidente en muchos individuos. Esto lo constató el mismo Russell. Pero, de sus planteamientos religiosos ya hablaremos en otro apartado de este ensayo. Solamente quiero resaltar aquí que es indudable que el involucionismo más evidente se suele dar en el área religiosa, en muchos individuos al menos, que no son capaces de digerir el proceso metacognitivo que conduce, inequívocamente, a una evolución del acontecer religioso, si es que uno tiene desarrollada esa parcela de su personalidad, que esta sería otra historia, claro.

Retomando de nuevo el discurso de Russell sobre *filosofía práctica* me gustaría analizar de manera algo más profunda algunas consideraciones extraídas de la obra mencionada más arriba sobre la evolución de su pensamiento pues creo que nos serviría de bastante ayuda para redescubrir nuestras capacidades potenciales. En la obra en cuestión dice textualmente: *“Mi abandono de antiguas creencias no fue nunca completo, sin embargo. Algunas cosas quedaron conmigo, y todavía permanecen: todavía creo que la verdad depende de cierta relación con los hechos y que los hechos, en general, son no humanos; todavía creo que el hombre no tiene importancia cósmica, y que un Ser, si lo hubiera, que pudiese revisar el universo imparcialmente, sin la preocupación del aquí y del ahora, difícilmente mencionaría al hombre, excepto quizá en una nota a pie de página al final del volumen”*(...)(*La evolución de mi pensamiento filosófico, cap. 17*). La verdad es que reflexionando con estas y otras ideas que esboza sutilmente el filósofo británico se tiene la sensación (al menos a mí me lo parece) de que sus apreciaciones son reales como la vida misma. La impresión que transmite Russell es que el hombre parece (y digo “parece” intencionalmente) vivir en un mundo desconectado de ese *ente*, de ese *Ser* superior, que a ciencia cierta no sabemos de su comportamiento, y lo que las distintas revelaciones dan a

conocer no deja de ser confuso y contradictorio en ocasiones. Es cierto que los exégetas intentan presentar una imagen dulcificada del *Ser* pero lo que transmiten las revelaciones se muestra bastante opaco y confuso desde una interpretación literalista de las mismas, como es obvio. La imagen que vierte Russell sobre el ser humano no es, como vemos en su discurso, nada halagüeña. Quizá sea una percepción excesivamente pesimista de la condición humana, pero si repasamos la historia de la humanidad es que nos damos de bruces con la realidad: guerras por doquier, conflictos entre seres humanos, violencia, desastres de todo tipo... En fin... El *mito de la Caída* que se refleja en la Biblia creo que expresa con claridad la realidad que habría de acontecer a lo largo de la historia humana a través del tiempo. Decía que posiblemente el discurso de Russell fuera excesivamente pesimista sobre la condición humana. Y es que el ser humano a lo largo de su historia también ha sido capaz de grandes obras y acciones. Esta es la paradoja de la condición humana: ser ángel o bestia. Ser capaz de lo mejor y de lo peor. Este parece ser, en cualquier caso, nuestro infausto destino.

En esta misma obra sobre la evolución de su pensamiento Russell llega a establecer el hecho de que los sentidos y el pensamiento ya no eran lo que fueron en un principio para él: una prisión de la que uno puede liberarse por medio de un pensamiento emancipado de los sentidos. Su evolución de pensamiento le permitió más tarde considerar al pensamiento y a los sentidos como ventanas liberadoras y compara al mundo al estilo de las *mónadas* de Leibniz como reflejo del mundo aunque sea de manera imperfecta. La clave está en ver el mundo real desde el aquí y el ahora. Nuestra visión del mundo, en el criterio de Russell, es necesariamente parcial y subjetiva, algo, por lo demás, de toda lógica. Rechaza así esa visión imparcial que los teístas atribuyen a una suprema deidad. La misión del filósofo -consideraba él- es la de mostrar la senda de la vida real.

Ética práctica

En *Sociedad humana: ética y política*, obra publicada en 1954, el filósofo británico realiza todo un ejercicio de comprensión de la realidad social desde

un posicionamiento de carácter ético y moralista dentro del marco de la sociedad política, llegando a plantearse si se puede llegar a establecer toda una ciencia de los planteamientos éticos. A tal efecto Russell efectúa un conjunto de proposiciones y definiciones fundamentales acerca de la ética y así propone la existencia de actos que merecen el calificativo de aprobatorios y otros de desaprobatorios. Los primeros se caracterizan por tener el consenso general sobre su aprobación conduciendo a ciertos actos que se creen positivos. Los segundos, obviamente, todo lo contrario. Los actos aprobatorios se consideran “buenos” y los desaprobatorios “malos”. O también correctos e incorrectos, respectivamente. Pues bien, Russell considera que el ejercicio de la *ética práctica* proporciona todo un *corpus* coherente de proposiciones y definiciones éticas que pueden ser consideradas como verdaderas o falsas al estilo de las proposiciones de carácter científico.

La concepción ética del filósofo galés experimentó, igualmente, todo un proceso evolutivo con el paso de los años. De verse fuertemente influenciado por los planteamientos del también filósofo británico, coetáneo suyo, George E. Moore, defensor del llamado *realismo filosófico*, a emparentarse más bien con las ideas de David Hume y sus planteamientos éticos, los cuales aducían que los términos éticos expresados como valores subjetivos carecían de toda posible verificación al estilo de los acontecimientos tangibles. Esta aceptación de la ética suponía un rechazo al racionalismo que se le atribuyó a Russell por parte de muchos al considerar que la razón debía, en todo caso, estar supeditada al comportamiento ético, al igual que lo consideraba Hume.

5. SOBRE FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

Quizá en esta parcela de *filosofía de la ciencia* haya sido la que más apasionó a Russell. Para él la ciencia, al igual que la lógica y las matemáticas, eran la forma más genuina del análisis investigativo y su método científico era, obviamente, el empírico, aplicable a toda ciencia o conocimiento científico. Aceptaba también el carácter de provisionalidad que tiene la ciencia, algo evidente a todas luces. Y es que si algo caracteriza al conocimiento científico es su evolucionismo en las formas. Sus teorías siempre son revisables en función de nuevos hallazgos e investigaciones. Si algunos científicos consideraban que la función primordial de la ciencia era realizar predicciones, Russell, en cambio, creía que si bien la predicción forma parte del proceso científico, la misión fundamental de la ciencia y de la filosofía eran la comprensión de la realidad. Y es que, a mi juicio, sin comprender la realidad que nos envuelve no podríamos efectuar un auténtico ejercicio filosófico de indagación e investigación que nos permita ahondar en la resolución de distintos problemas y planteamientos de diversa índole. Difícil sería, por otra parte, establecer si Russell fue más filósofo que científico. Quizá lo fuera a partes iguales, no sabemos en realidad. Pero una cosa es cierta: sus planteamientos tanto en el campo científico como filosófico no dejaban indiferente a nadie. Y la impronta que dejó fue también importante en ambas ramas del saber humano.

Sus ideas principales sobre el mundo de la ciencia se encuentran en su excelente estudio publicado en 1914 *Nuestro conocimiento del mundo exterior*, que tanto influenciaría en los positivistas lógicos como Rudolph Carnap o el mismo Karl Popper. El concepto de verificabilidad de todo planteamiento que se tilde de científico cobró especial significación a partir del discurso de Russell y, además, tiene su lógica. No podemos considerar como planteamiento científico aquel que no lleve el sello de la comprobación empírica pues de lo contrario se convertiría en simple conocimiento vulgar, que bien pudiera tener una cierta significación pero nunca la aprobación de la comunidad científica internacional. Esto es lo que sucede, por ejemplo, con el conocimiento de lo no tangible como pudiera ser cualquier fenómeno de

carácter metafísico y/o religioso. Tal acontecer pudiera tener toda la significación o relevancia que le queramos dar, pero carecerá en todo momento de la *verificabilidad empírica* por pertenecer a otra esfera, a otra dimensión del conocimiento, que de ninguna de las maneras podemos constatar con absoluta certeza. Tan solo podemos establecer hipótesis o conjeturas acerca de tal acontecer religioso o metafísico, pero nada más. Por otra parte debemos pensar que si la cosa fuera tan clara, si tuviéramos la certeza absoluta de que el fenómeno religioso fuera tal, el ateísmo carecería de todo valor y significación puesto que todo estaría perfectamente tan claro que no cabría ninguna objeción o duda. Lamentablemente, esto no es así, como sabemos. En fin...

La *filosofía de la ciencia* para Russell era una especialidad distinta de la propia filosofía. Pero, en cualquier caso, ambas disciplinas tenían una única finalidad: el conocimiento de la realidad que nos envuelve. Y es que el gran filósofo y científico galés siempre mostró un inusitado interés por desentrañar el misterio de la realidad que nos rodea. Seguramente esto le llevó a indagar desde bien joven sobre el *fenómeno religioso* y sus posibles implicaciones éticas y existenciales. A esto dedicaremos el apartado que sigue.

6. LA RELIGIÓN Y SU SENTIDO

Ni que decir tiene que la parcela religiosa no podía estar al margen del gran pensador y científico británico. Pero, dicho esto, no convendría sacar conclusiones precipitadas acerca de su supuesto *ateísmo* o *agnosticismo*, según se mire. En realidad soy de la idea de que el filósofo, el hombre o mujer pensante, que analiza a fondo las circunstancias de la vida que le rodean, no puede caer en posturas estandarizadas y exclusivistas. Esto queda para la superficialidad y mediocridad de pensamiento, desgraciadamente tan extendido en distintos ámbitos, pero de manera relevante en el religioso. Es por eso que me parece de todo punto inconsecuente afirmar una creencia, por muy loable que sea, de manera categórica y dogmática, que es lo que frecuentemente hace el sujeto religioso. Defender postulados o creencias que carecen de la más absoluta indemostrabilidad no deja de ser un ejercicio de incoherencia.

Pero, retomando la cuestión religiosa en la que tanto indagó Russell (paradójicamente pese a su declarada increencia religiosa) sorprende su trayectoria humana que le ha llevado a negar la posibilidad de la verosimilitud de las creencias religiosas.

De niño Russell fue instruido, al parecer, y según reza su autobiografía, por su abuela paterna, la cual le inculcó aquel precepto bíblico extraído del libro del *Éxodo* del *Antiguo Testamento* : “*No sigas a la mayoría para obrar mal*” (*Éxodo 23, 2*) y que cuenta Russell que le marcaría de por vida.

Sería con el paso de los años que el filósofo se decantaría por la increencia religiosa al no observar argumento viable coherente que permitiera pensar en un dios bondadoso o todopoderoso. Es más, llegó a considerar los postulados religiosos como fuente de superstición carente de toda argumentación seria y científica. En esto coincide también con Richard Dawkins, el célebre científico nacido en Nairobi, de origen británico, y que fuera titular de la cátedra *Charles Simonyi* de *Difusión de la Ciencia* en la prestigiosa Universidad de Oxford hasta el año 2008.

