



Revista de

ISSN - 0034 - 8252
EISSN - 2215 - 5589

FILOSOFÍA

de la Universidad de Costa Rica

Número 173 Volumen LXV Setiembre - Diciembre 2026

Revista de **FILOSOFÍA** de la Universidad de Costa Rica

Número 173
Volumen LXV
Setiembre - Diciembre 2026

Consejo Asesor Internacional

Dr. Juan José Acero Fernández
Universidad de Granada, España

Dr. Peter Asquith
Michigan State University, EE. UU.

Dr. Marco Antonio Caron Ruffino
*Centro de Lógica e Epistemología (CLE-UNICAMP)
da Universidade Estadual de Campinas, Brasil*

Dra. M. L. Femenías
Universidad de la Plata, Argentina

Dra. Rachel Gazolla
Revista Hipnis, Brasil

Dra. Esperanza Guisán (†)
Universidad de Santiago de Compostela, España

Dr. Alejandro Herrera Ibáñez
*Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM,
México*

Dra. María Noel Lapoujade
Profesora jubilada de la UNAM, México

Dr. Andrés Lema Hincapié
Universidad de Colorado, Denver; EE. UU.

Dra. María Teresa López de la Vieja
Universidad de Salamanca, España

Dr. Sergio F. Martínez
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México

Dr. Silvio José Mota Pinto
*Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma
Metropolitana, México, D. F.*

Dr. Manuel Pérez Otero
*Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona,
España*

Dra. Silvana Rabinovich
Universidad Nacional Autónoma de México

Dr. Xavier Roqué
*Centre d'Estudis en Història de la Ciència, Universitat
Autònoma de Barcelona, España*

Dr. Germán Vargas Guillén
Universidad Pedagógica Nacional, Colombia

Dr. Miguel Ángel Vedda
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Director

Dr. George García Quesada
Universidad de Costa Rica

Directores honorarios

Dr. Rafael Ángel Herra R.
Lic. Luis Guillermo Coronado Céspedes

Asesor Dirección

Dr. Luis Camacho

Asesor Editorial, Dirección

Dr. Camilo Retana

Editora

Dra. Rocío Zamora-Sauma
Universidad de Costa Rica

Asesor Reseñas

Dr. Camilo Retana
Universidad de Costa Rica

Consejo Editorial

MPh. Andrés Gallardo Corrales
Universidad Nacional de Costa Rica

Dra. Laura Álvarez Garro
Universidad de Costa Rica

Dr. George García Quesada
Universidad de Costa Rica

Dr. Jethro Masís Delgado
Universidad de Costa Rica

Dr. Luis Adrián Mora Rodríguez
Universidad de Costa Rica

Dra. Elsa Siu Lanzas
Universidad de Costa Rica

Dr. Camilo Retana Alvarado
Universidad de Costa Rica

Directores de la Revista de Filosofía:

Dr. Enrique Macaya
Dr. Constantino Láscaris
Dr. Rafael Ángel Herra
Lic. Guillermo Coronado
Prof. Juan Diego Moya Bedoya
Dr. George García Quesada

(Enero-junio) **1957**
1957-1973
1973-1998
1999-2013
2013-2016
(junio) **2018-**

Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica

Tel. (506) 2511-7257

Información editorial: revista.filosofia@ucr.ac.cr

Información de suscripciones y canjes: distribucionyventas@ucr.ac.cr

Descripción

Desde 1957, año de su creación, la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica ha publicado, sin interrupciones, artículos de gran calidad académica en todas las áreas de la filosofía. Actualmente la Revista publica tres números al año, cuatrimestralmente.

Las colaboraciones de académicos de cualquier parte del mundo son bienvenidas, siempre y cuando cumplan todos los requisitos, detallados en la hoja de Presentación de manuscritos, al final de este número.

Arbitraje e información

Los manuscritos presentados son evaluados de manera anónima. Los evaluadores, generalmente externos al Consejo Editorial, determinan si el artículo será publicado.

En los textos presentados como propuesta de publicación los autores deben incluir su dirección de correo electrónico, medio por el cual el editor mantendrá comunicación sobre el estado de los artículos (recibido, en evaluación, aprobado o rechazado, etc.).

Direcciones de contacto

Suscripciones:

Editorial Universidad de Costa Rica
Apartado postal 11501
2060 Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
San José, Costa Rica

Canjes:

Universidad de Costa Rica
Sistema de Bibliotecas, Documentación
e Información
Unidad de Selección y Adquisiciones – CANJE
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
Costa Rica

Suscripción anual:

Costa Rica €12 240.00

Número suelto:

Costa Rica €3 060.00

Precios internacionales:

América Latina, Asia y África US\$ 20,40

Resto del mundo US\$ 91,80

Los precios incluyen el 2% de Impuesto al Valor Agregado

Solo los asuntos estrictamente editoriales deben dirigirse directamente a la Revista, por cualquiera de los medios apuntados en esta página.

Diseño de cubierta: Boris Valverde G. SIEDIN.

Motivo de cubierta: Rafael Ángel “Felo” García, *El día*. (Óleo sobre madera, 97 x 67 cm., 1966). Colección del Museo de Arte Costarricense

Revista

105

R Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica. — Vol. 1.
(1957)- . — San José, C. R. : Escuela de Filosofía, 1957 –
v.

ISSN-0034-8252

1. Filosofía - Publicaciones periódicas. 2. Publicaciones periódicas costarricenses.

BUCR



La Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica aparece indexada en:

- BASE (Bielefeld Academic Search Engine)
- BIBLAT. Bibliografía Latinoamericana
- Compludoc (Universidad Complutense de Madrid)
- CLASE (Citas latinoamericanas en ciencias sociales y humanidades)
- DIALNET
- HAPI (Hispanic American Periodicals Index)
- Latindex
- Informe Académico
- MIAR

<https://www.base-search.net>
<https://biblat.unam.mx/es/>
<http://europa.sim.ucm.es:8080/compludoc/>
<http://ahau.cichcu.unam.mx:8000/ALEPH>
<https://dialnet.unirioja.es>
<http://hapi.ucla.edu/0>
www.latindex.org
<https://www.latindex.org/latindex/>
<https://miar.ub.edu>

Edición aprobada por la Comisión Editorial de la Universidad de Costa Rica

© Editorial Universidad de Costa Rica, Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica.
Apdo. 11501-2060 • Tel.: 2511-5310 • Fax: 2511-5257 • E-mail: administracion.siedin@ucr.ac.cr
siedin@ucr.ac.cr • Pág. web: www.editorial.ucr.ac.cr
Prohibida la reproducción total o parcial. Todos los derechos reservados.

