

Alejandro Guevara Arroyo

Las religiones a juicio y Bertrand Russell de fiscal*

In all things I have made the vow to follow reason
BERTRAND RUSSELL¹ (1989, 47)

*Porque yo, no sólo ahora sino en todo tiempo, estoy dispuesto a obedecer,
no a nadie de los nuestros, sino a la razón [...] que se me presente como la mejor*
SÓCRATES (1977, 46b)

*¿Por qué la verdad habría de ser agradable? ¿Qué razón tenemos para creer
que nuestros deseos son una clave de la realidad? la única respuesta
racional es: ninguna en absoluto*
BERTRAND RUSSELL (1992, 313)

*Quien en la [actividad intelectual] esté dispuesto
a sacrificar las reglas de juego [del criticismo] porque sus
convicciones preferidas se ven amenazadas de muerte,
voluntariamente se separa de la empresa,
aunque esté anclado institucionalmente en ella*
HANS ALBERT (1971, 167)

Resumen: *Se presentarán varias tesis contemporáneas a favor de la existencia divina y de los dogmas cristianos, analizadas por Bertrand Russell. En adición, se revisará críticamente la idoneidad de ambas posiciones, mediante los argumentos del propio Russell, de la filosofía analítica, de la filosofía del racionalismo crítico y de la ciencia. Finalmente, se presentará la actitud de libre pensador defendida por Russell y su importancia en el pensamiento filosófico.*

Palabras claves: *Bertrand Russell. Religión. Crítica a la religión. Ciencia y religión. Misticismo. Racionalismo crítico.*

Abstract: *Exposition of several contemporary theses in favor of the divine existence and of the Christian dogmas. In addition, the suitability of both positions will be checked critically, by means of arguments of Russell himself, of the*

analytic philosophy, of the critical rationalism philosophy and of the science. Finally, one will present the attitude of the free thinker, defended by Russell and its importance in philosophical reflection.

Key words: *Bertrand Russell. Religion. Critique of the religion. Science and religion. Mysticism. Critical rationalism.*

A) ¿Por qué criticar el pensamiento religioso? ¿Por qué presentar las tesis de Russell sobre este tema?

- i. La respuesta más sencilla y apurada es: porque este es un coloquio sobre el pensamiento de Bertrand Russell y la crítica al pensamiento religioso² forma parte de su obra.

No obstante, esta es una respuesta muy insatisfactoria. Un imaginario contradictor podría responder que todo el problema de la religión y su papel en la filosofía y en la ciencia es una cuestión de tiempos pasados. Ya la filosofía desarrollada y la ciencia no compiten —como en días pretéritos— con la teología, con vistas en establecer cuál sistema de explicación de la realidad es el verdadero.

En efecto, desde hace más de cuatrocientos años, las explicaciones sobre el mundo que parten de sistemas religiosos —i.e. la cosmología congruente con la religión cristiana— han perdido batalla tras batalla frente a las teorías científicas modernas. Primero, los intelectuales religiosos lucharon por mantener una explicación astronómica y física acordes con los dogmas cristianos. Empero, ante las poderosas teorías presentadas por Copérnico, Kepler, Galileo, Descartes y Newton, este ámbito pronto fue abandonado (no sin antes infligir todo el daño posible sobre las personas que defendían las opiniones críticas).

Luego, se negaron ante los avances de la geología moderna, inicialmente desarrollada por Hutton, Playfair y Lyell. La idea clave de estas teorías para explicar los problemas geológicos, fue que la Tierra cambiaba y se formaba mediante variaciones paulatinas³. Estas y otras teorías que ubicaban el inicio de la Tierra más atrás de 4004 antes de Cristo⁴, fueron rechazadas por los religiosos. No mucho después, este bastión tuvo también que renunciarse ante sus evidentes debilidades explicativas.

Finalmente, los defensores de la religión intentaron evitar la teoría de Darwin sobre la evolución biológica, pues esta tesis —evidentemente— no es acorde con las leyendas religiosas sobre la creación humana y, asimismo, porque implicaba una situación extremadamente problemática para la creencia en el alma y en el libre albedrío. Como se sabe, aquí tampoco las cosas fueron bien para las teorías que eran afines con la religión.

En conclusión, —diría nuestro imaginario contradictor— toda esta problemática es historia pasada. Aún cuando algunos siguen manteniendo por fe tales creencias e ignorando sus palmarias debilidades, lo cierto del caso es que tales teorías conformes con la religión han sido mostradas falsas hace ya tiempo.

- ii. Los hechos históricos mencionados ciertamente son verdaderos. No obstante, aún cuando las tradicionales conjeturas descriptivas del mundo conformes con la religión han cedido ante la crítica, la epistemología místico-religiosa que las fundamentaba se ha apostado en nuevas comarcas. Desde ahí, una cosmología místico-esencialista mantiene dominio, esquivando al pensamiento crítico. En específico: esto sucede en las ciencias sociales, el derecho y en la ética. La crítica a tal emplazamiento se abordará más adelante.
- iii. Por otro lado, hay otra razón para abordar estos temas. En tiempos recientes, los pensadores religiosos han pretendido nuevamente dar papel a la divinidad en su sentido tradicional y justificar así, los dogmas religiosos cristianos. Para lograr esto, se han valido de dos maniobras: a. En vez de resistirse frente al pensamiento científico, las teorías religiosas, actualmente, han intentado fundamentarse y ponerse acordes con algunas de las doctrinas principales de la ciencia. Así, la religión cristiana ha ubicado —en parte al menos— a su divinidad como cimiento de las conjeturas explicativas científicas⁵. b. La segunda táctica ha sido imputar irrelevancia, trivialidad y llana falta de visión profunda a la ciencia y, pronto, a todo el pensamiento que pretenda racionalidad crítica. Vale la pena citar más ampliamente a Russell en esta cuestión:

Hasta el siglo XIX la teología siguió siendo dura, intelectual y definida. Pero en los últimos cien años, a fin de hacer frente a los ataques de la razón atea, ha intentado cada vez más apelar al sentimiento, ha procurado sorprender a los hombres en sus estados de ánimo intelectualmente relajados, y así, lo que fuera una camisa de fuerza se ha convertido en una bata. En nuestra época, sólo los fundamentalistas y algunos teólogos católicos más eruditos mantienen la antigua y respetable tradición intelectual. Todos los demás apologistas religiosos están empeñados en embotar el filo de la lógica, apelando al corazón en lugar de la cabeza y sosteniendo que nuestros sentimientos pueden demostrar la falsedad de una conclusión a la

que nos ha conducido la razón. Como lord Alfred Tennyson dice notablemente: *E igual que un hombre airado, el corazón se irguió y respondió <<He sentido>>*. En nuestros días, el corazón tiene sentimientos acerca de los átomos, el sistema respiratorio, el crecimiento de los erizos de mar y otros temas similares, acerca de los cuales, si no fuese por la ciencia, permanecería indiferente (Russell, 1992, 200).