Que las religiones desde sus orígenes tienen un claro componente supersticioso es un hecho evidente. En realidad es ese elemento mágico y misterioso lo que les confiere esa aureola supersticiosa. Pero la religión en general tiene asimismo otros importantes componentes, como son, entre otros, el proveer expectativas vitales a la existencia humana y un cierto sentido a la muerte como culminación de la vida. Es decir, que todos los ingredientes necesarios para intentar explicar algo acerca del misterio de la existencia se encuentran en todas las religiones, desde las más primitivas hasta las más sofisticadas y evolucionadas. Esto lo comprendió bien el propio Russell a través de todo un proceso que principia con el sostenimiento del llamado *argumento ontológico*, que como razonamiento apriorístico pretende demostrar la existencia de un *ente* divino, argumento que, por cierto, fue muy cuestionado por filósofos de la talla de Averroes, Descartes, Hume y Kant, entre otros, así como insignes figuras del mundo religioso, entre los que cabe destacar Ockham, Tomás de Aquino y Roger Bacon. Decía que Russell, en un principio, aceptaba este argumento como viable para intentar demostrar la existencia de Dios, pero en su proceso evolutivo posterior lo desestimó por considerarlo inconsecuente. Y es que, a mi juicio, no caben argumentaciones posibles que demuestren categóricamente por vía racional la existencia de ese *ente* divino. Tan solo disponemos del *argumento deductivo* y, por supuesto, la *fe religiosa* que sustenta toda creencia, para intentar tener una cierta idea de la existencia divina. Por lo que respecta al primero cabe decir que tiene una aplicación muy precisa en el ámbito de la filosofía y de la lógica como método conducente al establecimiento de una deducción o inferencia a la cual se llega gracias al razonamiento deductivo que va de los principios universales a los particulares. Pero nos encontramos con el mismo o parecido dilema al esgrimido en el *argumento ontológico*: carecemos de pruebas tangibles y fidedignas en la demostración. Tan solo queda la expectativa de la *fe* que sustenta, como ya decía, toda creencia religiosa.

Pero, como ya sabemos, la *fe* se sustenta en una actitud individual y personal que si bien es habitual en muchas personas esto no demuestra, *per se*, absolutamente nada. Tan solo indica una postura personal ante el dilema de la

existencia de lo divino y decantarse por una opción: la de creer en ese *ente divino*. Nada más. Sin embargo, esa postura tiene sus implicaciones éticas y morales lo cual no es una cuestión baladí.

Si Russell llegó a rechazar el *argumento ontológico* que en su juventud había asumido como viable y posible fue en base a todo un proceso evolutivo racional que excluía la fe religiosa. De esto no parece existir ninguna duda. Pero afirmar -como hacen algunos desde el desconocimiento más absoluto- que con ello Russell está sosteniendo una postura completamente atea me parece fuera de lugar. Ya comentaba en algún otro ensayo que no creo que haya ateos puros ya que negar categóricamente la existencia de un *ente divino* es tan irracional como sostenerlo de manera categórica. Otra cuestión importante sería determinar si tiene racionalidad o no la admisión de una revelación divina, indistintamente de cual fuera esta. Esto bien lo explicita el propio Russell cuando afirma en un célebre discurso pronunciado en 1949 que no sabía muy bien si pronunciarse como ateo o como agnóstico, añadiendo que “ *Como filósofo, si estuviera dirigiéndome a una audiencia estrictamente filosófica, debería decir que tendría la obligación de describirme a mí mismo como un agnóstico, porque no creo que haya un argumento concluyente con el cual uno demuestre que no existe un Dios*” (...) (*Collected Papers, vol. 11, p.91*). Y en su autobiografía Russell afirma: “*No creía en la vida en el más allá, pero sí creía en Dios, pues el argumento de primera causa me parecía irrefutable. Pero, a la edad de dieciocho años, poco antes de ingresar en Cambridge, leí la autobiografía de John Stuart Mill, en la cual explicaba cómo su padre le enseñó que no se puede preguntar ¿Quién me creó?, ya que esta pregunta conllevaría la de ¿Quién creó a Dios? Esto me llevó a abandonar el argumento de la primera causa y a comenzar a ser ateo*” (*Autobiografía. 1967*). Como observamos Russell parece mantener una postura atea con esta última afirmación. Pero, podríamos decir que haciendo uso de una estricta racionalidad parece moverse entre el agnosticismo y un cierto ateísmo de actitud. Casi afirmaríamos que muestra las dos caras de una misma moneda que es la del misterio indescifrable que le indujo a moverse entre esas dos vías o caminos, valga la expresión. Ser ateo o creyente es tan solo una postura, una actitud. Ser agnóstico implica la incapacidad racional

que tenemos para demostrar y aun comprender la existencia de la divinidad y todavía más que esa divinidad actúe con justicia y equidad en medio de un mundo tan caótico. Si el Dios que preconizan algunos ha diseñado inteligentemente el mundo -como ingenuamente aducen-, entonces, cómo explicar tanta desazón y maldad, tanta incoherencia e insensatez consentida. Son preguntas sin respuestas concluyentes. Posiblemente la idea que se tiene de Dios esté distorsionada. Quizá Dios no esté tan preocupado con la criatura creada a su imagen como muchos pudieran pensar. No sabemos a ciencia cierta. Tan solo una cosa nos parece real: el amor que emana de lo divino que anida en el sentir humano. Y este sentir es el que nos habla de un Dios que es *Amor*, en el más pleno sentido de la palabra. O asimismo el *Bien* por excelencia. Otra concepción de lo divino en verdad que es difícil de sostener y explicar, en mi criterio.

La Hipótesis de Omphalos

Agudiza el ingenio el filósofo galés cuando hace alusión en su excelente y profundo tratado *El análisis de la mente* a la conocida como *Hipótesis de Omphalos* que habría acuñado Philip H. Gosse, historiador y divulgador científico británico del siglo XIX, cuando se refería a la relación espacio-temporal del mundo creado. Pese a que Gosse fue en principio un recalcitrante fundamentalista cristiano que le costó asimilar la evolución biológica y las edades geológicas de la Tierra en detrimento de la literalidad bíblica, no obstante formuló la interesante *Hipótesis de Omphalos* a la que se refiere Russell en su apasionante libro. De acuerdo con esta *hipótesis* Dios había creado el mundo pero los hechos y las cosas acaecidas de manera sobrenatural son, en realidad, ficticias, y así, por ejemplo, el mismo Dios creó a la figura mítica de *Adán* con ombligo (*omphalos*, en griego, significa *ombligo*) como si hubiera nacido normalmente de mujer. La *Hipótesis* presupone que tal acto relatado en el *Génesis* bíblico es figurado. Y lo mismo acontece con la supuesta edad de la Tierra, desmitificando así la literalidad del texto bíblico. Russell, apoyándose en la *Hipótesis de Omphalos* crea el argumento escéptico de la “tierra de cinco minutos” para referirse al hecho de que no se puede tener la absoluta certeza de que el mundo no haya comenzado

a existir hace cinco minutos. Obviamente, esto es una representación figurada esgrimida por el filósofo para reflejar de manera patente el hecho de la relación espacio-tiempo como algo ficticio creado por la mente. En efecto, con la mente podemos retrotraernos en el recuerdo de imágenes y vivencias acaecidas hace muchos años (por ejemplo, en nuestra infancia) y referirlas como si hubiesen pasado hace un instante. Este es un prodigio de nuestra mente que es capaz de evocar hechos o vivencias en tiempo pasado como si las estuviéramos viviendo en la actualidad. En base a esta realidad Russell expuso en su libro ya referido, *El análisis de la mente*, la siguiente conclusión: “*No hay imposibilidad lógica en la hipótesis de que el mundo se creó hace cinco minutos, con una población que recuerda un pasado completamente irreal. No hay una conexión necesaria lógicamente entre eventos de épocas distintas; por lo tanto, nada de lo que sucede ahora o sucederá en el futuro puede refutar la hipótesis de que el mundo comenzó hace cinco minutos*” (*The analysis of mind*, págs. 159-160. 1921). Nos movemos en un mundo de hipótesis, de suposiciones. Negar esto sería de ingenuos. Y muchas veces los argumentos que esgrimen las religiones, con sus imposiciones y dogmatismos indemostrables, conducen, desde la candidez, a equívocos considerables y a absurdos incontestables.

La religión y el mundo

Russell tiene su particular interpretación de la religión que creo que no iba muy descaminado siendo objetivos. En su polémica y controvertida obra *Por qué no soy cristiano y otros argumentos morales* dice explícitamente: “*La religión se basa, creo yo, primeramente en el miedo. Es en parte el terror hacia lo desconocido, como ya he dicho, el anhelo de sentir que se tiene un como hermano mayor que siempre te protege y está ahí.*” (...), y poco más adelante continúa: “*Un buen mundo necesita conocimiento, bondad y coraje, no necesita una añoranza lastimosa del pasado o el lastre al libre uso de la inteligencia de palabras dichas hace mucho tiempo por gentes ignorantes*”. (1927). Esta polémica obra la escribió Russell en plena madurez de pensamiento y supuso, según *The Independent*, prestigioso periódico británico dirigido por Alexander Lebedev, “todo un análisis devastador en su uso de la

fría lógica” y pese a su controvertido contenido fue considerado por la *Biblioteca Pública de Nueva York* como uno de los libros más importantes del pasado siglo XX.

La crítica que realiza Russell en el libro, en realidad, va dirigida no solamente al cristianismo sino también a todas aquellas religiones que promulgaron el miedo y la desazón en pueblos y civilizaciones enteras. El texto en sí está basado en una conferencia que el filósofo galés pronunció en marzo de 1927 en el Ayuntamiento de Battersea (Londres) y supuso todo un alboroto en la Inglaterra puritana de entonces. Posteriormente se distribuyó en forma de folleto hasta su reedición como parte del libro. En el mismo refuta algunos argumentos considerados hasta entonces como incuestionables, tales como el *argumento cosmológico*, que nos habla de la propia existencia del mundo que nos conduce a admitir la evidencia de un *ente* superior y sobrenatural; *argumento ontológico* o de *la causa primera*, fundamentado en los planteamientos de san Anselmo, el cual nos habla de la necesidad de admitir *per se* y *a priori* un *ente* superior y sobrenatural creador de todo lo existente; el argumento de la *ley natural*, cuestionado también por Russell por considerarlo inadecuado y carente de lógica fundamentación al considerar que si Dios hubiera establecido unas leyes en la naturaleza Él mismo estaría sometido a las mismas; el *argumento teológico*, esgrimido por el filósofo británico, tiene su fundamentación en una imposible *teodicea*: resulta absurdo e irracional creer que este mundo, con todos sus defectos e incongruencias, sea obra de una mente omnipotente y omnisciente; *argumentos de carácter moral*, los cuales vienen a sustentarse en la idea esgrimida por Kant, el filósofo alemán del siglo XVIII, acerca de que no habría bien ni mal si Dios no existiera y que debe de existir necesariamente un orden moral instrumentado por una mente creadora superior, son también puestos en entredicho por Russell al plantear el hecho de que si Dios es sustancialmente bueno, como argumenta la teología, entonces se puede deducir que el *bien* y el *mal* deben estar sujetos a un mandato divino, como es lógico pensar, y, en consecuencia, tanto el uno como el otro es imposible coexistan en una misma persona que se dice que es sustancialmente buena; y por último esgrime el filósofo galés el *argumento de la injusticia*, al considerar que la supuesta

justicia divina contraviene las injusticias del mundo. Añade también, en lo concerniente a la ética cristiana, su incomprensión para admitir las supuestas bondades eclesiales, ya que considera que los estamentos religiosos son el principal obstáculo al desarrollo moral de los pueblos. Coincide en esto con Jiddu Krishnamurti, el célebre teósofo hindú. En fin...