Hecho el depósito de ley.

© 2018
Editorial Universidad de Costa Rica
administracion.siedin@ucr.ac.cr
www.editorial.ucr.ac.cr
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
Costa Rica

Índice del Volumen LXV Setiembre - Diciembre 2026

Número 173
ISSN - 0034-8252 / EISSN - 2215-5589

Contenido

Motivo de portada: : Rafael Ángel "Felo" García. "El día". (Óleo sobre madera, 97 x 67 cm., 1966)
Colección del Museo de Arte Costarricense 7-8

I. Dossier: Sobre Filosofía de las ciencias

- Adrián Ramírez. "Presentación Dossier sobre Filosofía de las ciencias" 9-12
1. Adrián Ramírez. "Una lenta salida a los problemas epistémicos y éticos de la ciencia rápida: la propuesta de P. Kitcher en el contexto de la *slow science*" 13-26
 2. Jean-Carlos Sirias. "Objetividad e injusticia epistémica" 27-37
 3. Giovanna del Pilar Fuentes Medina. "Calidad del suelo, una aproximación histórico-epistemológica como programa de investigación" 39-51
 4. Jorge Morales Delgado. "Relaciones de consecuencia lógica supraclásicas y filosofía de la ciencia". 53-64
 5. Leonardo Ortiz-Acuña. "Entre definición y explicación. Evaluación epistémica del problema de la flecha del tiempo" 65-77

II. Artículos:

1. Javier Moreno Garay. "Salud mental y confusión conceptual: un análisis desde la filosofía del lenguaje" 81--89
2. Tomás Mora Poe. "Weil y Platón. Dos vidas. ¿Un mismo platonismo?" 91-103
3. Frank H. Saavedra-Durán. "La configuración distópica de Iménez desde la hermenéutica filosófica gadameriana: acontecimiento de fusión de horizontes y autocomprensión crítica del presente histórico" 105-117

III. Avance de Investigación del INIF:

1. Luis Diego Cascante. "La antropología gnóstica. El desprecio por el cuerpo. (Religión y política)" 121-133

IV. Crónica:

1. Arturo Rojas Alvarado. "La justicia como ente de imaginación en la ontología política de Spinoza"	137-142
Requisitos para la presentación de manuscritos	143-145

“El día”

Rafael Ángel “Felo” García

(Óleo sobre madera, 97 x 67 cm., 1966)
Colección del Museo de Arte Costarricense

Por George García Quesada

Este número de la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica contiene una notable variedad temática. Abre con un dossier sobre filosofía de las ciencias con objetos de estudio tan distintos como, entre otros, el análisis de suelos, la flecha del tiempo y la *ciencia lenta*; luego, la sección de artículos discurre sobre el Platón de Weil, temas cognitivos y hermenéuticos. El avance de investigación del INIF, por su parte, aborda las relaciones entre religión y política a partir del gnosticismo, y cerramos con una memoria sobre la ontología política de Spinoza.

Ante esta pluralidad de objetos filosóficos, introducimos este número con “El día”, una obra que nos refiere a un estado de ánimo más que a un tema. Junto con Lola Fernández y Manuel de la Cruz González, artistas cuyas obras han honrado portadas de nuestra revista recientemente (números 165 y 172), Rafael Ángel García Picado es responsable directo de la modernidad artística en Costa Rica (González Kreysa 2017, xxxv). Aunque su obra pictórica es recordada principalmente por sus coloridas interpretaciones de tugurios, no solamente fue multifacético en su vida profesional – pionero del arte moderno, fundador de la Escuela de Arquitectura de la Universidad de Costa Rica y futbolista seleccionado nacional – sino también en su práctica artística. Su creación transcurrió entre diferentes estilos, ante todo en el espectro entre la abstracción y el

arte no figurativo. En su producción de los años sesenta, precisamente, desarrolla un tipo de pintura de *color field* a lo Mark Rothko, siendo en esta fase cuando García Picado elaboró la que el historiador del arte Carlos Francisco Echeverría (2025, 125) considera su obra de mejor calidad.

El amarillo fue un color privilegiado en la paleta de Rothko durante gran parte de la década de 1950, y posiblemente el uso expresivo de este color le haya llamado en especial la atención al artista costarricense al regresar a Londres en la década de 1960 (Baal-Teshuva 2006, 45-57; Zavaleta Ochoa 1994, 8-9). En esta dirección, “El día” juega con tonos de amarillo que se disipan gradualmente hacia los costados derecho e inferior del cuadro. Hacia el centro del tono más intenso aparece un acento anaranjado, y la única interrupción brusca es la línea de pequeñas manchas rojas y negras que marca el predominio de tonos más apagados en la parte baja. Si confiamos en su título, esta obra sugiere las variaciones de una jornada emocionalmente luminosa, con pequeños accidentes cotidianos, podríamos suponer. Frente al rojo o al azul, el amarillo no es un color de alerta o de introspección, sino de excitación, energético y alegre, según la caracterización de Kandinsky. Pero el clima anímico no se puede mantener siempre en la cima; los bordes deslucidos insinúan los inevitables tiempos de lo anodino.

Esperamos que la lectura de este número, por partes o en su totalidad, sea provechosa y contribuya con la reflexión y el disfrute intelectual de quien lo lee: que aporte tonos de amarillo luminoso a su jornada.

Referencias:

Baal-Teshuva, Jacob. 2006. *Rothko. 1903-1970. Cuadros como dramas*. Köln, Los Ángeles: Taschen.

Echeverría, Carlos Francisco. 2025. *Arte costarricense del siglo XX*. San José: Editorial de la Universidad Estatal a Distancia y Abyad.

González Kreysa, Ana Mercedes. 2017. *Arte contemporáneo costarricense*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Zavaleta Ochoa, Eugenia. 1994. *Los inicios del arte abstracto en Costa Rica, 1958-1971*. San José: Museo de Arte Costarricense.