Ha sobrevenido así, una visión teológica irracionalista.

En la crítica de ambas posiciones, los argumentos russellianos tienen un papel cardinal. A esto me referiré de inmediato.

- iv. De esta forma, a continuación mostraré dos pretendidas pruebas sobre la existencia de Dios que dicen partir de teorías científicas⁶ y las refutaré utilizando la batería crítica desarrollada por Bertrand Russell y complementada por tesis de la filosofía analítica, de la ciencia y de la filosofía del racionalismo crítico. Luego, me ocuparé del viraje irracionalista.

B) Presentación y crítica de los nuevos argumentos racionales a favor de la existencia de Dios y de su papel en el mundo

Así, reconstruyamos racionalmente los argumentos que pueden dar razón de dos doctrinas sobre la existencia de Dios⁷, como las defendidas en un artículo de opinión publicado en uno de los diarios de mayor difusión en Costa Rica. El artículo se intitula "Del *Big Bang* al Dios escondido", del profesor Luis Diego Cascante (2009, 3 de mayo)⁸.

- i) El primer argumento a favor de la existencia de Dios apela en parte a la teoría astrofísica contemporánea y rescata así las tesis que refieren a la conocida prueba cósmica de la existencia de Dios. Por un lado, utiliza la teoría del *big bang*⁹ y pretende dar solución a algunas dificultades que han presentado los

físicos contemporáneos para dar cuenta cabal del surgimiento del universo. Por el otro lado, refiere a la prueba leibniziana de la existencia de Dios mediante la vía cosmológica (en la presentación utilizada por el padre Coples-ton¹⁰). A continuación una reconstrucción racional del argumento en cuestión:

- a. En el momento t_0 del universo¹¹, toda la materia, el tiempo y el espacio estuvieron originalmente condensados en un punto de infinita densidad (también denominada *singularidad*). En t_1 el punto ha explotado y liberado todos sus constituyentes, comenzando así el universo en sus heteróclitos cambios y continua expansión.
- b. El universo en t_0 , es un todo cuya existencia es contingente y no puede determinar la razón de sí mismo. La totalidad de las singularidades debe tener una razón *externa* de ella misma- sobre la cual reposar. "La gran explosión indica que el universo no reposa sobre sí mismo en el sentido de que no se basta a sí mismo para ser como es" (Cascante, 2009, 3 de mayo).
- c. Aquello que da razón del universo no es homogéneo a este. Esto es, no puede ser contingente. Por tanto, solo un ser cuya existencia es necesaria solo de sí mismo, puede ser razón de todo el universo contenido en t_0 . La existencia de cuando menos un ser contingente es condición suficiente de la existencia de un ser necesario. Este ser lo llamamos Dios.

Esta es la vía cósmica¹². Sobre ella, Russell señaló que "es más fácil sentir la convicción de que [el argumento cosmológico] tiene que ser falso que hallar precisamente dónde estriba la falsedad" (Russell, 2004, vol. II, 204). Sin embargo, hay dos contra-argumentos que le resta gran parte de su legitimidad. Estos son:

1. En primer lugar, si respetamos la forma de inferencia científica, entonces acontece que no existe razón atendible para establecer la cuestión de que el universo tenga una causa o si se generó espontáneamente. Esto porque,

“[i]nferir un creador [del universo] es inferir una causa [del surgimiento del universo], y las inferencias causales sólo son admisibles en la ciencia cuando proceden de leyes causales [probadas]” (Russell, 1992, 212). No existe tal ley causal, por lo que es tan ilegítimo decir que el universo simplemente surgió como decir que fue creado por Dios. Quizá resulte peculiar que sea así, pero la rareza no constituye un argumento a favor del establecimiento de la ley causal requerida.

2. El segundo contra-argumento es devastador:
 - a. La vía cósmica parte de la distinción clásica entre seres necesarios y seres contingentes. b. Empero, el predicar “necesidad” o “contingencia” de un hecho u objeto físico es una confusión importante. Este error se cimienta en lógica tradicional, hoy día en buena medida caduca. Lo cierto del caso, es que el término “necesario” solo es lógicamente predicable de cierto tipo de proposiciones: las analíticas (i. e. aquellas cuya negación se refuta a si misma)¹³. c. Establecido lo anterior, el argumento de la vía cósmica cae por su base y pierde por completo legitimidad¹⁴.
 - ii) La segunda consideración contemporánea que pretende utilizar teorías científicas para probar la existencia de Dios, podemos llamarla la vía del propósito cósmico-evolutivo. En palabras de Russell, toma la siguiente forma:

La religión en nuestros días se ha acomodado a la teoría de la evolución y hasta ha derivado nuevos argumentos de ella. Se nos dice que ‘a través de las edades corre una finalidad creciente’ y que la evolución es el despliegue de una idea que ha estado siempre en la mente de Dios (Russell, 1994, 57).

La doctrina presenta varias formas, pero todas tienen en común la concepción de la evolución [cósmica] como dirigida hacia algo éticamente valioso que, en algún sentido, da razón de ser al largo proceso. [...] La doctrina presenta tres formas: teísta, panteís-

ta y la que podría ser llamada ‘emergente’ (Russell, 1994, 131).

Aquí solo nos ocuparemos de la primera, que es la más simple y ortodoxa con el cristianismo. El argumento es el siguiente: (a) Las teorías biológicas, geológicas y astronómicas muestran que todo está en un constante, ordenado y progresivo cambio. (b) A partir de tal posición científica y de la constatación de los hechos, podemos ver que este cambio progresivo está dirigido al surgimiento de lo más elevado: el valor o ideal del *Bien*. (c) Para que exista este progreso ordenado, tal debe ser establecido por alguna entidad -en algún sentido- consciente y potentísima. (d) A esta entidad le llamamos Dios. Su obra es crear este mundo y decretar las leyes de la naturaleza que rigen su *progreso*.