A decir verdad -y procurando ser lo más objetivo posible- los argumentos que explicita Russell en su polémico y controvertido libro tienen una fundamentación bastante lógica. ¿Por qué podemos decir esto? ¿Acaso no es suficiente argumento el ontológico o cosmológico para aceptar la existencia de un *ente* creador superior y sobrenatural? Pienso que sí, pero también creo que hemos de saber leer e interpretar a Russell entre líneas (al igual que a otros pensadores y filósofos que han cuestionado desde su *agnosticismo* o *ateísmo*, según los casos, la existencia de Dios o cuando menos su incapacidad para conocerlo e interpretarlo coherentemente) ya que ello es determinante para intentar explicar su posicionamiento al respecto. Y me explico.

Es cierto que no podemos de manera categórica demostrar de manera empírica la existencia de un *ente* sobrenatural al que en nuestra civilización occidental denominamos genéricamente por Dios (que etimológicamente significa “luz diurna” o también “ser de luz”, en alusión a la luz del día en contraposición a las tinieblas de la noche) y en otras culturas de carácter oriental por el *absoluto* o *energía cósmica*, pero algo nos dice interiormente -y ratificado por nuestra capacidad de razonar- que el cosmos, el mundo que habitamos, y todo el universo en su conjunto, debió de tener una causa, un origen primero. El problema que tenemos, en realidad, es nuestra incapacidad intelectual para interpretar a ese Dios o “Ser de luz”. Y ante esa incapacidad caben, por lo general tres opciones: la negación de ese *ente* sobrenatural al faltar pruebas categóricas y contundentes de su existencia (que es lo que hace el ateísmo, aun con reservas), la aceptación de ese *Ser* de luz que es lo único que puede dar sentido y orientación a nuestras vidas perdidas en un universo confuso, y, por último, la aceptación de nuestra incapacidad para desentrañar el misterio de la existencia y aun del mismo Dios, que sería la postura

agnóstica. Es más que evidente que muchos filósofos de la talla intelectual de Russell se mueven en el terreno del *agnosticismo* pese a declarar un ateísmo más o menos solapado, pero creo que esto último más de cara a la opinión pública que a otra cosa.

Mentes privilegiadas de la talla de Russell no pueden negar categóricamente la existencia de ese *ente* superior o sobrenatural de manera simplista. En el fondo creo que subyace un sentimiento de incapacidad e impotencia para desvelar el misterio de la existencia divina, como nos sucede a todos aquellos que usamos la capacidad de raciocinio que nos fue dada u otorgada. Cuando Russell (y otros muchos pensadores calificados de ateos) se dirigieron ante auditorios de reconocida capacidad intelectual se reconocían agnósticos. Fue el caso de Russell, como vimos, y el de muchos filósofos de gran nivel intelectual. Su rechazo es más bien hacia el uso manipulador que las religiones hacen sobre el fenómeno de lo sobrenatural y religioso. No hay más que leer y analizar la mayoría de sus escritos que tratan sobre cuestiones religiosas para percatarse de ello.

Que la religión, tal y como está concebida en muchos sectores y estamentos eclesiales, induce a la superstición y el emocionalismo, como argumentaba Russell, creo que es una realidad más que evidente. Detrás del sustrato religioso subyace, como diría Mircea Eliade, todo un componente de carácter supersticioso como derivación (o mejor diríamos desviación) del mismo fenómeno religioso. Y es que la *superstición* como creencia contraria a la razón conlleva todo un componente emocional y suele estar sustentada en alguna tradición en concreto. Y curiosamente este fenómeno se da en prácticamente todas las religiones, tanto las monoteístas como las politeístas. El cristianismo, en sus distintas variantes, no está exento de tal acontecer, atribuyendo con frecuencia aspectos sobrenaturales a aquellos que tienen una explicación lógica y racional. Por ejemplo, el atribuir poderes especiales al rezo u oración como si esto fuera la panacea para todos los males. Es indudable que la oración o plegaria tiene un componente emocional que actúa a modo de refuerzo psicológico que hace sentir bien a la persona que ora por algo en concreto. Y esto, obviamente es positivo. Claro que sí. El problema

surge cuando la plegaria “falla” y no cumple las expectativas. Entonces la frustración suele ser intensa. Pues bien, esta forma de concebir la oración o plegaria no deja de tener un componente supersticioso: el creer que algo mágico acontece en el acto oratorio, algo así como por arte de ensalmo. Por otra parte no deja de ser pueril dirigirse a la divinidad en petición de algo cuando en su supuesta omnisciencia ya conoce de antemano el problema en cuestión. Entonces, ¿no se debe de orar? El creyente por supuesto que sí ya que la oración, como decía antes, actúa a modo de reforzante psicológico que influye positivamente en nuestra forma de canalizar la energía espiritual. No tendría ningún sentido, en cambio, que orara el que no cree. La oración es una fuente canalizadora de energía interna que permite dirigir y equilibrar convenientemente nuestras emociones. La cuestión es orar con inteligencia y raciocinio sabedores de que indistintamente de cuál sea el resultado hemos estado encauzando adecuadamente nuestra energía interior.

Cuando Russell cuestiona la religión (y concretamente el cristianismo) lo que está haciendo es censurando la forma de acercarse al fenómeno religioso. En *Por qué no soy cristiano y otros argumentos morales* Russell afirma de manera categórica que el miedo a lo desconocido es el verdadero móvil de las religiones. Siendo objetivos hemos de asentir en buena medida con el filósofo galés. Pero, en mi criterio, el problema no está en la religión en sí, que crea, efectivamente, sentimientos de temor a lo desconocido, sino en la forma de concebirla. Lamentablemente, el cristianismo, pese a ser posiblemente la religión más evolucionada de entre todas dada la concepción y percepción que tiene de un Dios personal (y además encarnado, según la teología ortodoxa, en Jesús de Nazaret) no ha sabido liberar ese miedo que con frecuencia se transmite en la misma revelación judeocristiana cuando se la interpreta de una manera plenamente literalista. Y por otra parte con demasiada frecuencia los líderes de las religiones cristianas no han sabido argumentar desde la tolerancia y la comprensión sino más bien desde el despotismo, como bien apuntaba también Russell. El cristianismo, en sus distintas variantes, se ha caracterizado a lo largo de su dilatada historia por la arrogancia y la prepotencia, cuando no la prevaricación y el abuso de poder. Lejos de vivir el amor preconizado por su fundador se ha caracterizado por luchas intestinas

tan lejanas de la misericordia y el perdón que han de identificar al verdadero cristianismo. Y, por desgracia, parece que esta situación todavía no ha sido superada pese a los esfuerzos, loables por otra parte, del ecumenismo moderno a raíz, especialmente, del Concilio Vaticano II. En fin..., que no cabe esperar que la situación vaya a cambiar de manera efectiva mientras cada parcela religiosa continúe creyéndose la portadora en exclusiva de la verdad divina.

Russell, desde su visión agnóstica más que atea de la vida, ofrece su particular “radiografía” de la existencia, valga la expresión figurada, negándose a admitir (como otros muchos pensadores) que una existencia trascendente precisa de una creencia religiosa concreta. Su duda existencial es, en cierta medida, si somos sinceros, la de muchos que aun creyendo que la vida es algo más que una sucesión de acontecimientos circunstanciales sin misión y objetivo alguno, no obstante nos vemos envueltos en los avatares de un destino que no podemos predecir. Russell encontró ese destino en su quehacer científico y filosófico, pero no exclusivamente, como analizaremos en el siguiente capítulo de este ensayo.

7. EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO RUSSELLIANO

“Tres pasiones simples, pero abrumadoramente intensas, han gobernado mi vida: el ansia de amor, la búsqueda del conocimiento y una insoportable piedad por el sufrimiento de la Humanidad. Estas tres pasiones, como grandes vendavales, me han llevado de acá para allá, por una ruta cambiante, sobre un profundo océano de angustia, hasta el borde mismo de la desesperación...”

Bertrand Russell. *Autobiografía, 1967.*

La historia del mundo es la suma de aquello que hubiera sido evitable.

Bertrand Russell. *Frases célebres.*

No cabe la menor duda que en el proceso evolutivo que vivimos los humanos atravesamos por momentos o fases distintas que se van configurando a través de todo un acontecer mental de nuestra vida. En realidad pienso que toda nuestra vida, desde el nacimiento hasta la muerte, es un cúmulo de acontecimientos que van perfilando nuestro mundo interior y desarrollando y potenciando convenientemente toda nuestra personalidad. Pero, en este largo caminar, nos encontraremos con obstáculos y dificultades que tenemos que ir superando. En esto, creo, consiste nuestro proceso evolutivo interior.

He realizado esta introducción para reflejar que si alguien representa este proceso interno a las mil maravillas pienso que fue Bertrand Russell. Creo que este hombre fue el fiel reflejo del proceso evolutivo dialéctico más evidente que podemos destacar. De esto no me cabe la menor duda. Las circunstancias que rodearon su vida y pensamiento, así como su ateísmo o agnosticismo, según se mire, tal y como analicé en el capítulo anterior, son

mera coincidencia, a mi juicio. Y me explico al respecto.

Tenemos el concepto equivocado muchas veces de que el filósofo, el pensador, es aquel que vive encerrado en su mundo interno, introspectivo, como ensimismado, que diría Ortega, nuestro gran filósofo contemporáneo, y no es así. Y lo mismo en lo que respecta al hombre de ciencia. Al menos no lo es en muchos casos. En el caso de Russell no lo fue en absoluto. Ya analicé en los capítulos anteriores distintas facetas de la vida y del pensar de Russell. Pero, sin duda, la que más ha sorprendido a la opinión pública mundial -más allá de sus facetas de científico, filósofo y escritor- es su intervención en el mundo de la política y de la sociedad en general dejando también en estas parcelas una impronta imborrable, como veremos.

En su obra ya mencionada *La evolución de mi pensamiento filosófico*, publicada en la etapa última de su vida, es un fiel ejemplo de esto que comento. Pero, aquí y ahora vamos a centrarnos principalmente en el cambio interior que permanentemente fue experimentando el gran filósofo galés y sus repercusiones en su actividad externa, como es la cuestión sociopolítica, que también representa un episodio fundamental en la vida y obra de Russell. El Prof. Gustavo Bueno, catedrático emérito de la Universidad de Oviedo hablaba para referirse a Russell de un filósofo en permanente evolución y cambio. Y el Dr. Álvaro Carvajal Villaplana, catedrático de Lógica, Epistemología y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Costa Rica, viene a decir sobre el pensamiento evolutivo de Russell algo parecido en su excelente trabajo investigativo sobre la obra de Russell titulado *Evolución del pensamiento político de Bertrand Russell*.

Su pensamiento político

Ya comentaba que la larga vida del filósofo británico propició que tuviera un campo de actuación muy amplio: las matemáticas, la lógica, el pensamiento filosófico y su actuación en el mundo de la política, entre otras. Aquí nos referimos ahora a una de las parcelas que siempre entusiasmó a Russell: la política.