I.
DOSSIER

SOBRE FILOSOFÍA DE LAS CIENCIAS

EDITOR INVITADO:
ADRIÁN RAMÍREZ
UNIVERSIDAD DE COSTA RICA, SAN JOSÉ

Adrián Ramírez

Presentación Dossier sobre Filosofía de las ciencias

La filosofía de las ciencias es una de las disciplinas filosóficas con mayor amplitud, desarrollo y diversidad de los últimos cien años. Esto se debe no solo a un rasgo propio de la filosofía, como lo es la diversidad de puntos de mira o marcos teóricos filosóficos desde los cuales se abordan los problemas, sino a la diversificación y desarrollo de las ciencias y a sus objetos de estudio.

En este dossier podemos ver que la filosofía de las ciencias también es una disciplina que no solo es estudiada por profesionales en filosofía, sino también por personas profesionales en diversas ciencias, como ha sido característico desde el nacimiento mismo de la filosofía profesional de la ciencia a inicios del siglo XX. Es así, que las disciplinas científicas dialogan con la filosofía, produciéndose un enriquecimiento mutuo entre ambas caras del conocimiento. Podemos ver esto en el diálogo entre los trabajos que proceden de la filosofía informada científicamente, como desde la ciencia informada filosóficamente. Este diálogo aporta una mejor comprensión de las ciencias y, a su vez, hace visible la importancia que tiene la ciencia para el pensamiento filosófico.

Por esta razón, y dentro de los límites propios de un dossier, es pertinente dar cuenta de dicha diversidad. Encontramos

aquí, no solo diversidad en los objetos de estudio, sea en el sentido de la filosofía general de las ciencias presente en los trabajos de Morales, de Sirias y en mi propia contribución a este dossier, como en el de la filosofía especial de la ciencia, representada en los artículos de Ortiz y Fuentes.

Cabe aclarar esta distinción básica para ubicar a la persona lectora en esta dirección: la filosofía de las ciencias puede tanto ocuparse de aspectos específicos de disciplinas científicas particulares (filosofía especial de la ciencia), como de aspectos compartidos por todas o la mayoría de las disciplinas científicas (filosofía general de la ciencia). Esta distinción básica da la pauta para la organización de los artículos que conforman este dossier.

En primer lugar, la contribución de Ramírez para este dossier versa sobre la ciencia lenta y la crisis de la replicabilidad, principalmente tomando como punto de vista la postura de Kitcher sobre la buena organización de la ciencia y su certificación. En segundo lugar, en los artículos que se ocupan de aspectos más generales del conocimiento científico, el artículo de Sirias aborda el tema de la injusticia epistémica, especialmente desde la perspectiva de Fricker. En cuanto



a la filosofía especial de la ciencia, Fuentes toma como punto de mira la propuesta de la metodología de los programas de investigación científica de Lakatos para hacer un abordaje pormenorizado de la historia del concepto de *calidad del suelo*. Finalmente, dos artículos sobre aspectos técnicos. Primero, el artículo de Morales aborda el enriquecimiento de la filosofía de la ciencia desde la lógica supraclásica. Seguidamente, el dossier finaliza con el artículo de Ortiz, dedicado al problema propio de la filosofía de la física: la llamada *flecha del tiempo*, tanto en la termodinámica como en sus consecuencias teóricas.

Como puede verse, hay una gran diversidad de temáticas en los artículos aquí presentados. Además, se debe tener en cuenta que no es más que una pequeña muestra de la vastedad de temas y perspectivas que podemos encontrar en la filosofía contemporánea de las ciencias, tanto en los ámbitos y problemas de ciencias particulares, como en las aproximaciones más generales.

Adrián Ramírez Jiménez (adrian.ramirezjimenez@ucr.ac.cr). Doctor en Epistemología e Historia de la Ciencia por la Universidad Nacional Tres de Febrero. Argentina. Docente e investigador. Escuela de Filosofía. Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica.

Adrián Ramírez

Una lenta salida a los problemas epistémicos y éticos de la ciencia rápida: la propuesta de P. Kitcher en el contexto de la *slow science*

Resumen: *El objetivo de este trabajo es presentar la problemática epistémica y valorativa de la ciencia en el contexto de la fast science. Para ello se toma principalmente la perspectiva de Philip Kitcher sobre la ciencia bien organizada y la certificación del conocimiento científico como una manera de pensar alternativas a los problemas que surgen como producto de la fast science, principalmente la crisis de la replicabilidad. Se presenta primero el contexto de la slow science en el slow movement, después los problemas epistémicos y éticos que surgen de la fast science para finalmente ver la propuesta de Kitcher y las posibles soluciones a los problemas propios de la fast science. Concluyendo que una ciencia bien organizada y certificada debe tener en cuenta la ciencia lenta.*

Palabras clave: *ciencia rápida, ciencia lenta, crisis de replicabilidad, valores en ciencia, Kitcher.*

Abstract: *The aim of this paper is to present the epistemic and value problems of science in the context of fast science. To this end, it primarily adopts Philip Kitcher's perspective on well-organized science and the certification of scientific knowledge as a way of thinking about alternatives to the problems that arise as a product of fast science, especially the replication crisis. First, the context of the slow science within the slow movement is presented, then the*

epistemic and ethical problems that arise from fast science, and finally, Kitcher's proposal and possible solutions to the problems inherent in fast science are examined. The conclusion is that a well-organized and certified science must take slow science into account.

Keywords: *fast science, slow science, replication crisis, values in science, Kitcher.*

Introducción

La ciencia en la sociedad contemporánea se ve permeada por los valores propios de la sociedad capitalista en la que vivimos, y esto tiene serias implicaciones, tanto en el ámbito epistémico como en el ético. En este trabajo se abordan los problemas que surgen de ese vínculo, especialmente a partir de la así llamada *fast science* (ciencia rápida) y su contrapartida en la *slow science* (ciencia lenta).

En la primera sección, hacemos una revisión muy general de la distinción entre la ciencia lenta y la ciencia rápida en el contexto del *slow movement*. En la segunda, nos enfocamos en la así llamada crisis de la replicabilidad, y sus consecuencias éticas y epistémicas para la ciencia en el contexto de la *fast science*. En la tercera, vemos la propuesta filosófica de la organización bien ordenada de la ciencia de Philip Kitcher y las



implicaciones para pensar sobre la ciencia rápida y, finalmente, en la cuarta sección, tomamos tanto la perspectiva de Kitcher como la de la *slow science* para ver su articulación para pensar los problemas propios de la *fast science*.