En palabras de un arzobispo de Birmingham, citado por Russell:

[H]a habido, evidentemente, en este vasto panorama, un progreso que ha culminado en la creación del hombre civilizado. ¿Es este progreso el resultado de fuerzas ciegas? Me parece fantástico contestar con un ‘sí’ a esta cuestión... En efecto, la conclusión natural que se saca del conocimiento moderno obtenido por el método científico es que el universo está sujeto a la acción del pensamiento, del pensamiento dirigido por la voluntad hacia fines definidos. Así, la creación del hombre no fue una consecuencia incomprendible y enteramente improbable de las propiedades de los protones y los electrones, o, si queréis, de las discontinuidades en el espacio tiempo: fue el resultado de algún propósito cósmico. Y los fines hacia los cuales actuó este propósito deben encontrarse en las cualidades y poderes distintivos del hombre. En efecto las capacidades morales y espirituales del hombre, en su más alto nivel, muestran la naturaleza del propósito cósmico, que es la fuente de su ser (Russell, 1994, 132).

En suma, “[l]a fontanalidad divina haría que el universo esté en evolución (en cambio), como un de suyo dar de sí” (Cascante, 2009, 3 de mayo).

Esta prueba es aún más débil que la anterior. Su refutación se divide en los siguientes contra argumentos:

1. En primer lugar, supongamos que las premisas de las que parte la prueba de la existencia de Dios mediante el propósito cósmico son aceptables. Pregunta: ¿Qué es lo que hemos probado? (i) Aparentemente, hemos probado la existencia de un ser especialmente incompetente y bastante débil. *a.* Incompetente, pues “[s]i Dios realmente piensa bien de la especie humana —una hipótesis poco plausible según parece— ¿por qué no proceder, como en el Génesis, a crear al hombre de una vez? ¿Cuál fue la razón del ictosaurio, el dinosaurio, el diplodoco, el mastodonte y así sucesivamente?” (Russell, 1994, p. 133). *b.* Débil, pues —según la tesis analizada— Dios no pudo directamente construir el fin deseado y, en cambio, tuvo que anteponer tan dilatado e injustificado prólogo. (ii) En segundo lugar, hemos probado una divinidad —en parte al menos— malvada. En efecto, caso contrario ¿cómo explicar la maldad humana? y ¿cómo explicar los fenómenos externos a la humanidad, que se nos presentan como malos? (v.g. ¿por qué el progreso cósmico planeado por Dios debería incluir a la rabia o a los mosquitos?¹⁵). Podríamos responder que un ser especialmente malevolente distinto a Dios, planeó y provocó estos fenómenos. Empero, por un lado, eso solo debilita la potencia de Dios, que debe compartir la creación con tal ser. Por otro lado, tal solución lleva a la pregunta ¿si Dios formó el plan cósmico en un inicio, por qué incluyó a tal ser? A esta última cuestión, aparecen —nuevamente— dos opciones: o —primera opción— no sabía las consecuencias de su creación, lo que disminuye aún más la potencia y sensatez divina o —segunda opción— sí sabía, y entonces Dios es imputable por el mal generado¹⁶.
2. Sin embargo, las propias premisas desde las que parte el argumento del propósito cósmico son bastante inadecuadas. Debe establecerse que, a pesar de pretender partir de argumentos científicos, lo cierto del caso es que no es así. Exploremos esto analizando el término

“progreso”. Las teorías científicas contemporáneas establecen una serie de cambios continuos atendiendo a regularidades o leyes nomotéticas. No obstante, la idea de progreso (tal y como lo utiliza la vía del propósito cósmico) no está presente en tal explicación.

Tampoco se encuentra en la teoría de la evolución biológica de raíz darwiniana. Esta establece —en lo que nos interesa—, que existen individuos de cada generación de una especie que poseen características innatas especialmente beneficiosas *relativas a* su medio externo. A su vez, este *beneficio* significa que estos individuos poseen mayores posibilidades de sobrevivir y de transmitir tales características a las siguientes generaciones. Como es claro, el concepto de *mejoría* en tal sistema teórico, es totalmente contextual y relativo a un medio ecológico determinado.

En cambio, en la teoría teológica del propósito cósmico, el término “progreso” pretende ser absoluto. Por otro lado, y esto es un corolario principal, en tal uso del concepto “progreso”, existe una valoración encriptada y no justificada, sobre la dirección de los cambios totales del universo. Por tanto, tal valoración ha sido introducida falazmente¹⁷. Atendiendo a estos puntos, el uso de “progreso” en la tesis analizada, pierde cualquier conexión con las teorías científicas.

3. Además, la vía del propósito cósmico-evolutivo tampoco puede explicar racionalmente por qué la humanidad, la Tierra y el universo mismo —según la ciencia— desaparecerán en el futuro. Esta incapacidad de dar cuenta de tales problemas explicativos trae abajo su legitimidad como conjetura explicativa del cosmos.
4. En último lugar, atiéndase a la valoración encriptada (que se señaló *supra*) y averiguemos qué puede justificarla. Para esto, ha de formularse la pregunta: ¿es lo que ha sucedido hasta el momento una prueba de un *progreso* cósmico? Los defensores de esta tesis ponen énfasis en que sí, pues *nos* ha producido a nosotros. Igualmente, en nosotros se presenta lo más espléndido de todo: los valores e ideales, en los que la humanidad se hermana.

“Las afirmaciones de esta especie [nos dice Russell], debo confesarlo, me dejan boquiabierto y apenas sé cómo empezar” (Russell, 1994, 144). Sin duda, hay que tener los ojos cerrados para decir esto. (i) Claramente, los valores son unas expresiones humanas bastante contingentes y pasajeras. En la enormidad del cosmos pronto desaparecerán en la noche y no habrá sucedido absolutamente nada. Como ya se dijo, si la cúspide del progreso cósmico es probada por el alcance de los valores humanos, ¿por qué desaparecerán tan pronto? No hay respuesta satisfactoria. En cambio, “[q]uien sondee su ser y sus fuerzas por dentro y por fuera sin ampararse en [un] privilegio divino, quien contemple al hombre sin adularse, no verá en él eficacia ni facultad que huela a cosa distinta que la tierra y la muerte” (Montaigne, 1994, 7). (ii) Por otra parte, bajemos de las nubes y preguntemos: ¿somos realmente tan espléndidos?

¿No es una bagatela absurda el espectáculo de los seres humanos que sostienen un espejo ante ellos y piensan que lo que contemplan es tan excelente que prueba que un propósito cósmico debe haber estado tendiendo a ello? ¿Por qué, en todo caso, esta glorificación del hombre? ¿Qué pensar de los leones y tigres? Ellos destruyen menos vidas animales y humanas que nosotros y son mucho más hermosos que nosotros. ¿Qué pensar de las hormigas? Administran el estado corporativo mucho mejor que cualquier fascista. ¿Un mundo de ruiseñores, alondras y venados no sería mejor que nuestro mundo humano de crueldad, injusticia y guerra? [...] Si se me concediera la omnipotencia y millones de años para ejercerla, no creo que tuviera mucho que jactarme si el Hombre fuera el resultado final de todos mis esfuerzos. [...] La revolución copernicana no habrá terminado su obra hasta que los hombres sean más modestos que quienes piensan que el Hombre es una prueba suficiente del propósito cósmico (Russell, 1994, 152).