En efecto, el pensamiento político de Russell siempre interesó a sus biógrafos dada la trascendencia de su figura universal y una de las características esenciales de su pensamiento político fue su constante transformación, aplicable asimismo a la praxis política. Russell no fue un político de salón en ningún caso sino un hombre que se involucró en distintas causas de manera práctica y efectiva, como veremos. En realidad, leyendo y analizando distintos trabajos sobre política de Russell tengo la impresión -y en esto coincido en parte con el análisis que realiza Manuel Sacristán, filósofo introductor del marxismo en España y perteneciente al Partido comunista en nuestro país- que Russell adolece de una falta de definición política. La pregunta que nos podemos hacer sería, ¿y por qué esa, aparente al menos, indefinición? Mi impresión es que Russell instrumentalizó la política para ponerla al servicio de su quehacer filosófico y ético. Algo, entiendo, perfectamente legítimo ya que la política siempre debería estar sujeta, más que a intereses y elucubraciones partidistas, a una definición ética y filosófica. Sin embargo, no creo que esa indolencia a la que alude Sacristán sea debida a una indefinición real. Pensar esto creo que no se ajusta a la trayectoria global del filósofo galés. Si algo caracterizó a Russell fue su capacidad de compromiso con distintas causas sociales. Si algo le definió no fue su ambigüedad en este terreno ni mucho menos. Su compromiso fue real hasta el punto de que le costó algún que otro disgusto. El mismo Russell es claro al respecto. Su modelo de sociedad -más allá de intereses partidistas- es la de aquella regida por valores éticos perdurables en el tiempo. Su escepticismo no lo fue hacia la política en sí como herramienta al servicio de los intereses ciudadanos sino hacia una determinada posición partidista, de ahí el carácter de indefinición para muchos de sus críticos. Pero Russell no ocultó su posición en ningún momento. Al contrario, la explicó con suficiente claridad.

Su actividad política la desarrolló prácticamente a lo largo de toda su vida, marchando pareja con el conocimiento y estudio de la ciencia -las matemáticas, en particular- y la filosofía, su otra gran pasión. Pero, varios acontecimientos marcarían su trayectoria política, científica y filosófica en general. Uno de ellos acaeció en su juventud, tal y como relatan algunos de sus cronistas y biógrafos: en 1901 se produce una especie de “conversión” de

carácter místico que le sume en una profunda soledad, llegando así a comprender la soledad del mundo que le rodeaba. Y otro acontecimiento que marcaría su vida para siempre sería unos años después, en 1914, con el surgimiento de la Primera Guerra Mundial, la cual dejaría una huella muy amarga en su vida. Casi podríamos decir que hubo un antes y un después de este lamentable suceso en la vida del todavía joven Russell. Si hasta entonces su labor había sido primordialmente académica, ahora tendría otros tintes distintos, sin abandonar su primera labor docente. Le preocupa desde ese momento la búsqueda de la felicidad humana. Precisamente estoy leyendo en este tiempo su interesante libro titulado *La conquista de la felicidad*, introducido por el insigne filósofo y académico español José Luis L. Aranguren y editado por *Espasa-Calpe* en 1991 en séptima edición, lo cual da idea de la aceptación general que tuvo el libro de Russell. Originalmente el libro se publicó en 1930 y no se debe de buscar en él un tratado de filosofía ni mucho menos. Es, en todo caso, un manual de ética y moral costumbrista al más puro estilo russelliano donde la búsqueda del sentido de la felicidad es el motivo principal del filósofo galés. Fue un trabajo que se apartaba en buena medida del resto de su obra más académica y profunda, pero de una significación especial pues nos muestra al filósofo como un hombre pensante más que se preocupa por los problemas comunes de la gente. Russell fue capaz también de hacerse entender por la gente menos dada a lo filosófico y a los mensajes profundos. Esta obra es un claro ejemplo de ello. Se tiene a veces la idea equivocada de que el hombre de ciencia y el filósofo son personajes distintos, alejados del gran público, y no es así necesariamente. Tenemos el ejemplo de Russell y de otros muchos que se involucraron en los problemas humanos de manera comprometida.

En el plano estrictamente político podemos decir que Russell fue más bien un escéptico pese a haberse involucrado en distintas esferas políticas. Pero esto no es conjeturar nada, sino simplemente reconocer lo que el mismo filósofo expresa en *Retratos de memorias y otros ensayos*, donde dice textualmente “...me he imaginado que era en cada ocasión un liberal, un socialista o un pacifista; pero, nunca he sido ninguna de esas cosas en una sentido profundo. Siempre el intelecto escéptico me ha susurrado dudas cuando yo más

deseaba que se mantuviese en silencio; me ha separado del fácil entusiasmo de los otros y me ha llevado a una soledad desolada” (Russell, B. Retratos de memorias y otros ensayos, 2ª edición. Alianza Editorial. Buenos Aires, 1976, p. 43). Lo cierto es que muchos socialistas desconfiaban de Russell por su ascendencia aristocrática. Sin embargo, el mismo Russell nunca se consideró tal, sino como un título honorífico recibido por tradición. Más bien repudiaba a la clase aristocrática en la que él había nacido accidentalmente. Siempre fue valorado, en su humanidad, como un hombre del pueblo y ciudadano del mundo. Hasta sus más acérrimos opositores lo tuvieron que reconocer. Pese a todo nunca se sintió cómodo en un mundo que recelaba de él por los orígenes de su condición social aristocrática.

El *escepticismo* político que censuraría Manuel Sacristán, como decía antes, no creo que fuera debilidad teórica o intelectual hacia el mundo de la política. Leyendo algunos tratados políticos suyos no lo parece en absoluto. Más bien recelaba o desconfiaba de la praxis política, como nos puede suceder a cualquiera de nosotros que nos sintamos identificados con el mundo de la política o con alguna ideología en concreto. Y es que una cosa es la teoría política y otra muy distinta los intereses pragmáticos de la misma. Casar ambos elementos no es tarea nada fácil para el mundo político. Lo que se intuye en los escritos políticos de Russell es la prevalencia de lo ético sobre lo estrictamente político, o dicho en otras palabras, la necesidad de que todo planteamiento político esté sujeto a unos determinados esquemas éticos y morales. Y es que cuando falla esta premisa es cuando fácilmente se puede caer en la corrupción política, desafortunadamente de vigente actualidad en nuestro país en los últimos tiempos.

La ambivalencia entre ética y pensamiento político fue, prácticamente, una constante en la vida de Russell. Su labor parecía estar enfocada a influir en la política por medio de planteamientos éticos. Algo parecido a lo que deberían de hacer las religiones, a mi entender, pero que lamentablemente no hacen al haber establecido algo así como una línea roja de separación entre lo religioso y lo político, lo cual imposibilita a las religiones tener un verdadero acceso al mundo de la política. Incluso hay sectores marginales y sectarios dentro del

mundo religioso que ven la política como algo maléfico. ¡Hasta dónde llega la ignorancia y el desconocimiento! Pero, en muchas ocasiones, la política, en verdad, se sirve de la religión para sus propios intereses. La historia está plagada de actos políticos donde la religión se ha visto instrumentalizada por el poder de Estado. Y en otras ocasiones donde religión y poder político han caminado juntas buscando el interés mutuo. En fin...

El pensamiento político de Russell se movió en distintas esferas que han ido cambiando con el paso del tiempo, lo cual pone de manifiesto su proceso evolutivo ideológico. De un primer liberalismo radical hasta el socialismo pasando por ciertos tintes de anarquismo. Para aquellos que nos movemos dentro de esquemas políticos de carácter progresista no debe sorprendernos este proceso evolutivo del gran filósofo galés. No se accede a una determinada postura política por generación espontánea sino por medio del análisis sosegado y profundo de unos determinados planteamientos. El progresismo es totalmente contrario al involucionismo y dentro del marco político establece las señas de identidad de una actitud, de un caminar en una determinada dirección, pero siempre bajo el prisma de la ética. Creo que esto lo entendió muy bien Russell. Y fue consecuente con estos principios durante toda su vida. Es en este sentido que está muy cerca del pensamiento político de Spinoza y Hume. Es indudable, por otra parte, que el mundo de la política es marcadamente pasional. Podemos decir incluso que tiene hasta algo de irracional. En cambio, el sentir ético se sustenta en planteamientos y argumentos netamente racionales. Es en este sentido que se sustentan sus planteamientos éticos de base liberal en parte debido a su interpretación del *liberalismo* más radical que ejerció durante un tiempo. Pero, en cualquier caso, siempre le preocupó el rol que podría desempeñar la ética dentro del mundo de la política.

En una segunda etapa política Russell se acercó al *socialismo* con la máxima naturalidad, no exento, como ya comentaba, de *anarcosindicalismo* de estilo francés, el cual consideraba como un modelo político ideal, pero, ciertamente, irrealizable a escala social y no exento de ciertos peligros. Sus planteamientos en este tiempo están más cerca, en mi criterio, del *socialismo utópico* que del

marxismo, tal y como expresa en sus obras *Caminos de libertad* y sobre todo *Principios de reconstrucción social* (p.78). Digo que está más cerca del socialismo utópico que del puro marxismo por el hecho de que censura taxativamente los métodos violentos para acceder al poder. Cree que carecen de la suficiente justificación ética. No todos los medios son válidos para restablecer la justicia social, pese a llegar a admitir la conveniencia de la guerra para erradicar el totalitarismo y la tiranía (*Justice in War Time*, segunda edición. Haskell House Publishers. New York, 1974). Del socialismo de carácter marxista valora la importancia de la cooperación, el poder colectivo y la importancia y el énfasis que pone el socialismo (y más propiamente las tesis anarquistas) en la abolición de la propiedad privada, abogando por la descentralización del Estado. Se nota aquí en sus apreciaciones la influencia de Kropotkin, el conocido pensador político ruso y uno de los principales sistematizadores del anarquismo. Añadir, a modo aclaratorio, que al referirse el marxismo a la *propiedad privada* no lo está haciendo, en absoluto, en referencia a la adquisición de bienes de uso material a nivel personal, tales como la casa o cualquier otro bien particular de uso normal y carente de ostentación (al contrario que en el mundo burgués donde sucede de manera opuesta), sino a los bienes de producción controlados por la clase hacendada. Los bienes privados de uso personal no son despreciados por el marxismo sino que se consideran como base de la libertad y la independencia individual siempre y cuando no contribuyan al enriquecimiento personal. El mal radica, según las tesis marxistas y anarquistas, en el uso incontrolado de la propiedad privada en manos de la clase burguesa y capitalista que conduce a la injusticia y a la explotación social del proletariado. Russell mostró durante un período de su vida un gran interés en el estudio de las tesis socialistas y anarquistas.

Con el paso del tiempo Russell consideró que más importante que la teoría política es la praxis, la acción. Algo parecido a lo que le sucedió a Mounier, el personalista francés (a tal efecto remito al lector a mi libro *El personalismo en el pensamiento de Emmanuel Mounier*), que en un momento determinado de su vida comprendió la necesidad de la acción social contra las injusticias del “desorden establecido”, tal y como denominaba Mounier al sistema social

capitalista y burgués del pasado siglo XX en la Europa de entre guerras.

La práctica política de Russell en el tiempo que le ha tocado vivir estuvo dirigida hacia la consecución del *pacifismo*. Pero su forma de entender el pacifismo no fue ingenua ni mucho menos. Es más, consideró, como ya comentábamos antes, que la guerra estaba socialmente justificada ante la opresión y la tiranía del poder, defendiendo, asimismo, la objeción de conciencia y la denuncia de los crímenes de guerra. Su rechazo a cualquier tipo de totalitarismo siempre fue claro y contundente, así como a la guerra nuclear, una amenaza constante en el mundo de la posguerra. Fue de igual modo un profundo activista de los derechos humanos y contrario a la Primera Guerra Mundial en 1914. Su método de resistencia basado en la no violencia recuerda al que emplearía también Gandhi, el célebre político y pacifista hindú, en su lucha contra el colonialismo británico en la India. Russell perteneció a distintas organizaciones activistas de carácter pacifista, algunas de ellas incluso fundadas por él.