1. El *slow movement*, la *slow science* y la filosofía

1.1. El *Slow Movement*

La crítica a la aceleración contemporánea tiene su origen como movimiento cultural, social e intelectual desde el así llamado *Slow Food Movement*. Es a partir de esta crítica y de la problematización de la ubicuidad de la comida rápida (*fast food*) (Schneider 2008) que se expande a otros ámbitos. Entre ellos, se encuentran la producción de conocimiento académico (Berg y Seeber 2017), la crítica a la corporativización de las universidades (Nussbaum 2010) en cuanto a la demanda de productividad que tenga y el resultado económico, usualmente en el inmediato o corto plazo. Finalmente, estas reflexiones llegan al ámbito de las ciencias (Stengers 2022) y dan lugar a la *slow science*.

En este sentido, el contexto está marcado por el crecimiento exponencial en los últimos veinte años, en los que la comunidad científica ha experimentado una aceleración sin precedentes en la producción de conocimiento (*big science*). Esta aceleración ha suscitado gran preocupación sobre la calidad del conocimiento producido y su impacto en la ciencia misma. Es así que, frente a este fenómeno, surge el movimiento conocido como *slow science*, que, tal y como el *slow movement* en el sentido más general, promueve un enfoque pausado y desacelerado en la investigación científica, priorizando la calidad sobre la cantidad (Turner y Chubin 2020).

1.2. La *slow science*

Un antecedente ineludible es el texto de Isabelle Stengers (2022) en el que se presenta, por primera vez de manera puntual, el alegato por la

desaceleración en cuanto a la producción de conocimiento científico, y no solamente de la producción académica en general. Esta perspectiva crítica se opone a la dinámica de mercado que ha invadido la academia, en la que la eficiencia y la productividad cuantificable son valoradas por encima de la exploración y la creatividad (Nussbaum 2010, Berg y Seeber 2017).

En este sentido, se puede acotar que una de las principales propuestas de la *slow science* es enfatizar la necesidad de valorizar los proyectos de investigación a largo plazo. De hecho, Stengers parte del caso de la científica Barbara Van Dyck en su *Manifiesto* (2022, 11). Esta científica fue despedida de la Universidad de Lovaina por exigir la *descontaminación de un campo de patatas genéticamente modificadas* al considerar que la investigación no era aún suficiente para su implementación. A partir de ello, Van Dyck abogó por la necesidad de que la investigación en la ciencia de los transgénicos requiera más tiempo.

Por supuesto que existe, en muchas ocasiones, presión política y económica para producir resultados rápidos y que puedan ser utilizados en la toma de decisiones a corto plazo. Sin embargo, tal y como sostiene Haigh (2019), esta presión puede llevar a intervenciones basadas en datos insuficientes o análisis incompletos. Bajo esta perspectiva, el autor señala que la implementación de la *slow science* requiere una reestructuración del sistema de financiamiento y de incentivos en la investigación científica, que actualmente favorecen la producción rápida de resultados. Sin este cambio, la *slow science* puede ser vista como menos atractiva o relevante en comparación con enfoques más rápidos y directos.

En otras palabras, en el contexto de la *fast science* no podemos desligar los aspectos epistémicos de los no epistémicos. Garstki (2021) plantea que la *slow science* puede aportar beneficios significativos a la práctica científica, esto especialmente si se parte de la idea según la cual, en esta práctica, el análisis y la contextualización de grandes cantidades de datos toma tiempo; en particular si no se quiere presentar resultados preliminares y poco significativos. En este contexto, esa significatividad viene dada por una

mejor comprensión de los contextos históricos y culturales, lo que puede llevar a interpretaciones más pormenorizadas y precisas. Huggett (2022) plantea, a su vez, cómo la *slow science* puede ser aplicada en el contexto de la creciente digitalización y dataficación de los datos. Bajo este enfoque, visto desde la *slow science*, el objeto de estudio impone la desaceleración para poder generar y procesar grandes cantidades de datos (dataficación).

En términos generales, más allá de los casos particulares antes mencionados, Stengers (2000) sostiene que es necesario recuperar una práctica científica que no esté dominada por la urgencia de producir resultados inmediatos, sino que permita un tiempo adecuado para la reflexión, la experimentación y el error. Este último aspecto ha sido abordado desde la filosofía de la ciencia en diversas ocasiones, debido al papel fundamental que juega en la producción de conocimiento científico de calidad. Por lo tanto, una investigación que desaprueba su hipótesis de partida es tan valiosa como una que la aprueba (Mehta 2019). Todo esto redonda en la idea de Kitcher de una ciencia que sea contextualmente significativa como veremos.

1.3. Problemas y desafíos para la *slow science*

Integrar la *slow science*, en un contexto donde la *fast science* sigue siendo dominante, es el mayor desafío. Este radica en cómo equilibrar los beneficios de un enfoque más reflexivo con la necesidad de responder rápidamente a problemas urgentes y dinámicos, como las crisis de salud pública o los desafíos ambientales. Leite y Diele-Viegas (2021) sugieren que una estrategia efectiva podría ser una combinación de ambos enfoques, en la que la investigación a largo plazo se combine con la capacidad de abordar cuestiones emergentes de manera ágil; sin embargo, de momento sigue primando la *fast science*.

Otro aspecto problemático de la implementación de la *slow science* es el planteado por Thomaz y Mormul (2022), quienes sugieren que la mala interpretación de la *slow science* y el productivismo académico pueden afectar negativamente a la ciencia en los países *en vías*

de desarrollo. Para los autores en países como Brasil no parece viable la aplicación de la *slow science*, siendo que la producción del país ya es de por sí *lenta*. Sin embargo, esta lentitud vista en términos relativos no parece considerar lo que justamente se critica desde la *slow science*, es decir, que la hiperproducción no necesariamente conduce a la producción de una *mejor ciencia* o de una ciencia que sea contextualmente significativa.

Finalmente, a nivel institucional se debe notar que uno de los principales desafíos de la implementación de la *slow science* es la presión para mostrar la relevancia y el impacto de la investigación en términos prácticos y económicos (Turner y Chubin 2020; Sarewitz 2018). Esta dinámica no solo amenaza la integridad de la ciencia, sino que también reduce el espacio para investigaciones más especulativas, o a largo plazo, que son esenciales para el quehacer científico genuino, tal y como se ha visto en los casos presentados.