C) Explicación y crítica de la maniobra irracionalista en favor de la fe dentro del pensamiento esencialista (religioso o místico)

En la primera sección de este texto, señalé que la segunda maniobra contemporánea para justificar la religión consiste en declarar el carácter inferior del pensamiento que crea y critica las teorías científicas, frente a la potencia del pensamiento religioso. También, se comentó que en las ciencias sociales y en la axiología contemporánea, unos presupuestos metodológicos fundamentales y una actitud de pensamiento, comunes con la religión, se encuentran sanos y salvos.

Siendo esto así, corresponde señalar qué es lo que tienen en común tal *estrategia teológica*, por un lado, y los *presupuestos metódicos* de tales ámbitos de estudio, por el otro. La respuesta es la siguiente: en ambas se defienden -en distintos grados y con variados matices- lo que Russell llamó *misticismo* y Karl R. Popper rotuló de *pensamiento esencialista*.

Partiendo de tal epistemología y su metodología de validación de las teorías, existen varias tesis cosmológicas y/u ontológicas que son características del misticismo. Corresponde presentarlas sintéticamente, con vistas en que funjan cual faro para arribar, finalmente, a los principios metodológicos fundamentales místico-esencialistas. Igualmente, corresponde revisar si tales principios deben aceptarse. El *misticismo* sostiene:

- A) Tesis ontológicas / cosmológicas¹⁸:
1. Que toda división o separación es -en un sentido peculiar y poco claro- irreal y que el universo es una sola unidad indivisible;
 2. Que el *mal* es aparente, y que esta ilusión surge al no contemplar la unidad del mundo;
 3. Que el tiempo es ilusorio y que lo real -en sentido estricto- es eterno, no en el sentido de que dure por siempre, sino significando que está fuera de lo temporal.

B) Por otro lado, los puntos anteriores -regulares en el misticismo-, se apoyan y presuponen varias tesis epistemológicas y metodológicas centrales. Estas son:

1. Ante el sujeto, la realidad se presenta separada en esencias y apariencias. Solo las esencias son dignas de ser tenidas en cuenta en el conocimiento. Las tesis que parten del entendimiento de las esencias, generan *episteme*. Este es un tipo de conocimiento verdadero y cierto¹⁹. En cambio, las teorías que parten de las apariencias cuanto mucho pueden aspirar a la *doxa* (i.e. a la opinión). La *doxa* está sometida a la duda y no posee la virtud *epistemológica* de la *certeza*.

Tal distinción depende del siguiente supuesto epistemológico:

2. La única forma de reconocer lo esencial frente a lo aparente -en el oscuro sentido del misticismo-, es mediante la apelación a expedientes subjetivos de legitimación o -en otras palabras- a revelaciones. Llegamos así, a una cuestión de especial importancia para el análisis que nos ocupa. Precisamente, estos criterios son característicos del misticismo y tienen una función principal en su -presuntiva- validación, por lo siguiente: una vez que se han agotado cualesquiera pruebas que puedan ser sometidas al control intersubjetivo, con vistas en cimentar la corrección de una teoría, el misticismo solo puede apelar a estos expedientes.

Normalmente, la facultad subjetiva por medio de la cual el místico accede a las revelaciones es llamada *intuición*. Esta es, supuestamente, una "suerte de sabiduría, súbita, penetrante, coercitiva, que se opone al estudio lento y falible del mundo externo por una ciencia que descansa totalmente en los sentidos. [...] La intuición mística comienza con la sabiduría de un misterio develado, de una oculta sabiduría que de súbito se torna cierta más allá de toda posibilidad de duda" (Russell, 1980, 17.). Esta capacidad de suprimir la duda, lograda por medio de la *intuición*, es considerada algo deseable dentro de la forma de pensamiento místico-esencialista²⁰.

En la actualidad, los teólogos dedicados -al decir de Russell- a embotar el filo de la lógica, han encontrado múltiples formas argumentativas y pseudo-métodos en la contemporánea filosofía de inspiración alemana, en las cuales la apelación a la *intuición* es lugar común²¹. "El irracionalismo que anidó aquí [en estas corrientes filosóficas] viene como del cielo en apoyo de las existencias de fe transmitidas y del estilo teológico del pensamiento" (Albert, 1971,169).

En el marco de las caracterizaciones anteriores se comprende mejor la apelación de los modernos teólogos a la *fe* y al *corazón*: constituye una inclinación hacia el misticismo irracionalista²². Como se dijo, una vez abandonadas las instancias racionales, no queda otra escapatoria que la consulta a tales expedientes. Así, en este marco metodológico, la *fe* es simplemente el recurso al que apelan los religiosos, con vistas en que los críticos acepten lo que en cualquier otro ámbito sería considerado injustificado y falta de argumentos.

Una vez determinado el modelo esencialista de pensamiento y constatado el papel metódico que cumple la *fe* dentro de esta corriente, procedamos a examinar críticamente -mediante las tesis rusebianas- tal apelación. Existen dos vías de crítica:

- i. En primer lugar, pueden revisarse los múltiples contextos teórico-problemáticos en los que surgen las tesis metodológicas intuicionistas (de las que forma parte característica la *fe*) y revisar la idoneidad racional de las respuestas ahí dadas. Con todo, tal empresa supera con mucho lo que corresponde a este trabajo y es más adecuado un tratado sobre el tema²³.

Por otro lado, esta vía tiene el inconveniente que la instancia intuicionista puede desvincularse fácilmente de tales contextos teórico-problemáticos y de la razón que la justificó inicialmente, estableciendo que -después de todo- mediante tal revisión no se ha comprendido el contenido de lo determinado por medio de la intuición. Se arriba con esta última posición a una forma *acentuada* -pero históricamente muy común- de irracionalismo.

- ii. La otra vía de enfrentamiento con el misticismo-esencialista y sus instancias subjetivas de legitimación teórica (i. e. la intuición

y la fe como una de sus especies), es –por así decirlo– revisar la raíz metodológica de toda la actividad intelectual. Para esto, debe responderse a la cuestión axiológica: ¿cuál es el principio metodológico que debe instaurarse como inicial para toda la actividad intelectual?