Su evolución político-filosófica

Distintos analistas de la vida de Russell coinciden en diferenciar tres etapas o períodos en el devenir existencial del filósofo. La primera abarca desde los primeros años de su juventud hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial en 1914. Una segunda etapa comprendida entre 1914 hasta 1944, coincidiendo con la fase final de la 2ª Gran Guerra, y una tercera etapa o período que va desde 1944 hasta el final de su vida, acaecido en 1972, cercana ya al centenario. En realidad, esta línea divisoria la deja entrever el mismo Russell en su *Autobiografía*, publicada en 1967.

Coincidiendo con su primera etapa el pensamiento del gran filósofo galés se inclina menos al razonamiento que a la intuición y a una cierta aureola de espiritualidad, curiosamente. Digo esto último porque, como sabemos, el agnosticismo de Russell (el cual ya analizamos en el capítulo anterior) fue célebre. Me pregunto muchas veces que es lo que puede llevar al ser humano a encontrar una determinada forma de entender, de explicar el mundo y la

realidad que le rodea. Y, aún más, a aceptar, negar o cuestionar la existencia de un *ente* divino y/o sobrenatural. Este es otro de los misterios más profundos que rodean nuestra vida. En un ensayo anterior ya analizaba la clave, a mi entender, de la postura agnóstica y su posible justificación. Y lo mismo referente al mundo de las creencias religiosas. Y es que creo que la inmensa mayoría de personas nos movemos de manera fluctuante a veces entre estas dos actitudes. Lo que nos induce a elegir uno u otro camino pienso que viene predeterminado, al menos parcialmente, por nuestras vivencias y experiencias acumuladas en el transcurrir del tiempo. No deja de sorprender, en todo caso, el hecho de que infinidad de personas defiendan unas determinadas creencias (muy respetables, por otra parte) sin tener la más mínima argumentación seria, consistente y coherente. El mundo del *agnosticismo* se mueve, por el contrario, en otra esfera de la realidad, que no excluye, como erróneamente se piensa muchas veces, la creencia religiosa, sino que simplemente manifiesta su incapacidad intelectual para poder desentrañar el misterio de lo divino. Racionalmente esta es la postura más aséptica, sin duda alguna. Y es que el agnosticismo, al igual que la creencia religiosa, tienen algo en común, aunque resulte paradójico: la actitud. En efecto, ambos mantienen una postura determinada, una actitud en toda regla. La diferencia está en que mientras la creencia religiosa afirma algo relacionado estrechamente con un *ente* divino o *demiurgo*, en expresión platónica (muchas veces de manera categórica, dogmática y apodíctica sin más), la postura agnóstica mantiene la incertidumbre sobre algo que no puede ser demostrado categóricamente, o al menos se siente incapaz de hacerlo a nivel racional.

En su ingeniosa obra *Principios de reconstrucción social*, que vería la luz en 1916, Russell analiza una cuestión determinante: el impulso frente a la razón. Esta temática había sido tratada por el célebre filósofo y jesuita británico Frederick Copleston con quien Russell, por cierto, mantuvo un apasionante debate sobre la existencia de Dios transmitido en 1948 por la BBC y que levantó tantas pasiones. Pues bien, Copleston consideraba que el impulso es bueno en sí mismo al ser el origen del crecimiento que conducía a una determinada dirección y guiado siempre por el entendimiento, en tanto que

Russell estimaba que el impulso es más fuerte y más poderoso, que la razón. Russell hablaba de dos tipos de impulso: los posesivos y los creativos. Los primeros se centraban en el poder del Estado político, la propiedad y las corporaciones. Los segundos se sustentaban en aspectos tales como la educación, la familia y la religión. Su idea era la de que las pasiones, movidas por los impulsos, dominaban la política. Su ideal de sociedad, si bien fue moldeándose con el paso de los años, siempre se fundamentó en una sociedad de carácter orgánico dando prioridad a las necesidades básicas de los seres humanos, de ahí la importancia que concede a los planteamientos del socialismo como sistema político. En su interesante obra *Caminos de libertad* viene a establecer la idea de un *socialismo gremial* basado en los principios del *anarquismo* y del *socialismo utópico*. Las ideas de Kropotkin, el anarquista ruso al que ya nos referimos con anterioridad, al hablar de la necesidad del repartimiento de la riqueza, son compartidas por Russell, pronunciándose al respecto del mismo modo que el anarquista ruso. Se desmarca, por el contrario, del socialismo al estilo marxista. Abunda aún más en las ideas de Kropotkin en su obra *El poder en los hombres y en los pueblos* reafirmando en la idea de que no hay que conceder excesivo poder al Estado y menos a un Estado donde el poder está concentrado en una sola persona a modo de mandatario. El Estado, en cualquiera de sus formas, coarta la libertad de los individuos y es por lo que cree que la libertad tan solo se puede garantizar en la convivencia comunal. Con todo, consideraba que el Estado desempeña un rol muy importante, pese a sus limitaciones y carencias.

Fue contrario al sistema político implantado en la antigua Unión Soviética a raíz del triunfo de la revolución de 1917 manifestando una clara intolerancia al régimen stalinista. Y, por otra parte, en la última obra mencionada, consideraba que el poder se manifiesta como uno de los deseos más irrefrenables del ser humano junto con su afán de acumular riquezas y demás bienes materiales.

Llama poderosamente la atención que al referirse al *poder* como *impulso* lo hace dividiéndolo en dos aspectos bien significativos: el *caudillaje* y la *sumisión*. Ambos elementos marchan inequívocamente unidos. Siempre ha

sido así. Y es especialmente relevante en todo tipo de gobierno totalitarista y dictatorial. Significativamente relevante es el caudillaje religioso. Ya en la Biblia encontramos este tipo de gobierno donde el caudillo de turno, hablando supuestamente por indicación de Yahvé, imponía sus directrices al pueblo. Otro tanto hacían los monarcas en una etapa posterior, si bien estos, según el relato bíblico, en contra de los designios divinos. En realidad la elección del gobierno monárquico fue en uso del *libre arbitrio* del pueblo de Israel y sus consecuencias no fueron precisamente muy loables. Tanto el caudillaje como la sumisión al mismo de los que hablaba Russell suponen, por desgracia, una constante en el devenir histórico del hombre pese a que su evolución política le permitió acceder al sistema de gobierno democrático, más justo e igualitario cuyos antecedentes los encontramos en la antigua Grecia, la cuna de la civilización y del saber antiguos. Y es que el ser humano retorna, en ocasiones, a sistemas de gobierno involucionistas mostrando así su incapacidad para el autogobierno, base esencial de todo gobierno de carácter democrático y es que si uno no es capaz de gobernar armónicamente en libertad su propia vida difícilmente va a poder vivir en sociedad respetando la libertad de los demás. Y la *democracia* precisamente se sustenta en el respeto a la igualdad entre lo que uno piensa y lo que piensan los demás, sin imposiciones de ningún tipo. Con ser la democracia el sistema de organización política que más se puede acercar a la perfección es evidente que posee muchas lagunas, valga la expresión. Como diría Winston Churchill, el que fuera Primer Ministro británico y hombre relevante en el pasado siglo XX, “la democracia es el menos malo de los sistemas políticos” parece ser bastante real. Y es que no hay forma perfecta de gobierno. Esto parece evidente. Con todo es la forma de gobierno más equitativa y respetuosa con el *libre arbitrio* de la persona.

Sumamente interesante es la idea que tenía Russell sobre la estrecha relación *mandato-sumisión*, y es por lo que realizamos ahora un análisis de esta curiosa y controvertida relación entre los seres humanos y tan común en las relaciones sociales y hasta eclesiales, como veremos a continuación.

En *El poder en los hombres y los pueblos*, el filósofo galés establece un

punto de comunicación entre el *poder* y la relación *mandato-sumisión* a la que me refería antes. En efecto, todo Estado se sustenta por el poder de los mandatarios. En el caso del caudillaje, al que ya nos referimos antes, de manera explícita, que dice Russell, y en el caso de los secuaces del caudillo, de manera implícita. En los gobiernos de carácter democrático la relación es totalmente distinta. Ya no existe esa relación *mandato-sumisión* puesto que el sistema se rige y se encamina por otros cauces: los de la relación igualitaria. Pero, en el caso del caudillaje (tal dado en el ámbito religioso en especial) tal relación igualitaria es inexistente puesto que uno, el caudillo, es el que manda (en el supuesto del caudillaje religioso, por “imposición divina”) y los demás, los seguidores del caudillo, por sumisión asumida y consentida, cerrándose así el círculo alienatorio. Este fenómeno es particularmente significativo en el ámbito de lo religioso, como decía, y no me resisto a efectuar algunas indicaciones y sugerencias al respecto puesto que la organización religiosa no deja de tener en muchos aspectos componentes similares a los políticos.

Russell justificaba la necesidad social del gobierno en base a evitar la revolución. El gobierno actúa así a modo de canalizador de los deseos y las pasiones de los ciudadanos. En el gobierno eclesiástico sucede algo parecido. Russell viene a decir en la mencionada e interesante obra que la atracción por el poder de mandar es tan fuerte como la atracción por la sumisión, y esto, según el filósofo, por el miedo existente de los sumisos ante el peligro. Es así cuando los hombres tienden a resguardarse en la autoridad y la protección que les proporciona el caudillaje (*Íbidem*, p. 12-13). Podemos decir, de otro modo, que el miedo es el desencadenante de esa compleja relación *mandato-sumisión* en los gobiernos totalitaristas. En el caudillaje religioso (especialmente el de carácter carismático) sucede algo muy parecido. El líder actúa a modo de canalizador de los miedos de sus incondicionales y estos se sienten así aliviados de sus temores internos. La relación *mandato-sumisión* puede llegar a extremos de reverenciar y ensalzar exageradamente la figura del líder hasta el punto de rendir culto a su personalidad. A mi juicio, este tipo de relación no deja de ser un estrato a superar dado el proceso evolutivo mental que el ser humano ha alcanzado. Pero, es obvio, que existen muchos intereses creados (unidos incluso por fuertes lazos de sumisión psicológica)

que imposibilitan ese proceso evolutivo con relativa frecuencia. Máxime hablando de cuestiones religiosas donde las pasiones se desatan de manera incontrolada tan fácilmente.

Ya me referí antes de soslayo acerca del sentir pacifista de Russell, si bien con alguna excepción. Aquí lo analizamos ahora con más profusión. Efectivamente, el pensador galés mantuvo siempre un sentimiento hacia las causas pacifistas en el mundo. No obstante, hubo un tiempo en que consideró la guerra como necesaria con tal de salvaguardar la integridad de la humanidad. Tal fue el caso del nazismo alemán que puso en peligro al mundo occidental. En su libro de reflexión sobre esta temática titulado *La justicia en tiempos de Guerra*, Russell realiza todo un ejercicio de cordura ante el inminente peligro de supervivencia de la humanidad frente el desafío de la Alemania nazi. También llegó a defender en un artículo publicado en 1915 y titulado en español *La ética de la guerra* las guerras de colonización en tierras que tuvieran un uso útil. Durante la Primera Guerra Mundial, en cambio, se opuso categóricamente a la misma manifestándose plenamente a favor de la objeción de conciencia.