2. La *fast science* y la crisis de la replicabilidad

En términos generales, se le llama aquí *fast science* (Sarewitz 2018) a esta aceleración en la producción de resultados científicos y a la necesidad de novedad e inmediatez. Esta aceleración tiene consecuencias epistémicas y éticas problemáticas. Pashler y Harris (2012) señalan que la sobreproducción puede resultar en la publicación de estudios con fallos metodológicos o sin replicabilidad adecuada. Esta situación no solo sobrecarga a la comunidad científica con una gran cantidad de datos potencialmente inexactos o irrelevantes, sino que también complica la tarea de distinguir entre resultados verdaderamente significativos y hallazgos perecederos.

En términos epistémicos la replicabilidad de los resultados es un pilar de la ciencia (Barker y Kitcher 2014). A ello se suma, que, en la ciencia contemporánea y en la academia en general, hay una presión por acelerar la producción científica, acompañada de la demanda de publicar la mayor cantidad de resultados lo antes posible. Así, esta

sobreproducción afecta a la replicabilidad de los resultados científicos, la que, a su vez, se ve obnubilada por la tendencia a prácticas poco éticas y con consecuencias epistemológicamente negativas. Dicho de otro modo, estas prácticas pueden distorsionar los procesos de validación y acumulación de conocimiento, lo que contribuye a una crisis que pone en riesgo la base misma del conocimiento científico, es decir, su capacidad de ser reproducido y confirmado por pares de la comunidad científica.

Se entiende por replicabilidad algo más amplio que solamente la *repetibilidad*, pues, si bien la calidad de un estudio o investigación no es algo completamente definido, existe una serie de factores que subrayan la calidad y que no responden a la novedad o importancia de los resultados. Algunos de estos son el rigor con el que el método fue implementado, la idoneidad del método empleado y la significancia estadística de los resultados (McIntosh et al. 2019). Para garantizar estructuras mínimas en la investigación científica se han establecido dos pilares: la falsabilidad y la reproducibilidad o repetibilidad. Rodríguez et al. (2016) consideran la primera como la confrontación rigurosa de la hipótesis con evidencias empíricas, y la segunda como el escrutinio público de los resultados, que juega un papel fundamental en la validez de las conclusiones.

Además, Rodríguez et al. (2016) sostienen que la mayoría de los estudios científicos no son reproducibles, ya que resulta difícil o imposible trazar con claridad el proceso de obtención de resultados y, así, volver a obtenerlos, es decir, reproducirlos. Así lo ejemplifican Cuéllar (2019) e Ioannidis (2005, 2022), al destacar el impedimento de reproducir hallazgos aparentemente relevantes en dos de cada tres artículos de psicología, uno de cada tres de economía experimental y más del 75% de los estudios que identifican dianas terapéuticas contra el cáncer (Cuéllar 2019, 5).

El panorama de la problemática de la reproducibilidad se ve acentuada en la actualidad cuando la relación entre el estudio y sus datos se ha modificado, ya que la cantidad de datos son cada vez más grandes, «simplemente hay demasiadas partes movibles» (McIntosh et al.

2019, 5). Por esta razón, la reproducibilidad juega un papel importante en cuanto a los esfuerzos por el manejo de los datos y resultados, y, en general, por el alto volumen de investigaciones, estudios y artículos publicados, lo cual amplía significativamente las dificultades y el tiempo necesario para implementar total o parcialmente una replicación. Sin embargo, este principio también tiene un rol importante en cuanto a la calidad de los resultados, no necesariamente con respecto a lo que está intentando investigar o modelar, sino en sí misma. Así, podemos afirmar que de la reproducibilidad depende, en parte, la validez de los resultados, en tanto estos deben estar basados en datos y evidencias contrastables. Podemos, entonces, sostener que ningún estudio científico puede garantizar que sus resultados sean correctos, pero sí reproducibles (Peng 2011, como se citó en Rodríguez et al. 2016).

Para Pashler y Harris (2012) uno de los causantes de esta problemática es la sobreproducción, la cual afecta la integridad y la fiabilidad de la investigación científica. Esto se debe, especialmente, a la dificultad para replicar y validar los resultados de investigaciones previas, la cual no es una dificultad técnica o experimental, lo que sería propio de la replicación misma en las ciencias, sino que es directamente derivada de la sobreproducción, es decir, se enmarca en la *fast science*.

Otra de las causas de la así llamada *crisis de replicabilidad* es la intensa presión que enfrentan las personas investigadoras para publicar sus hallazgos en revistas de alto impacto. Kun (2018) señala que este fenómeno, conocido como *publish or perish*, crea un entorno altamente competitivo en el que las investigadoras están incentivadas a priorizar la cantidad de publicaciones sobre la calidad y la significatividad. Esta dinámica se debe a varios factores interrelacionados. Primero, la presión para publicar afecta la forma en que se lleva a cabo la investigación, ya que las métricas de productividad, como el número de publicaciones y el índice de citas, se utilizan para evaluar el rendimiento académico y profesional. Las personas investigadoras se ven tentadas a presentar resultados que son estadísticamente significativos, pero que no necesariamente reflejan hallazgos reales o replicables. En

otras palabras, se trata de rasgos característicos de la *fast science*.

Otro aspecto es el que comenta Mehta (2019), quien indica que hay una presión no solamente para publicar, sino que las publicaciones que se privilegian son las de resultados positivos. Es decir, cuando un proyecto de investigación *fracasa* en contrastar sus hipótesis o, si se quiere, sus hipótesis se ven refutadas, hay una tendencia a *maquillar* los resultados para hacerlos aparecer como *positivos*. A esto debemos sumarle la necesidad de obtener resultados novedosos y publicables, en la que solo se reportan los resultados positivos y estadísticamente significativos, mientras que los resultados no significativos o contradictorios se omiten o se presentan de manera engañosa.

Esta tendencia, también conocida como sesgo de publicación, contribuye a una representación distorsionada de la evidencia científica disponible y perpetúa la crisis de replicabilidad (Aguinis et al. 2017). Los estudios que no presentan resultados significativos a menudo no se publican, lo que crea una imagen engañosa de los hallazgos científicos y dificulta la evaluación precisa de las hipótesis científicas. La falta de tiempo y recursos criticados desde la *slow science* también juegan un papel crucial en este fenómeno. Las personas investigadoras bajo presión para publicar pueden optar por diseños experimentales menos rigurosos y detallados, lo que reduce la calidad de los estudios. La falta de recursos para replicar sus propios estudios o para llevar a cabo investigaciones adicionales que validen sus hallazgos también puede llevar a una menor inversión en la calidad de la investigación. Esto se traduce en una proliferación de estudios que, aunque inicialmente pueden parecer innovadores y relevantes, no sobreviven a la prueba de la replicación (Pashler & Harris 2012), aunque es claro que el problema radica en que posiblemente no se vean sometidos a ella.