La respuesta establecida por Russell puede presentarse y sintetizarse en la forma enunciada por Albert: su *principio metodológico de criticismo falibilista*²⁴ y *consecuente*. Esta es, “[l]a *idea del examen crítico*, de la discusión crítica de todos los enunciados que están en cuestión, con ayuda [siempre] de argumentos [y criterios] racionales [(i.e. necesariamente intersubjetivos²⁵)], entonces se renuncia, ciertamente, a las certezas auto-producidas, pero se tiene la perspectiva de acercarse más a la verdad mediante el ensayo y el error [...] sin llegar, por cierto, jamás a la certeza” (Albert, 1971, 58).

Russell consideró que el tipo de actividad intelectual en que los argumentos críticos e intersubjetivos tienen mayor papel es en la ciencia²⁶. Igualmente, en la ciencia no tienen lugar para la legitimación epistemológica los argumentos propios del misticismo-esencialista.

Si a partir del principio metódico caracterizado del *criticismo* (que consideramos el más valioso en la actividad intelectual), no encontramos ningún lugar a las instancias subjetivas de legitimación de cualesquiera de las teorías en cuestión (como es el caso de la *fe*); por tanto, tal apelación no debe recibir ningún crédito justificador de las tesis religiosas en cuestión (cosmológicas o de cualquier otro tipo). En otras palabras, el expediente de la *fe* es un tipo de lo que Hans Albert ha llamado *estratagemas inmunizantes contra la crítica*. Revisemos lo señalado por este pensador sobre tal estrategia, propia del pensamiento religioso.

En los ámbitos dominados por la apelación a la fe –y en otros análogos– se habla, actualmente, “de una razón interpretativa, comprensiva o perceptiva o aún de deslindar en general el procedimiento adecuado de la razón [...]. Se desarrolla pues una metafísica de dos esferas provistas de aspiraciones

metódicas, [...] para proteger ciertas visiones transmitidas contra determinadas especies de la crítica y para crear por ese medio un ámbito insular de verdad intocable. [...] El motivo para la selección de una estrategia tal está a la mano: se está ciertamente seguro de la posesión de la verdad, pero se tiene empero un cierto temor ante el examen crítico [...]. En relación con tales intentos de inmunización [de la crítica], se encuentra muy frecuentemente la premiación moral, [...] de la fe simple e ingenua que no conoce duda y por eso es inmovible, como una verdad, y se encuentra correspondientemente la difamación del pensamiento crítico para el ámbito en cuestión como algo inmoral, destructor o al menos inadecuado según el carácter de los problemas. [Sin embargo, no debemos dejarnos aturdir por tales apelaciones.] Una manera especialmente sencilla de establecer un privilegio de conocimiento para los creyentes, es la tesis de que sólo éstos pueden entender propiamente, de modo que la comprensión del contenido de la fe implica aceptación y el que rechaza la fe no puede haberlo comprendido (Albert, 1971, 153-157).

Como corolario, Russell señaló que la *fe*, como estratagema de inmunización contra la crítica, es “la firme creencia en algo de lo que no se tiene ninguna evidencia. Cuando ésta existe, nadie habla de ‘fe’; no lo hacemos al afirmar que dos y dos son cuatro o que la Tierra es redonda, sino sólo cuando queremos sustituir las pruebas por emociones, sustitución que suele desembocar en conflicto, puesto que los distintos grupos sustituyen las pruebas por distintas emociones” (Russell, 1992, 13).

De esta forma, cae por su base la legitimidad epistemológica que pueda reclamar para sus tesis la contemporánea teología religiosa místico-esencialista²⁷.

D) Lo que valora un libre pensador crítico: Bertrand Russell y su ejemplo

Las cuestiones presentadas en el párrafo anterior nos dejan próximos a un último tema. Con este tema daremos por terminado nuestro

análisis de la posición de Russell frente a las religiones de todo tipo.

Bertrand Russell mantuvo durante su larga vida, una actitud específica ante todos los problemas: la del crítico, la del libre pensador y, en suma, la del racionalista²⁸. Todo su esfuerzo intelectual consistió en negar las apelaciones a la confianza, la intuición y la autoridad, como formas de *fundamentar* las ideas y las teorías sobre cualquier tema. Todo debe pasar el tribunal de la razón crítica, fuera de ella se encuentra el desbarre del dogmatismo, de las dictaduras y del estancamiento intelectual. Es en la racionalidad crítica que se considera valioso “[e]l pensamiento [...] subversivo y revolucionario, destructor y terrible, [que] no tiene piedad con los privilegios, las instituciones establecidas y los hábitos cómodos. [Ese] pensamiento [...] indiferente a la autoridad y [que] no le importa la sabiduría acumulada por los siglos. El pensamiento [que] mira al abismo del infierno y no le tiene miedo” (Russell, 1992, 19).

Tal caracterización del librepensador y del poder de la crítica es el correlativo actitudinal del principio metodológico que caracterizamos con anterioridad. En conjunto, tal forma de racionalismo crítico es la respuesta a un problema de índole axiológica (como correctamente lo entendió Popper, en 1982).

Desde este talante, a cada tesis solo debe atribuírsele el nivel de credibilidad que justifican los argumentos y las pruebas (Russell, 1992, 303). En contraposición, la actitud del místico y del esencialista antepone sus imaginaciones favoritas como prueba de las tesis más variadas: sobre la realidad y, también, sobre cómo se debe vivir²⁹.

Empero, para reiterar las palabras de Russell, “¿por qué la verdad habría de ser agradable? ¿Qué razón tenemos para creer que nuestros deseos son una clave de la realidad? la única respuesta racional es: ninguna en absoluto” (1992, 313). Nuestro librepensador consideró difícil mantener la paciencia frente a los oráculos: encontró siempre algo pusilánime y cobarde en deformar las teorías para satisfacer nuestras debilidades y silenciar nuestros temores.

Finalmente -como conclusión de tal toma de postura- Bertrand Russell (1989, 47), ante la apelación a autoridades políticas, místicas y religiosas de todo tipo, declaró insobornablemente:

In all things I have made the VOW to follow reason³⁰

Notas

- * Este trabajo fue parcialmente expuesto en una mesa redonda conmemorativa del pensamiento de Bertrand Russell, realizada el día 1 de setiembre del año 2010. En esta actividad participaron el Dr. Álvaro Carvajal Villaplana, el Dr. Max Freund y –como moderador- el Dr. Juan Diego Moya.
1. Quizá no sea del todo irrelevante apuntar que el texto de la cita fue redactado cuando Russell era adolescente.
 2. Definiremos “religión” de una forma muy amplia: una serie de ritos y normas conductuales y morales, dirigidos y justificados mediante la apelación a una instancia divina que brinda *sentido* al conjunto. No obstante, normalmente la razón por la que se realizan tales ritos no es tenida en cuenta por los practicantes religiosos. Esto no representa ningún obstáculo para quien es miembro de la religión en cuestión, pues comúnmente el dogmatismo propio de cada corriente religiosa, protege contra investigaciones incómodas. Por otra parte, una definición muy laxa considera que la religión es –mínimo- un sentimiento, el de piedad (Bultmann, 2001, 677). Esta definición no será utilizada en este texto. Téngase en cuenta que los ejemplos, problemas y críticas presentados en este documento se referirán más que todo a la religión cristiana. Sin embargo, la mayor parte de las consideraciones dirigidas contra el cristianismo son aceptables para las otras grandes religiones que nacieron en el medio oriente. Igualmente, por lo menos una parte de lo señalado tiene amplia pertinencia para cualquier forma de pensamiento con bases místicas. En lo que refiere al término “cristiano”, atendamos a las palabras de Russell: “Creo que debe tenerse una cierta cantidad de creencia definida antes de tener el derecho de llamarse cristiano. La palabra no tiene ahora un significado tan completo como en los tiempos de san Agustín y santo Tomás de Aquino. En aquellos días, si un hombre decía que era cristiano, se sabía lo que quería dar a entender. Se aceptaba una colección completa de credos promulgados con gran precisión, y se creía cada sílaba de esos credos con todas las fuerzas de las convicciones de uno. [...] En la actualidad no es así. Tenemos que ser un poco más vagos en nuestra idea del cristianismo. Creo, sin embargo, que hay dos cosas diferentes completamente esenciales a todo el que se llame cristiano. La primera es de naturaleza dogmática; a saber, que hay que creer en Dios y en la inmortalidad. Si no se cree

- en esas dos cosas, no creo que uno pueda llamarse propiamente cristiano. Luego, más aún, como el nombre implica, hay que tener alguna clase de creencia acerca de Cristo”, (1986, 17-18).
3. Algunos ejemplos de teorías geológicas que satisficieron a los teólogos y demás religiosos, fueron: (i) La de Woodward, quien –en 1695- explicaba las rocas sedimentarias, estableciendo “que todo el globo terrestre se había roto y disuelto en el diluvio y que los estratos se habían ido decantando de esta masa mezclada, como cualquier sedimento terrestre fluido” (Russell, 1994, 44). (ii) Otra teoría, en su época muy respetada, fue la de William Whiston (discípulo de Isaac Newton), cuyo libro de 1696 se intitula: *Una nueva teoría de la Tierra; donde se muestra que la creación del mundo en seis días, el diluvio universal y la conflagración universal como se establecen en la sagrada escritura son perfectamente aceptables por la razón y la filosofía* (cit. Russell, 1994, 45).
 4. Según la conocida fecha establecida por el arzobispo anglicano irlandés James Ussher [1581-1656]. Al igual que Varrón utilizó las leyendas romanas para determinar el momento de la fundación de Roma, Ussher acudió a la Biblia con vistas en datar, no solo la edad de la civilización, sino también para establecer la fecha de la creación del mundo. Ubicó el acenso de Saúl al trono de Israel en el 1095 a. de c. y continuó calculando la duración de las vidas de los personajes bíblicos, retrotrayéndose al 4004 a. de C. Según Ussher, en este tiempo se da la creación del mundo. Esto es, exactamente cuatro mil años antes del nacimiento de Jesús. Como señala Asimov, difícilmente esta es meramente una coincidencia. Lo más probable es que Ussher acomodara las fechas más difíciles de calcular para obtener el sorprendente resultado (1992, 34-35).
 5. La importancia racional de un esfuerzo intelectual de este tipo, que pretende relacionar la existencia divina y las explicaciones sobre la realidad, es indudable. En efecto, “[...] mientras se crea necesidad una teología tal como componente relevante en la explicación cosmológica, se tienen motivos para creer en la existencia de Dios, o sea que el concepto de Dios no carece de función en el marco de la imagen del mundo aceptada, [...]”. Tan pronto como una teología natural se muestre superflua, la conservación de la vieja noción de Dios, aunque determinadas necesidades humanas hablen en su favor, es vista objetivamente como componente de una dudosa estrategia ideológica” (Albert, 1971, 168).
 6. Seleccione únicamente dos pruebas, por motivos de límite de tiempo y espacio. Por otro lado, frente a otros problemas religiosos relevantes, escojo el de la prueba de la existencia de Dios pues de su respuesta depende el resto de los problemas teológicos (por lo menos en lo que se refiere a las religiones tradicionales principales en occidente: el cristianismo, el judaísmo y el Islam). Un diferente tipo de prueba sobre la existencia del ente divino es la presentada por Hans Küng, quien mantuvo sobre este tema una relevante discusión con Hans Albert. Una reconstrucción accesible de la problemática en Campos (2008).
 7. Por “Dios” se entenderá, “[U]n ser personal supremo, distinto del mundo y creador de éste” (Russell, 1992, 147). Esta es la definición presentada por el padre Frederik Copleston y aceptada por el propio Russell en un debate transmitido en el tercer programa de la BBC en 1948. En caso de que se varíe el concepto de Dios en algún punto del texto, será pertinentemente aclarado.
 8. Luis Diego Cascante es docente e investigador de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Acudo a este breve ensayo, sencillamente como un ejemplo de: (i) la presencia en la opinión pública de tales argumentos sobre Dios y la ciencia y (ii) la forma que –en grandes líneas– toman tales argumentos. Igualmente, aclaro que los argumentos presentados no están explicitados en el texto de Cascante. Sencillamente, presento posibles ampliaciones de lo que apenas se esboza en ese artículo. Ha aparecido un artículo del autor sobre el mismo tema recientemente en Cascante, 2010. No obstante, en esta investigación no se abordará lo defendido en dicho artículo.
 9. Así llamada por Georg Gamow [1904-1968] (Asimov, 1992, 251).
 10. *Supra*, nota al pie número 7. Utilizo la prueba de Leibniz, pues es la más poderosa presentación que conozco.
 11. Según la discusión científica contemporánea, este momento fue hace poco menos de 15 000 millones de años, aproximadamente.
 12. Excluyendo las breves referencias a la teoría del *Big Bang*, y como ya se adelantó, este argumento es original de Gottfried Leibniz [1646-1716]. Leibniz estableció cuatro argumentos de la existencia de Dios, que solo se nombrarán: *i*. El argumento ontológico; *ii*. El argumento de las verdades eternas; *iii*. Es argumento de la armonía preestablecida (generalizable en el argumento físico-teológico, según lo llamó I. Kant) y *iv*. el argumento cosmológico. Este último es el

argumento utilizado por el padre Copleston en la discusión con Russell, citada supra, nota al pie número 7. Estas pruebas se establecen —entre otras de la enorme bibliografía de Leibniz— en sus obras: *La monadología*, en *Los principios de la Naturaleza y la gracia* y en su *Teodicea*. Una cuidadosa reconstrucción de la prueba leibniziana de Dios y, también, sobre su conexión con múltiples problemas teológicos y axiológicos, en Moya (2010). El propio Russell (2004, vol. II) las presenta adecuadamente en el capítulo dedicado a Leibniz. En este texto, Russell señala que existe una relación clara entre la vía cosmológica y el argumento de la causa primera de Aristóteles de Estagira. No obstante, como él mismo reconoce, la vía cósmica es mucho más difícil de refutar que el argumento del Estagirita.