Durante los últimos años de su vida su sentimiento pacifista le lleva a oponerse a diversos conflictos internacionales, como el sonado caso de la guerra del Vietnam. A tal efecto crea el mundialmente conocido como *Tribunal Russell* (denominado también como *Tribunal Internacional sobre Crímenes de Guerra*) coincidiendo prácticamente con la publicación de su polémico libro *Crímenes de guerra en Vietnam*, que vería la luz en 1966, y que marcaría todo un hito en la historia del pacifismo contemporáneo. El *Tribunal Russell* contó con el apoyo de Jean-Paul Sartre, el conocido y polémico filósofo francés. El *Tribunal Russell* se constituyó a finales de 1966 y su pretensión fue muy clara desde el principio: denunciar las violaciones de los derechos humanos y darles el tratamiento de crímenes de guerra. Como era de esperar en los Estados Unidos el estudio llevado a cabo por el *Tribunal Russell* fue tachado de oportunista y sesgado. Sin embargo, consiguió atraer el interés de distintos organismos internacionales. Fue uno de los primeros en ver los riesgos de la “guerra fría” entre las dos superpotencias mundiales,

Estados Unidos y la Unión Soviética, así como el peligro de las armas nucleares. En 1955 crea junto a Albert Einstein, el gran físico de origen alemán y creador de la *teoría de la relatividad*, y varios científicos más, el conocido como el *Manifiesto Russell-Einstein*, por medio del cual se hizo una campaña muy activa contra la fabricación de armas nucleares ante el inminente peligro de un holocausto y la destrucción de la humanidad. Y en 1958 Russell se convirtió en el primer presidente de la *Campaña de Desarme Nuclear*, y curiosamente con cerca de los noventa años fue encarcelado durante una semana por incitar a la desobediencia civil con sonoras protestas en el Ministerio de Defensa del Reino Unido y en el Hyde Park de Londres. En ese tiempo y aprovechando la conocida como la *crisis de los misiles de Cuba* también envió sendas cartas a los presidentes de los Estados Unidos y la Unión Soviética, John F. Kennedy y Nikita Krushchov, respectivamente, así como al Secretario General de las Naciones Unidas, Maha U Thant, y al Primer Ministro británico, Harold Macmillan, advirtiéndoles del peligro de una nueva conflagración mundial.

En el siguiente capítulo de este ensayo analizaremos otros aspectos relacionados con la *evolución político-filosófica* de este hombre que dejó un legado extraordinario para la posteridad a través de una vida consagrada a la búsqueda y el descubrimiento de la verdad por medio de las distintas facetas de su larga y fructífera existencia.

8. PASIÓN Y POLÍTICA

Es la preocupación por las posesiones, más que ninguna otra cosa, lo que evita que el hombre viva noble y libremente.

Bertrand Russell. *Frases célebres.*

Russell fue, a decir verdad, un hombre apasionado de la política, como lo fue de la ciencia y de la filosofía. No podemos decir lo mismo de la religión, si bien, como hemos visto y analizado, no fue, ni mucho menos, indiferente a la misma, sino más bien todo lo contrario.

En efecto, podemos hablar con propiedad de la pasión del gran pensador galés por el mundo de la política. A muchos quizá les sorprenda que un hombre de la talla científica y filosófica de Russell se haya involucrado tanto en cuestiones de índole política, pero esta es la realidad. Y lo que más llama la atención del mundo de la política al pensador británico es, sin duda, la cuestión del *poder*. El poder que tanto atrae a hombres del mundo de la política y también de la religión. Y es que el poder, cuando no se le controla, acaba por dominar al individuo. Su libro *El poder en los hombres y los pueblos*, al que ya nos referimos en el capítulo anterior, marca la evolución del pensamiento político de Russell de manera determinante. En él viene a establecer una comparación entre el mundo de las ciencias sociales, donde se puede encuadrar la política, y el mundo de la física. En este interesante libro Russell viene a describir el *poder* como uno de los deseos que anidan desde siempre en el ser humano. El poder político, en particular, viene a ser algo así como la “energía” en el mundo de la física. Si en el mundo de la física denominamos la energía como la capacidad para generar movimiento o transformación de algo, en el de la política el poder implica múltiples formas y variantes en su percepción: autoridad civil, riqueza, y sobre todo, influencia de opinión. El poder religioso al que nos referíamos antes supone también algo parecido al poder político, pero con la particularidad de influenciar de manera más determinante en la vida de los seres humanos ya que interactúa

con sus propias conciencias. Se establece así la relación *mandato-sumisión* a la que ya nos referimos en el anterior capítulo y analizamos con alguna profusión.

Que el mundo de la política apasiona lo esquematiza Russell de una manera extraordinaria cuando se refiere al *gregarismo*, esto es, la tendencia a agruparse en general, y en particular en torno a la figura del líder o protector del grupo. El gregarismo, si bien parece tener un componente instintivo en el mundo animal, en el ser humano, en opinión de Russell, no lo es tanto. Así, por ejemplo, habla en su apasionante libro *Sociedad humana en ética y política* (p. 17) de que el instinto gregario en los seres humanos es distinto del que poseen las hormigas o las abejas, que constituyen sociedades que destacan por su gregarismo y jerarquización naturalmente estructurada. En los humanos, en cambio, el gregarismo tiene un componente bastante claro, según Russell, cuyo origen es de difícil precisión y es lo que él denominaba “sentimiento más o menos oscuro de egoísmo colectivo”. Y así mientras en el reino animal el gregarismo es puramente instintivo, en el mundo de los humanos, y más concretamente en las sociedades, se requieren leyes que permitan coincidir el interés personal con el social.

Pero, Russell considera que la pasión debería estar al servicio de la inteligencia. Y es que, efectivamente, la pasión es un sentimiento que se puede convertir en una arma arrojada contra el mismo individuo. Si la pasión no es sometida por la inteligencia se puede convertir en fanatismo con las nefastas consecuencias que esto acarrea. Particularmente peligroso es el fanatismo religioso tan extendido en nuestros días. Russell establece una clara diferencia entre pasión e inteligencia: la pasión determinará los fines que los hombres buscarán y la inteligencia los medios para la consecución de tales fines (*Íbidem*, p. 182). En la pasión intervienen además otros componentes, tales como la imaginación y la herencia congénita, así como elementos estructurales del medio, del entorno en que se desenvuelve el individuo y entre los que cabe citar, principalmente, la educación y la influencia social. Pese a un cierto pesimismo sobre la condición humana Russell mantiene, a mi juicio, un optimismo relativo al estilo de Leibniz. En efecto, así es, y lo

explicita muy bien además cuando afirma que “*los deseos e impulsos son compatibles cuando ambos pueden ser satisfechos, y conflictivos cuando la satisfacción de uno es incompatible con la del otro*” (Íbidem, p.19).

La idea de *poder*, por otra parte, consiste en el dominio de un determinado grupo social sobre otro. Aquí entra en juego, de nuevo, el concepto ya esbozado anteriormente de *mandato-sumisión*. Sobre el concepto de poder y sus connotaciones aplicado al ámbito religioso en especial dedicaré todo un amplio estudio en otro momento. Aquí y ahora cabe resaltar que el magistral argumento que esgrime Russell sobre el poder político particularmente es excepcional, y es que cuando el poder cede ante la presión social entonces recurre a la fuerza, bien sea psicológica o física. Si la primera falla por las causas que sean, entonces entra en juego la segunda, la fuerza, y así está asegurado ya el conflicto social. Muchas guerras y revoluciones violentas tienen este entramado. En las sociedades democráticas el mecanismo a emplear en el ejercicio del poder es la persuasión como arma política y el consenso o acuerdo entre las distintas fuerzas o grupos políticos.

La política, como instrumento social al servicio de los estados, debe estar fundamentada, en opinión de Russell, en la ciencia. La política se convierte de este modo en ciencia que contribuye a sistematizar de manera organizativa la vida de los individuos y de los pueblos. Y asocia política con ciencia ya que la clave está en que “*nuestro pensamiento político penetre más profundamente en las fuentes de la acción humana*” (Entre la razón y la pasión: un dilema en la ética de Bertrand Russell. Carvajal, A., p. 182). Y es que, ciertamente, la finalidad expresa de todo planteamiento político debe dirigir a la acción social. Su idea era que el poder aumenta en la medida en que lo hacen las distintas técnicas científicas. Esta idea se plasma, en mi criterio, en el poder imperialista desarrollado por las grandes superpotencias mundiales modernas. En la medida que el desarrollo tecnológico aumenta el poder se ve incrementado notablemente. Así, por ejemplo, la escalada armamentística nuclear de los años 60 y 70 del pasado siglo por parte de los Estados Unidos y la antigua Unión Soviética supuso todo una lucha por el poder a escala mundial. El desmembramiento de la antigua Unión Soviética a raíz de la

perestroika (reforma o reestructuración) introducida por el mandatario soviético Mijail Gorbachov en 1987 condujo al desmantelamiento progresivo del sistema comunista pasando de este modo de un estado socialista caracterizado por un sistema económico solidario a otro de corte capitalista neoliberal al estilo occidental. Russell -el cual no llegó a conocer las reformas llevadas a cabo en la extinguida URSS-, que siempre se opuso al sistema stalinista, llegó a suavizar su oposición al régimen comunista al no existir ya el stalinismo y al comprobar que el estado soviético mostró una buena disposición para el desarme nuclear y que ya no suponía una amenaza para el orden y la paz mundial.

9. COROLARIO FINAL

Llegamos ya al final de este largo ensayo sobre la figura de Bertrand Russell, todo un *gentleman* polifacético, al más puro estilo de John Locke, el célebre y distinguido empirista inglés, con el que tuvo puntos en común y otros discrepantes. Y lo hacemos con el firme convencimiento de encontrarnos ante un hombre excepcional en todos los aspectos. No cabe ninguna duda que Russell asombró a propios y extraños con sus revolucionarias ideas en el campo de la filosofía y de la religión, las cuales destaparon toda suerte de sentimientos encontrados entre sus acólitos por una parte y sus recalcitrantes opositores por otra. Esto es normal. Sucedió, sucede y sucederá siempre con aquellos personajes que no dejan indiferentes a nadie. Tan solo los mediocres no llaman la atención.

La figura del insigne filósofo y científico británico ha dejado una profunda huella en todos aquellos campos al razonamiento más sutil donde política (o mejor diríamos teoría política), ciencia y religión ofrecen versiones distintas de una misma realidad.

Russell se caracterizó por hablar siempre muy claro a lo largo de su dilatada y fructífera vida pese a encontrar, como decíamos antes, oposición por parte de sus detractores (especialmente allegados del mundo religioso ultraconservador y radical). La vida del gran pensador galés se caracterizó por todo un proceso de evolución continua y permanente, reflejado en todas sus obras tanto de carácter científico como filosófico y político. En el ámbito religioso, como también hemos visto y analizado, no se dejó nunca llevar por el apasionamiento, sino más bien todo lo contrario. Sus razonamientos serios, profundos y demoledores en ocasiones contra una religiosidad irracional exasperaron a los sectores religiosos más dogmáticos e intolerantes. Ya analizamos con profusión los planteamientos agnósticos de Russell y cabe decir que no tienen desperdicio alguno para todos aquellos que lejos de moverse en la irracionalidad religiosa lo hacen desde una vertiente analítica e investigativa seria y en armonía con el razonamiento profundo de las cosas contingentes y trascendentes.