En este sentido, no hay un incentivo real para la realización de estudios de replicación. Siguiendo a Aguinis et al. (2017), vemos que el sistema actual de publicación científica otorga mayor valor a la innovación y a la generación de nuevos hallazgos, mientras que los estudios de replicación, aunque cruciales para validar y

verificar resultados previos, no reciben el mismo nivel de reconocimiento o apoyo. En el contexto de *publicar o perecer*, típico de la *fast science*, es evidente que las personas investigadoras no se van a decantar por buscar publicaciones de replicación de resultados, ni siquiera de los resultados de sus propias investigaciones. De esta forma, las personas investigadoras llegan a ver la replicación como una actividad que no contribuye significativamente a sus perspectivas de financiación y carrera (Chevassus-au-Louis 2019).

Este complejo escenario produce serios problemas, sobre todo si tenemos en cuenta lo que ya se ha mencionado, es decir, que los estudios de replicación son esenciales para construir una base sólida de evidencia científica y para asegurar que los resultados científicos sean de calidad y confiables. Sin un cambio en la estructura de incentivos y una mayor valorización de la replicación, la crisis de replicabilidad en la ciencia seguirá siendo un problema persistente que afecta la integridad y la confianza en la investigación científica (Pashler & Harris 2012). Esto resulta particularmente preocupante si consideramos que la crisis es acumulativa, es decir, si la ciencia sigue procediendo de esta manera, cada vez más se tambalean sus bases, las que, en términos históricos, han hecho que la ciencia sea lo que es.

Como hemos visto, en términos generales, podemos sostener que existe, por lo menos en un sentido, una *crisis de replicabilidad*, la cual se puede atribuir a la así llamada *fast science*, que si bien ha presentado beneficios innegables, como por ejemplo en el caso de la pandemia por COVID-19 (Leite y Diele-Viegas 2021; Friedman y Šešelja 2023), también tiene implicaciones que son sumamente problemáticas para la ciencia misma. Estas problemáticas son, al menos, de dos tipos: por una parte, las que afectan directamente uno de los centros epistémicos de la ciencia, a saber, la contrastación y la replicabilidad de los resultados experimentales, cimientando del conocimiento científico; por otra parte, las de tipo ético, principalmente dentro de las comunidades científicas, donde existe una fuerte tendencia a la falsificación y *maquillaje* de resultados (Chevassus-au-Louis 2019).

Aunado a ello, otro de los problemas típicos de la *fast science* es el así llamado *p-hacking* y la selección sesgada de datos. El *p-hacking* es una práctica en la que las personas investigadoras manipulan los análisis estadísticos para obtener resultados que sean estadísticamente significativos. Esta manipulación puede involucrar múltiples técnicas como ajustar el tamaño de la muestra, cambiar los criterios de inclusión de los datos o realizar múltiples análisis (Pashler & Harris 2012). El problema con el *p-hacking* es que puede hacer que los resultados de un estudio parezcan más robustos y confiables de lo que realmente son. Estos resultados, aunque parecen significativos en un primer análisis, a menudo no se replican bajo condiciones de prueba rigurosas debido a la manipulación previa de los datos. Estas prácticas, a menudo impulsadas por la presión para publicar y por incentivos mal alineados en el entorno académico, pueden distorsionar significativamente los resultados de investigación y contribuir a una crisis en la confianza en los hallazgos científicos.

Además, Stroebe y Strack (2014) argumentan que prácticas cuestionables dentro del proceder de las personas investigadoras están en parte motivadas por la presión para publicar y por la necesidad de destacar en un entorno académico altamente competitivo, típico de la *fast science*. Esta dinámica crea un ciclo en el que la calidad de la investigación se ve comprometida, y los resultados que no se replican son el reflejo de una falta de rigor metodológico y transparencia en el análisis de datos. Por ello, la transparencia en los métodos de investigación y el compromiso con prácticas estadísticas de calidad son esenciales para abordar esta crisis. Asimismo, las iniciativas para mejorar la calidad de los estudios, como la adopción de prácticas de análisis preregistradas y la promoción de la publicación de resultados negativos, constituyen pasos necesarios para mitigar el impacto de las prácticas cuestionables y fortalecer la confiabilidad de la investigación científica (Mehta 2019; Kuh 2018), así sea solamente de manera paliativa.

En cuanto a los problemas en el sentido ético, el fraude y la falsificación constituyen una de las causas más graves y dañinas de la crisis de replicabilidad en la investigación científica.

Aunque estos casos son relativamente raros en comparación con otras prácticas cuestionables, su impacto en la integridad de la ciencia es considerable. Chevassus-au-Louis (2019) examina cómo estos problemas no solo deterioran la confianza en la investigación científica, sino que también desvían recursos valiosos y mal informan a la comunidad científica y al público. El fraude implica la manipulación deliberada de datos o la presentación falsa de resultados para obtener resultados que se ajusten a las expectativas del investigador o para cumplir con presiones externas, como la necesidad de publicar. Este tipo de comportamientos puede incluir la fabricación de datos, la alteración de resultados experimentales y la modificación de los informes de investigación para que parezcan más robustos o positivos de lo que realmente son (Chevassus-au-Louis 2019). Asimismo, la falsificación de datos no solo genera un engaño dentro de la comunidad científica, sino que también tiene implicaciones más amplias al afectar las decisiones basadas en esos datos falsificados, lo que puede perjudicar el avance del conocimiento y llevar a aplicaciones prácticas equivocadas.

El impacto del fraude y la falsificación se extiende más allá de los individuos involucrados. De modo que la publicación de resultados falsificados puede llevar a la acumulación de investigaciones basadas en datos incorrectos, desviando recursos y esfuerzos hacia estudios que no tienen una base científica sólida. Este *desperdicio* de recursos no solo afecta el desarrollo de la ciencia, sino que también puede tener consecuencias perjudiciales en el ámbito de las políticas y prácticas basadas en resultados científicos incorrectos (Fanelli 2018). El fraude en la investigación desestabiliza la confianza en el sistema científico al crear una apariencia de solidez y fiabilidad que no está respaldada por una evidencia significativa.