13. Russell presentó este argumento en su discusión con el padre Copleston (Russell, 1992, 149).
14. En efecto, este contraargumento es un ejemplo de *disolución* de aparentes problemas filosóficos, por medio del análisis de los presupuestos en cuestión. Russell es, precisamente, uno de los principales iniciadores de tal método. Expongamos más ampliamente el argumento presentado en el texto principal. Supóngase la oración “La montaña dorada no existe” y alguien pregunta “¿qué no existe?”. Se responde a su vez “pues bueno, la montaña dorada”. Así, se provoca un estado de asombro extraño, ya que parece que se le atribuye algún tipo de peculiar existencia a la mencionada montaña. Esta peculiaridad provoca que tales enunciados posean —en la terminología de F. Waismann— un *aura metafísica* (1970, 93-98). Mediante los avances lógicos logrados a partir de Russell, se aclaró esta confusión y muchas otras. Según estos, la cuestión de la montaña dorada se descompone en “No hay ningún ente *c* tal que ‘*x* dorado y montañoso’ sea verdadero cuando *x* es *c*, pero no de otra forma” (en los ejemplos y el análisis he seguido casi al pie de la letra a Russell, 2004, vol. 2, 448-449). Queda claro que la existencia solo se afirma de *enunciados* y, específicamente, de las descripciones. Aún en otras palabras: la *existencia* es una propiedad de las funciones proposicionales, no de objetos. Un análisis similar se refiere a lo señalado en el texto principal sobre los conceptos ‘necesidad’ y ‘contingencia’. Se aclaran así miles de años de confusión lingüística en la filosofía dedicada a estos temas metafísicos.
15. “San Agustín se confesaba ignorante respecto a la razón de Dios para crear las moscas. Lutero

resolvió más atrevidamente que habían sido creadas por el diablo, para distraerle a él cuando escribía buenos libros. Esta última opinión es ciertamente plausible” (Russell, 1994, 48).

16. En acuerdo con lo dicho en este punto 1., la siguiente frase señala: “¿Qué mal habré hecho yo en la vida para tan cruel castigo? Si Dios es justo, ¿cómo consiente tanto sufrimiento? Si está en todas partes, ¿cómo no ve mi desgracia? O no hay tal Dios o no es tan bueno y tan justo como yo creía” (José A. Sánchez Pérez. “El rescate de Juan Rodrigo”, *cit.*, Moya, 2010).
17. Sobre la estrategia argumentativa de encriptar valoraciones en aparentes juicios de hecho (i.e. una forma de falacia naturalista), ver en la antología: Haba, 2007, en especial, los capítulos I y II de la sección D y el capítulo II de la sección E, ambos de la segunda parte. También, Hospers, 1979, cap. XI.
18. En el mismo sentido, Russell, 1980, capítulo I.
19. Las insalvables dificultades lógicas y metodológicas a las que lleva este modelo epistemológico de la revelación, son analizadas en Albert, 1971, capítulo I, intitulado *El problema de la fundamentación*.
20. Precisamente, esta forma de pensamiento se enmarca dentro de lo que Popper llamó esencialismo y produce la epistemología o modelo de la revelación (1979, cap., 1, 3 y 11, entre otros). En occidente, este modelo ha estado presente —en distintos grados— desde el inicio de la filosofía griega. Evidentemente, se conecta a su vez con hábitos mentales aún más antiguos. Así, Russell rastrea el misticismo griego hasta identificar sus parecidos con los mitos órficos y eleusianos (2004, vol. 1., cap. 1 y 2). Otra característica del pensamiento místico es su recurrencia en los fenómenos lingüísticos llamados *naturalismo lingüístico* y *magia verbal*. Sobre esto —especialmente enfocado en las ciencias sociales y el derecho— Salas, 2007. Sobre otra manifestación común del esencialismo en las ciencias sociales: Salas, 2006-2007.
21. Ya sea en su corriente fenomenológica, hegeliana o hermenéutica. En común, todas apelan precisamente a una instancia subjetiva de legitimación característica: la *intuición* (Bunge, 2005, cap. 1).
22. Tomemos como ejemplo una corriente teológica contemporánea: la llamada *teología desmitologizadora*. Este grupo de teólogos pretende criticar y abandonar la mayor parte de los relatos legendarios bíblicos, en una aplicación de procedimientos metódicos críticos. Con todo, al