Su crítica al cristianismo en particular no ha podido ser asimilada por los radicales religiosos de la cristiandad que pronto se limitaron a censurar sus argumentaciones, quizá sin conocerlas muy a fondo. Y es que la pasión exacerbada del *homo religiosus*, que diría Mircea Eliade, no conoce límites. Su célebre debate sobre la existencia de Dios con el filósofo y jesuita Frederick Copleston, al que ya nos referimos antes, viene a poner de manifiesto la indemostrabilidad de los distintos argumentos sobre el problema a dirimir. Y es que no se puede demostrar racionalmente la existencia del *ente* divino como tampoco se puede demostrar lo contrario. Y en esto consiste precisamente el argumento básico del *agnosticismo*: la incapacidad de demostrar y acceder racionalmente al hipotético fenómeno de lo divino y sobrenatural. Lisa y llanamente, tal y como yo lo veo, es cuestión de fe y de creencia. Nada más. El verdadero problema estriba en realizar todo un ejercicio de racionalidad para tratar de asentar la misma dentro del mundo de la creencia religiosa. Y esto no es nada fácil. Y es que sucede que leyendo, por ejemplo, los argumentos ontológicos de Anselmo de Canterbury o de Tomás de Aquino (encuadrados dentro de la filosofía escolástica) se tiene la sensación de que son más un ejercicio de intuición filosófica que otra cosa, especialmente en el análisis que también efectuó Russell sobre el *problema de los universales*, el cual hace alusión al modo en que pensamos y concebimos cuáles son las realidades a ser conocidas. En última instancia se tiene la impresión de que es la *fe religiosa* la que dicta sentencia desde el planteamiento ontológico. De ahí que el problema se torne insoluble a nivel racional. Y es que, efectivamente, el *problema de los universales* siempre cautivó al mundo filosófico desde la antigüedad. Bien es cierto que al hablar en filosofía de lo que se conoce por *universales* se hace desde distintos planteamientos ontológicos, pero no es menos cierto que también se pueden analizar desde otras ópticas o vertientes del conocimiento, tales como la psicología cognitiva (tan en boga hoy en día) y la epistemología, toda una ciencia del conocimiento profundo de las cosas, con sus principios, fundamentos y distintos métodos de acceso al conocimiento humano.

Russell realizó todo un amplio estudio e investigación sobre el *problema de los universales*. Concretamente en el cap. 9 de su libro *Los problemas de la*

Filosofía, en referencia a los *universales* viene a decir que en cualquier proposición no somos causa de la verdad de la misma por el hecho de conocerla y debe admitirse la relación entre los términos de la proposición pero sin depender del pensamiento sino más bien del mundo independiente que el pensamiento es capaz de crear. Argumentación compleja ciertamente y es por lo que como mejor se puede entender es confrontado los *universales* con los *particulares*. Los *particulares* denotan cosas existentes como, por ejemplo, objetos, y los *universales* aspectos mentales que son fruto de la imaginación, pero entre ambos existe correlación o afinidad. Esto adquiere especial relevancia cuando nos referimos a la cuestión ontológica sobre la posibilidad de la existencia de un *ente* sobrenatural o divino. Y es que el lenguaje desempeña un rol determinante en la explicación de muchos acontecimientos. Russell fue también todo un analista del lenguaje y su significado. Así, por ejemplo, consideraba que no era necesario que un objeto existiera para realizar una descripción definida del mismo, sino que bastaba con que se pudiera captar con la intuición, es decir, que se pudiera comprender o percibir de manera clara e inmediata sin el concurso directo de la razón. Pero, a juicio de Russell, los *universales* requieren ser contemplados desde una perspectiva positiva y científica, y no metafísica.

Algunos analistas de la concepción de Russell sobre los *universales* consideran que en el filósofo británico tienen connotaciones ontológicas fundamentales, o sea, relacionado con el ser y su esencia. La pregunta que podríamos entonces plantearnos (y considerando que los *universales* pertenecen al mundo mental e imaginativo, aunque no exclusivamente) sería: ¿tiene el mundo de la metafísica connotaciones relacionadas con los *universales*, esto es, con el mundo mental?, y si esto es así, entonces ¿no sería la percepción metafísica algo fruto de la imaginación pero carente de representatividad real? Russell consideraba, como decíamos antes, que los *universales* deberían ser analizados desde una vertiente no metafísica, pero, claro, esto es cuestionable. No sabemos a ciencia cierta. Tan solo podemos presuponer en un sentido o en otro. Pero, no cabe duda que el argumento de Russell analizándolo en profundidad es muy sutil y que una cosa queda clara en el filósofo galés y es que el análisis lógico del lenguaje es el eje

fundamental sobre el que gira su *teoría de los universales*.

Sobre la crítica que Russell realizó al cristianismo -y más concretamente a la figura de Jesús de Nazaret en lo concerniente a alguno de sus dichos recogidos en el *Evangelio*- y que se muestran en su polémico libro *Por qué no soy cristiano*, así como en alguna de sus alocuciones sobre la cuestión religiosa, son, cuando menos, muy significativas. Curiosamente, Russell consideró que muchos de los preceptos de Jesús en el *Evangelio* encierran una moral elevada, en especial en los dichos concernientes al amor y al perdón (algunos de ellos, por cierto, poco novedosos pues ya habían sido pronunciados de manera parecida por otros grandes maestros anteriores a Jesús, como Lao-tsé y Buda, por ejemplo), pero de todo punto inconsecuente con ellos es la idea del castigo eterno del que también se habla en el *Evangelio*. Esa enseñanza la considera cruel e inhumana y un contrasentido con otros asertos del mismo *Evangelio*. Claro que Russell es el primero en afirmar que su lectura del *Evangelio* es literal -más allá de otra posible interpretación que deja entrever implícitamente- y, en consecuencia, la interpretación que hace de los textos es también sobre la lectura literal de los mismos, encontrando así muchos absurdos e incongruencias. Y ciertamente los hay sobre la base de la hermenéutica literal. Compatibilizar en base a la literalidad de los textos bíblicos la idea de un Dios soberano lleno de amor, misericordia y perdón para con sus criaturas es prácticamente imposible con esa otra imagen antropomórfica que se ofrece de Él (especialmente en el *Antiguo Testamento*) como un Dios vengativo, inmisericorde y cruel en muchas ocasiones y que la intuición y el mismo sentido común nos dan a entender que se trataba de una visión peculiar que el judaísmo tenía sobre el *Ser* supremo y plasmada así en los textos escriturísticos. Otra posible explicación se escaparía de toda racionalidad sobre la supuesta existencia del *ente* superior que se intuye es *amor* y el *bien* por excelencia.

Una cuestión importante que analiza Russell es la concerniente a lo que se conoce como “*la segunda venida de Jesús*” de la que nos hablan los *evangelios sinópticos* y también de manera muy clara y explícita la *primera carta del apóstol san Pablo a los tesalonicenses (4:13-18)*. Russell, siguiendo

la misma línea de argumentación en base a una lectura literal de los textos, expresa el error de las predicciones puesto que los cristianos de la época esperaban de manera inminente la ansiada “segunda venida”. Los textos - salvo que se haga otro tipo de lectura e interpretación posterior- no dejan, en verdad, lugar a dudas: se tenía el firme convencimiento de que la “segunda venida” era inminente. Sin embargo, las predicciones fallaron y tal “venida”, que se aventuraba inminente, como decíamos, no se produjo. La escatología cristiana se fundamenta precisamente en analizar e intentar reinterpretar la fallida predicción sobre la que hay montada todo un cúmulo de extravagantes interpretaciones que llegan incluso hasta nuestros días. En fin..., ideas las hay de todo tipo y es que el mundo religioso, con sus apasionamientos, no deja de sorprendernos.

Encuentra Russell, por otra parte, una clara contradicción en la aplicación por parte de muchos que se dicen cristianos con las enseñanzas del mismo Jesús. Así, por ejemplo, sobre aquella máxima de Jesús de *“no juzguéis y no seréis juzgados; no condenéis y no seréis condenados”* (Lucas 6:37) no encuentra cumplimientos en jueces y magistrados que se denominan cristianos y sienten el deber de juzgar y hasta condenar según la aplicación de las leyes. Pero, obviamente, esto contradice el precepto moral de Jesús. Y así se podría seguir en un cúmulo de contradicciones entre los preceptos morales de Jesús y la no aplicación de los mismos por parte de muchos de aquellos que dicen ser sus seguidores. No sabemos si esto es debido a la inconsciencia o simplemente a un ejercicio de hipocresía por parte de muchos que se autodenominan cristianos. Actitudes así hicieron decir a Gandhi, según se cuenta, aquello de que si bien le agradaba el cristianismo por sus elevados preceptos morales, en cambio no le gustaban los cristianos por muchas de sus actitudes. Y es que Gandhi, al parecer, conoció el cristianismo leyendo a Tolstoi, cristiano convencido y curiosamente repudiado por los sectores más radicales e intolerantes del cristianismo ortodoxo ruso por su heterodoxia.

Pero, como decíamos, la visión de Russell sobre el mundo religioso y de las creencias, pese a las muchas inconveniencias que ve en él, no es tan negativa como pudiera hacer creer una lectura superficial de sus escritos sobre esta

temática. Ni mucho menos. En realidad, en muchas de las cuestiones religiosas que Russell analizó podemos afirmar que tienen una fundamentación muy lógica y coherente para referirse a las razones argumentadas en torno al asunto en cuestión. Y es que una fe religiosa que carezca de sustentación racional -al menos parcialmente- carece de verdadero valor y significación. Y digo esto porque si bien es cierto que la fe se sustenta en unas premisas hipotéticas y no demostrables, sin embargo, da un sentido y contenido a la existencia humana. Esto lo admite el propio Russell desde su dimensión agnóstica de la vida. Y el considerar que una creencia religiosa otorga un sentido y un contenido a la existencia, de por sí, es muy importante en el devenir del ser humano. Pero, en cualquier caso -y como ya analicé en otras ocasiones- tanto la vida de fe sustentada en una creencia religiosa, la que sea, como la vida contemplada desde la increencia, forman parte de una visión, de una forma, y en última instancia de una actitud, de enfocar la realidad que nos rodea desde un particular punto de vista. Creo que todo radica en esto. Se puede defender con mayor o menor acierto cualquiera de estas dos posturas y no se resolvería el meollo de la cuestión en absoluto. Creer lo contrario pienso que sería de una ingenuidad pasmosa. En fin...

No hay cosa más absurda e insensata que la defensa a ultranza de unos planteamientos que carecen de total y plena sostenibilidad por pertenecer al mundo de lo intangible y, consecuentemente, de lo indemostrable empíricamente. El dilema de siempre seguramente no encontrará nunca solución totalmente satisfactoria. Por eso entre la creencia religiosa y la increencia media la visión agnóstica de la vida, tan denostada por muchos sin razón y sin argumentación coherente. Sin embargo, desde la objetividad es la postura más consecuente con la razón y el entendimiento humano que no pueden por más que lo intenten demostrar categóricamente la existencia o no existencia de ese *ente* superior que en el mundo de la religión se le denomina Ser supremo, el Altísimo o simplemente Dios. Por eso decimos que el dilema en sí es irresoluble a todas luces enfocándolo desde la sola razón. Otra cuestión es que lo enfoquemos desde otra óptica o punto de vista donde la razón sea un actor secundario, sin más. Pero, haciéndolo así la duda que podemos tener es si realmente eso tiene valor efectivo o no. Interesante

dilema para analizar y plantear en otro ensayo.