Stroebe y Strack (2014) sostienen que algunas de las posibles medidas para evitar el fraude en las publicaciones científicas son prácticas como la publicación de resultados negativos y la transparencia en los métodos de investigación. En una línea similar, Pashler y Harris (2012) abordan la cuestión del fraude, sugiriendo que el énfasis en la replicabilidad y la transparencia

puede ayudar a reducir los incentivos para el comportamiento fraudulento. La presión por replicar resultados y la promoción de prácticas de investigación transparentes puede hacer que las técnicas fraudulentas sean más difíciles de llevar a cabo sin ser detectadas, contribuyendo así a una mayor integridad en la ciencia; sin embargo, nuevamente, estas soluciones parecen ser solamente paliativas. Como bien comenta Mehta (2019) estas prácticas no solamente tienen consecuencias epistémicas y éticas, sino que también implican un significativo desperdicio de recursos, algo típico de una ciencia mal organizada, como se verá más adelante. La investigación científica requiere una considerable inversión de tiempo, dinero y esfuerzo, basada en la premisa de que los resultados obtenidos serán fiables y reproducibles. Asimismo, las investigaciones con resultados *negativos* que no se publican caen en el olvido, pese a que podría haber servido para mostrar justamente investigaciones o caminos de investigación infructuosos.

Uno de los impactos más inmediatos del desperdicio de recursos es el financiero, pues los fondos destinados a investigaciones se asignan con la expectativa de que los resultados contribuirán al avance del conocimiento, así como a la solución de problemas científicos y sociales. Cuando los hallazgos no se replican, los recursos económicos invertidos en estudios fallidos se desperdician. Esta situación puede tener consecuencias graves para la financiación futura de la investigación, ya que las agencias de financiación pueden ser menos propensas a apoyar investigaciones que no demuestren un historial de resultados replicables (Chevassus-au-Louis 2019).

3. El proyecto ético de Kitcher y, las ventajas epistémicas y éticas de una *ciencia lenta*

El filósofo de las ciencias Philip Kitcher (2001, 2011) desarrolla una serie de propuestas sobre el lugar, el estatus epistémico y la función de las ciencias en las sociedades democráticas. Basado en su propuesta de las *prácticas*

científicas y la *ciencia bien organizada* se analizará el valor que tiene una ciencia lenta, así como una ciencia que produce conocimiento contextualmente significativo. Para esto se tomarán dos aspectos propios de la propuesta de Kitcher: los de orden epistémico y los de orden ético, para proponer que la *slow science* cumple con los criterios típicamente demandados para una ciencia epistémicamente robusta y éticamente responsable.

3.1. Las prácticas científicas

Para Kitcher (1993) las prácticas científicas comprenden los siguientes aspectos:

1. The language that the scientist uses in his professional work.
2. The questions that he identifies as the significant problems of the field.
3. The statements (pictures, diagrams) he accepts about the subject matter of the field.
4. The set of patterns (or schemata) that underlie those texts that the scientist would count as explanatory.
5. The standard examples of credible informants plus the criteria of credibility that the scientist uses in appraising the contributions of potential sources of information relevant to the subject matter of the field.
6. The paradigms of experimentation and observation, together with the instruments and tools which the scientist takes to be reliable, as well as his criteria for experimentation, observation, and reliability of instruments.
7. Exemplars of good and faulty scientific reasoning, coupled with the criteria for assessing proposed statements (the scientist's "methodology") (1993, 74).

Es decir, todo aquello que comprende la actividad científica. Algunos de estos aspectos forman parte de lo que se considera una buena ciencia, especialmente los señalados en los puntos cinco y siete. Nótese que estos rasgos resaltan no solamente la parte teórico-formal de las ciencias, sino que hacen explícitos los criterios, que

dentro de las comunidades se establecen, para la regulación del quehacer científico tanto a nivel epistémico como a nivel ético. A su vez, tal y como sostiene Gómez (2014), dichas prácticas son, en principio individuales, pero pronto devienen consensuadas por la comunidad científica.

La categoría de *las prácticas científicas* es de utilidad, pues recoge una diversidad y pluralidad de aspectos que usualmente no han sido tratados desde otros marcos y que, sin duda, amplían la versión meramente epistémica de la ciencia hacia aquella que considera aspectos no epistémicos. Tal y como se vio, una de las características problemáticas de la producción de conocimiento científico en la actualidad es que no se da de manera aislada. Por lo que es necesario pensar en una ciencia con relación a la sociedad en la cual se produce.

3.2. La ciencia bien organizada

La idea de una ciencia bien organizada es de suma importancia para entender en su amplitud el proyecto de Kitcher, pero especialmente para comprender, por una parte, la relación de la ciencia con la sociedad y, por otra parte, los aspectos epistémicos que están detrás de la idea de una ciencia bien organizada.

Lo primero que debemos tener presente es que, según el filósofo estadounidense, el objetivo de la ciencia es la verdad; pero esta debe ser de utilidad, y cuando se dice *sernos de utilidad* se refiere a la sociedad democrática. Por supuesto que este sentido de democracia no implica que todos los objetivos de la ciencia vienen dictados por el valor práctico, y menos si se entiende como «el deseo de la mayoría» (2011, 137).

Aquí entra en juego un aspecto central de la propuesta de Kitcher, a saber, que la decisión sobre la investigación socialmente significativa se toma de manera democrática, pero aquí democracia se entiende en un sentido fuerte, es decir, la participación activa y autónoma de todos los representantes. Este aspecto es de gran importancia para entender el talante epistémico de la propuesta del autor (2011, 141-142), pero también nos permite plantear sus aspectos éticos. Así mismo, se debe enfatizar que la conjunción

de los dos aspectos mencionados, es decir, las prácticas científicas y la ciencia bien organizada, son los pilares para entender su propuesta general y que serán fundamentales para comprender los aportes a la crítica de la *fast science*.

3.3. La verdad y la replicabilidad

Los aspectos valorativos juegan un papel central en la ciencia. Esto es importante desde dos puntos de vista: en primer lugar, en cuanto al papel de los valores epistémicos; en segundo lugar, por el papel que juegan los valores no epistémicos, especialmente los de tipo moral. En este sentido, el fraude se vio cómo una de las principales consecuencias negativas de la así llamada *ciencia rápida*, aunado a la *crisis de la replicabilidad*, en la que se ven imbricados tanto aspectos de tipo epistémico como moral.