- abordar los núcleos teóricos de la religión cristiana, presenta con toda claridad la estratagema de inmunización comentada: la *fe* como instancia legitimadora de conocimiento y sustituta de la crítica. Verbigracia, Bultmann (1958), quien señala: “The thought of the action of God as an unworldly and transcendent action can be protected from misunderstanding only if is not thought of as an action which happens between the worldly actions or events, but happening *within them*. The close connection between natural and historical events remains intact as it presents itself to the observer. The action of God is hidden from every eye except the eye of faith” (61-62). “Faith insists not on the direct identity of god’s action with worldly events, but, if I may be permitted to put it so, on the paradoxical identity which can be believed only here and now against the appearance of non-identity” (62). “It can be living faith only when the believer is always asking what God is telling him here and now” (64). Por otra parte, una reconstrucción de la historia y metodología de la especulación teológica contemporánea del nuevo testamento, en Bultmann, 2001, 669-684. En este *epílogo* puede seguirse el papel que ha tenido la *fe* en la teología contemporánea (en especial, la protestante).
23. Un ejemplo de tal análisis crítico y devastador, lo presenta Bunge en *Intuición y razón* (2005). Entre otras formas de *intuicionismo*, en este texto Bunge revisa las de cuño aristotélico y, también, las que surgen a partir de la filosofía de I. Kant, hasta alcanzar el intuicionismo contemporáneo. Bunge muestra, de manera adecuada, que la mayor parte de intuicionismos contemporáneos pretenden ser respuesta a contextos teórico-problemáticos inexistentes. De esta forma, tales doctrinas pierden su justificación. Asimismo, analiza detalladamente las apelaciones a instancias psicológicas quiméricas. También, el propio Russell critica conspicuamente los argumentos a favor de la intuición y la fe, en: Russell (1994), cap. VII y VIII.
 24. Con vistas en evitar confusiones, vale la pena precisar el término “falibilismo”. La posición *infalibilista* es aquella, “según la cual todo conocimiento que merezca ser considerado científico debe ser seguro e incorregible, para lo cual debe basarse en premisas que sean indudablemente verdaderas y evidentes” (Bunge, 2005, 16). En contra posición, *falibilistas* son las doctrinas que consideran que el conocimiento humano es, por principio, corregible.
 25. La característica de intersubjetividad como requisito de los criterios de legitimación de las tesis es muy importante para la argumentación crítica. Lo contrario a los criterios intersubjetivos es la confianza subjetiva ya mencionada.
 26. Esto en tanto, “[e]l conocimiento científico es, en primer lugar, el contenido, y solo el contenido, que puede ser comunicable literalmente a otro mediante palabras entendidas literalmente, es decir, sin metáforas, analogías, etc., usadas en la transmisión del pensamiento. En segundo lugar, solo puede pretender ser reconocidas como conocimiento científico las afirmaciones acerca de las que cualquier persona que se encuentre en condiciones externas apropiadas pueda decidir sobre su corrección o incorrección. En otras palabras, el conocimiento científico es aquel que es intersubjetivamente comunicable y controlable. Es exactamente esta intersubjetividad lo que parece ser la característica del conocimiento racional” (Ajdukiewicz, cit., Haba, 1990, 79).
 27. Evidentemente, lo mismo vale para lo referido a las corrientes místico-esencialistas apostadas en las ciencias sociales y en la axiología. Empero, este tema supera por mucho lo tratado en este texto. Un análisis completo de tales tesis en: Popper, 1982; Popper, 1999; Albert, 1971 y 2007. También, Salas 2007 y 2006-2007.
 28. No se utiliza el término “racionalista” en el sentido de la vieja distinción de historia de las ideas, entre empirismo y racionalismo (en este uso, quizá un término más adecuado sería ‘intelectualismo’). En cambio, se refiere más a lo señalado por Popper en la introducción de (1979). Tal uso se corresponde –en parte al menos– a lo caracterizado en el texto principal como *criticismo*.
 29. En 1992, 304-310, Russell expone sobre las razones morales para asumir el racionalismo.

Bibliografía

- Albert, H. (1971) *Tratado sobre la razón crítica* (traducción Rafael Gutiérrez Girardot). Buenos Aires: Sur.
- Albert, H. (2007) *La ciencia del derecho como ciencia real* (traducción, presentación y notas por Minor E. Salas). México D.F.: Fontamara.
- Asimov, I. (1992) *Orígenes* (traducción de Adolfo Martín). Barcelona: Plaza y Janes.
- Bunge, M. (2005) *Intuición y razón*. Buenos Aires: Debolsillo.

- Bultmann, R. (1958). *Jesus Christ and Mythology*, New York: Charles Scribner's Sons.
- Bultmann, R. (2001) *Teología del nuevo testamento* (traducción de Victor A. Martínez de Lopera). Salamanca: Sígueme.
- Campos, F. (2008) *¿Es posible fundamentar racionalmente la existencia de dios? Una aproximación desde el racionalismo crítico de Hans Albert*. Revista jurídica estudiantil de la Universidad de Costa Rica –Hermenéutica-, 15, 9-22.
- Cascante, L. D. (2009, 3 de mayo). "Del Big Bang al Dios escondido". San José: diario *La Nación*, sección de opinión.
- Cascante, L. D. (2010). "Del Big Bang al Dios escondido". *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. 48 (123-124), 51-64.
- Haba, E. P. (1990). *Racionalidad y método para el derecho: ¿es eso posible?* (primera parte de dos). San José: Revista de Ciencias Jurídicas, 66, 67-133.
- Haba, E. P. (Comp.) (2007) *Axiología jurídica fundamental. Bases de valoración en el discurso jurídico. Materiales para discernir en forma analítico-realista las claves retóricas de esos discursos*. San José: Ed. de Universidad De Costa Rica.
- Hospers, J. (1979) *La conducta Humana* (traducción de Julio Ceron). Madrid: Tecnos. Colección "Estructura y función".
- Montaigne, M. (1944) *Ensayos III, La apología de Raimundo Sabunde*. Buenos Aires: Losada.
- Moya, J.D. (2010). "Apuntamientos teodiceicos de afiliación leibniziana, Un comentario histórico-exegético de índole filosófica", texto inédito facilitado por el autor.
- Platón. (1977) *Critón* (traducción e introducción de Alfonso López Martín). San José: ed. de la Universidad de Costa Rica.
- Popper, K. R. (1979) *El Desarrollo del Conocimiento Científico, Conjeturas y Refutaciones*, (traducción Néstor Míguez). Buenos Aires: Paidós.
- Popper, K. R. (1982) *La Sociedad Abierta y sus enemigos* (traducción Eduardo Loedel). Barcelona: Paidós.
- Popper, K. R. (1999) *La miseria del historicismo* (traducción de Pedro Schwartz). Madrid: Alianza.
- Russell, B. (1980) *Misticismo y lógica* (traducción José Rovira Armengos). Buenos Aires: Paidós.
- Russell, B. (1986) *Por qué no soy cristiano y otros ensayos sobre asuntos relacionados con la religión*, compilador Paul Edwards (traducción de Josefina Martínez Alimari). México D.F.: Hermes.
- Russell, B. (1989) *Autobiography*. London: Unwin Paperbacks.
- Russell, B. (1992) *Sobre Dios y la religión* (traducción de Jordi Fibla). Barcelona: Martínez Roca.
- Russell, B. (1994) *Religión y Ciencia* (traducción de Samuel Ramos, novena reimpresión). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Russell, B. (2004) *Historia de la Filosofía Occidental* (traducción Julio Gómez de la Serna y Antonio Dorta, 2 volúmenes). Madrid: Austral.
- Salas, M. E. (2006-2007). *La falacia del Todo. Claves para la crítica del holismo metodológico en las ciencias sociales*. Revista Telemática de Filosofía del Derecho, 10, 33-52, visible en <http://www.filosofiaderecho.com/rbfd/numero10/2-10.pdf>.
- Salas, M. E. (2007) *Magia verbal. La manipulación del lenguaje en el discurso jurídico, político y social* (separata). Revista de Ciencias Jurídicas, N. 114.
- Waismann, F. (1970). *Los principios de la filosofía lingüística* (traducción de José Antonio Robles García). México D.F.: Instituto de Investigaciones Filosóficas.