La intolerancia al pensamiento ajeno es común tanto a creyentes como a incrédulos. Parece que la criatura humana pese a su constante proceso evolutivo mental en algunas parcelas, en cambio en otras, como sería la relativa al mundo de la comprensión metafísica y abstracta, se ha quedado parcialmente estancada en algunas mentes poco evolucionadas y, a mi juicio, es este estancamiento lo que provoca irritación e intransigencia para con el pensamiento ajeno. De esto parece no existir duda alguna. Russell fue a lo largo de su vida un incansable luchador en defensa de la tolerancia y la comprensión. Defensor del feminismo y de la causa de los homosexuales en pleno siglo XX, así como de la igualdad racial, sus ideas progresistas levantaron ampollas entre los sectores más radicales y conservadores del mundo político y religioso. Pero su talante y su prestigio salieron airoso siempre frente a tanta desidia e incomprensión. Por todo ello Russell siempre fue un inconformista ante la realidad que contemplaba y el legado que dejó, a día de hoy, es inmenso.

10. CONCLUSIONES

Llegados ya al final de este ensayo sobre la figura de Bertrand Russell tan solo quedaría por añadir, a modo de reseña, su labor literaria que le valió (en realidad más por su condición de científico y filósofo que de literato propiamente) la consecución del prestigioso *Premio Nobel de Literatura* del año 1950, en fructífera y próspera senectud que se prolongaría hasta la edad de 97 años con los que falleció placenteramente, según cuentan sus biógrafos.

El balance de su vida no puede ser más provechoso para un hombre que desafiando la irracionalidad y la incompreensión con las que tantas veces se topó supo cautivar con su talante liberal y comprensivo a un mundo en permanente contradicción como fue el convulso siglo XX. El legado que nos ha dejado adquiere especial relevancia tanto en el mundo científico como filosófico. Russell fue un hombre que, con sus virtudes y defectos, como todos los humanos, supo encontrar un sentido a su vida y la búsqueda de la *verdad*, curiosamente, desde una vertiente un tanto polémica, al margen de convencionalismos de carácter religioso. Sus planteamientos políticos, filosóficos y, en especial, religiosos, fueron muy discutidos. Pero, lo que está fuera de toda duda es su apasionada búsqueda de la verdad, y esta la encontró, al parecer, no en el mundo religioso, al menos aparentemente, sino en su enfrentamiento con él, lo cual no es algo novedoso, efectivamente, pero, curioso y original. Desde el mundo de la creencia religiosa se deja entrever, en ocasiones con inusitada vehemencia, que fuera de los planteamientos religiosos o metafísicos no es posible afrontar el problema de la verdad. Pues bien, Russell parece que dejó bastante claro que eso es una falacia. Esto no resta mérito, por supuesto, a que la verdad se pueda encontrar por vías de una concepción religiosa bien entendida y encauzada o por vía metafísica sin implicaciones necesariamente religiosas. Particularmente creo que el acceso a la verdad es muy sutil y, desde luego, también muy personal. Aquella expresión poética que utilizara a modo de metáfora el insigne poeta del *realismo* español del siglo XIX Ramón de Campoamor “*Y es que en el mundo traidor/ nada hay verdad ni mentira/ todo es según del color/ del cristal con que se mira/*” (*Las dos linternas. Poema, III*), adquiere, en efecto, un sentido

real y auténtico en esta vida donde nuestro entendimiento se ve limitado para tener una comprensión plena de los misterios de la existencia que nos rodean. Y es por eso que nos preguntamos: ¿cómo es posible defender vehementemente desde cualquier parcela del saber lo que en el fondo desconocemos y que tan solo intuimos? ¿No deja de ser esto arrogancia y osadía? Seguramente que sí. Pero, en fin, quizá esto forma parte también de nuestra imperfecta naturaleza como humanos.

En el último volumen de su *Autobiografía*, publicada el año anterior a su muerte en 1972, dice textualmente a modo de corolario de su vida lo siguiente: “*He vivido en busca de una visión, tanto personal como social. En lo personal cuidar lo que es noble, lo que es bello, lo que es amable, permitir momentos de intuición para entregar sabiduría en los tiempos más mundanos. En lo social ver en la imaginación la sociedad que debe ser creada, donde los individuos crecen libremente, y en donde el odio, la codicia y la envidia mueren porque no hay nada que les sustente. Estas cosas, y el mundo, con todos sus horrores, me han dado fortaleza*” (*Reflexiones en mi octogésimo cumpleaños. B. Russell*). Palabras estas que denotan la exquisita sensibilidad de un hombre que siendo consciente de su finitud y desde una percepción agnóstica de la vida (por más que muchos le tilden de ateísmo) supo encauzar su destino por los senderos de la paz y la justicia en este mundo caótico, sin rumbo y sin orientación fiable.

Bertrand Russell supo vivir libre y noblemente, en busca de la *verdad* auténtica. No sabemos si la encontró en plenitud. Que estaba en camino no parecen existir dudas de ello. Y es que, en mi criterio, la verdad y su consecución se van labrando en el diario caminar, en silencio, con humildad, descubriéndola a cada paso, que diría Blay Fontcuberta. Desconfiemos de todos aquellos que dicen estar en posesión de la verdad porque no deja de ser, aun con las mejores intenciones, un ejercicio de prepotencia y pedantería inconsistentes, además de una falacia real. La *verdad*, hemos de decir, no es posesión exclusiva de nadie en particular. Tan solo la razón y la experiencia, en consonancia con una sana espiritualidad nos permiten estar en el camino de la verdad. Al final del mismo veremos si estábamos en lo cierto. o no. Con

Bertrand Russell podemos asentir desde el *conocimiento de la verdad* que estamos en el camino que la vida nos ha colocado a cada uno. A fin de cuentas, creo, lo que vale es la sincera intención de recorrer ese camino.

BIBLIOGRAFIAS

BIBLIOGRAFÍA SOBRE SPINOZA

Abensour, Miguel. *La democracia contra el Estado.* Colihue, Buenos Aires, 1998.

Albiac, Gabriel. *La sinagoga vacía.* Madrid. Hiperion, 1988.

Alliez, Eric. “*Spinoza más allá de Marx*”. *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, nº 144, Madrid, mayo 1993, pp. 61-63.

Beltrán, Miquel. *Un espejo extraviado. Spinoza y la filosofía hispano-judía.* Riopiedras. Barcelona, 1998.

Bennett, Jonathan. *Un estudio de la Ética de Spinoza.* F.C.E. México, 1990.

Bove, Laurent. *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza.* Buenos Aires. Transversal 1. Cruce Casa Editora, 2014.

Cotten, Jean-Pierre. *Althusser et Spinoza.* Olivier Bloch Ed. Spinoza au XX siècle. PUF, París, 1993.

Chauí, Marilena. “*Spinoza: poder y libertad*” en Boron, A., *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, FLACSO / Eudeba, Buenos Aires, 2000.

Deleuze, Gilles. *Spinoza: filosofía práctica.* Cuadernos íntimos, 122. Barcelona. Tusquets. 1984.

Spinoza y el problema de la expresión (tesis doctoral). 1968. Barcelona.

Ferrando Sanjuán, Francesc. *Recursos y materiales para el trabajo en Historia de la Filosofía.* Ed. Marfil. Alcoy, 2000.

García del Campo, J.P. *Spinoza o la libertad.* Montesinos. Madrid. 2008.

Hubbeling, H.G. *Spinoza.* Herder. Madrid, 1981.

Jacquet, Chantal. *Spinoza o la prudencia.* Tinta Limón. Buenos Aires, 2008.

Madanes, Leiser. *Spinoza y la libertad de expresión.* *Revista de Filosofía y de T. Político. Actas del Congreso Nacional de Filosofía.* Nº 26-27. UNLP. 1986.

Puciarelli, Eugenio. *Seguridad social y libertad individual en la filosofía política de Spinoza.* Revista Latina de Filosofía. Vol. III, nº 3 (nov. 1977), pp. 213-221.

Sanz, Víctor. *Filosofía y religión en Spinoza.* Estudios filosóficos, 132. (1977). 217-255. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Navarra.

Spinoza, B. *Tratado teológico-político.* Colección Los ilustrados. Ed. Laetoli. Tratado de la reforma del entendimiento. Versión de A. Domínguez. Alianza. Madrid, 1988.

Ética. Versión de V. Peña. Editora Nacional. Madrid, 1984.

Tratado político. Versión de A. Domínguez. Alianza, Madrid, 1986.

Epistolario. Versión de Óscar Cohan. Colihue. Buenos Aires, 2007.

Strauss, L. *¿Qué es filosofía política?* Guadarrama. Madrid. 1970, pp 11-73.

Prefacio a Crítica de la religión de Spinoza en “Liberalismo antiguo y moderno. Katz, Buenos Aires, 2007.

Tatián, Diego. *Una introducción a Spinoza.* Quadrata, Buenos Aires, 2009.

Visentin, Stefano. *El movimiento de la democracia. Antropología y política en Spinoza.* Encuentro, Córdoba, 2011.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE RUSSELL

Carnap, R. *La construcción lógica del mundo.* casadellibro.com.

Carvajal Villaplana, A. *Evolución del pensamiento político de Bertrand Russell.*

Revista de Filosofía. Costa Rica.

Democracia, Poder y Minorías en Bertrand Russell.

Revista Humanidades. Universidad de Costa Rica.

Ferrando Sanjuán, F. *Recursos y materiales para el Trabajo en Historia de la Filosofía.*

Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu. Prólogo. 1807.*

La ciencia de la lógica. 1830.

Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Introducción general. 1837.

Hobbes, T. *Elementos de Derecho Natural y Político. Iª Parte, cap. XIV, n° 11-14.* 1650.

Kant, I. *Fundamentos de la metafísica de la moral.*

Crítica de la razón práctica.

Krishnamurti, J. *El conocimiento de uno mismo.*

El libro de la vida. Diario.

Lakatos, I. *La metodología de los Programas de investigación científica.* Alianza Editorial. Madrid. 1983.

Leibniz, G. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano., II, I.* 1765.

Locke, J. *Tratado sobre el gobierno civil. II, 4.* 1690.

Popper, K. *La lógica de la investigación científica. Reedición.* 1968.

Russell, B. *Principia Mathematica. (coautor con A. N. Whitehead).* 1910-1913.

Los elementos de la ética. 1910.

Los problemas de la filosofía. 1912.

Principios de reconstrucción social 1916.

Ideales políticos. 1917.

Los caminos de la libertad. 1918.

Misticismo y lógica. 1918.

Lo que yo creo. 1925.

Fundamentos de filosofía. 1927.

La conquista de la felicidad. 1930.

La perspectiva científica. 1931.

Libertad y organización. 1934.

Religión y Ciencia. 1935.

El poder en los hombres y los pueblos. 1938.

Investigación sobre el significado y la verdad. 1940.

El valor del libre pensamiento. 1944.

El conocimiento humano. Su alcance y sus límites. 1948.

Autoridad e individuo. 1949.

Sociedad humana, ética y política. 1954.

La evolución de mi pensamiento filosófico. 1959.

Autobiografía. 1967-1969.

Spinoza, B. *Tratado de la Reforma del Entendimiento.* 1677.

Ética. Corolario I y II.

Tratado político, c. I, 1-2

Tasset, J.L. *Ed. Obras completas. Biblioteca de Grandes Pensadores.*
Hume, D.

Madrid. Editorial Gredos.

Whitehead, A. N. *Principia Mathematica (coautor con B. Russell).*
1910-1913.

La organización del pensamiento 1913.

Ciencia y Filosofía. 1947.