Kitcher parte de la misma idea sostiene que:

commentators on science supposed there are norms of conduct, socially applied and embodied in prevalent practices, that would eliminate the opportunities for would-be cheats. Specifically, the practice of replicating findings would guard against the endorsement of results based on nonexistent or fabricated data. (2011, 175)

Sin embargo, tal y como se indicó antes, el panorama no es tan optimista. El mismo Kitcher es consciente de ello, refiriéndose al hecho de que una gran parte de los experimentos no son replicados (2011, 176). Desde su punto de vista, con miras a controlar el fraude en la ciencia, una buena perspectiva es la de la democratización, esto en el sentido dado. Aunque este aspecto, indica el autor, parece ser una exigencia principalmente de la certificación del conocimiento científico.

3.4. Las publicaciones científicas y los valores

Siguiendo con la relación entre ciencia rápida y el aumento exponencial de publicaciones, así como con las consecuencias que eso conlleva, Kitcher plantea:

This schematic review of familiar features of public knowledge prepares the way for thinking about certification. Individual judgments figure in the process of certification, those of the reviewers, the editors, the colleagues who use the findings, the compilers of the textbooks, and the scattered readers who respond to their decisions about future editions, through determining which sources are widely used. For a submission to be certified in the fullest sense—to be *in the books*—a community of inquirers must count it as true enough and important enough. Value-judgments pervade this process. (2011, 183)

En otras palabras, una parte central del modo en el cual la ciencia obtiene su carácter de conocimiento certificado pasa por este proceso de certificación, valga la redundancia. Nótese, además, la importancia del aspecto valorativo involucrado en este proceso, tanto en el sentido epistémico como en el sentido moral. Se trata, justamente, de uno de los centros problemáticos en cuanto a la crisis de la replicabilidad y un punto central en la ciencia rápida. Es decir, hay una clara relación entre la certificación de las publicaciones y la del conocimiento en sí, y este proceso no es *objetivo*, por lo que los valores que lo permean se pueden ver modificados en un contexto de ciencia rápida, lo que apunta en detrimento de la certificación misma del conocimiento.

Este punto se relaciona con el de la ciencia bien organizada, en el sentido de que *la certificación* está bien ordenada si una deliberación ideal respalda los niveles de proximidad a la verdad y de probabilidad de generar verdad. Esto de modo que, tanto los estándares metodológicos generales enunciados como los juicios particulares que amplían esos estándares explícitos, se encuentren dentro del rango de razonabilidad determinado por dichos niveles. Kitcher supone que los deliberadores ideales reconocen la indeterminación de los usos futuros de una posible adición al acervo de conocimiento público (Kitcher 2011, 187). Por lo tanto, no se puede considerar, *prima facie*, el valor de la aplicabilidad inmediata como superior al de la posible verdad. Por supuesto que esta verdad sigue los

lineamientos que se han establecido sobre la verdad contextualmente significativa.

Aunado a ello, uno de los problemas centrales de la crisis de la replicabilidad es que socava las bases epistémicas en las que se funda la confianza en la ciencia. Si a ello le sumamos el contexto sociopolítico en el que nos encontramos, se vuelve central la consideración epistémica y ética sobre la ciencia. En ese sentido Kitcher, además, clarifica que la idea según la cual la democratización de la ciencia traería ese escepticismo a la ciencia misma no se puede sostener si asumimos el sentido de democracia idealizada planteado previamente.

3.5. La ciencia lenta como certificación bien ordenada

Martin Haigh (2019) expone dos casos en los que la investigación de larga duración ofreció resultados diferentes de los que se obtienen en los cuatro o cinco años, que suelen disponerse para realizar investigaciones científicas estándar, dictados particularmente por el financiamiento usual para los proyectos de investigación. El primero de los casos es el del estudio sobre *La Magnitud y frecuencia de deslizamientos en la circunvalación de Almora, Uttarakhand* (2019, 450), en el que se presenta una investigación de veinticinco años con consecuencias prácticas de importancia en la seguridad y el bienestar de los usuarios de las carreteras.

Este tipo de hallazgos, dicho sea de paso, tiene consecuencias para otros casos similares. Esto puede ilustrarse en Costa Rica, donde se pueden ver numerosos estudios y artículos noticiosos sobre casos parecidos. Por ejemplo, el artículo del 2024 por Vinicio Chacón Soto en el Semanario Universidad del día 16 de diciembre titulado *LanammeUCR encuentra 56 puntos en Ruta 27 con riesgo de taludes*, en el que se expone una problemática similar a la que se quiere prevenir con la investigación en Kilbury presentada por Haigh.

Lo que llama la atención sobre este tipo de estudios no solo son las consecuencias prácticas y de políticas públicas, algo que, como hemos visto con Kitcher, es parte fundamental de la

ciencia contextualmente significativa, sino que también, tal y como enfatiza Haigh, los aspectos epistémicos determinantes del estudio se obtienen en los últimos meses del año veinticinco de la investigación, y esto tiene una razón de ser, no es otra que la relación entre el clima y los *desastres naturales*. Por esta razón, en este tipo de investigación la larga duración es vital para que la *verdad* sea contextualmente significativa.

El segundo caso expuesto por Haigh versa sobre la *Recuperación de antiguas tierras de carbón a cielo abierto en el sur de Gales*. Este es un caso sumamente interesante, pues no refiere a temas típicamente asociados a la larga duración de la investigación, como podría ser el cambio climático o el estudio oceanográfico (Henson 2014) o arqueológico (Huggett 2022), sino que se relaciona con la producción de árboles maderables y la reforestación. En otras palabras, es un ámbito con implicaciones directas en términos productivos, pero también medioambientales.

El caso es el siguiente: se quería determinar los efectos de un fertilizante en dos especies de árboles. Para ello se construyó una típica situación experimental con un grupo de control, esto en el contexto de la reforestación de una mina abandonada en Gales, donde las especies estudiadas fueron la Alder y la Silver Birch. En los primeros diez años de esta investigación los resultados fueron ambiguos, sin embargo, en los años siguientes la diferenciación en las muestras fue significativa (Haigh 2019, 452-453).

Más detalladamente, después de dos años se obtienen resultados parciales negativos sobre el uso del fertilizante. Después de cinco años, tal y como indica Haigh, se confirmarían esos resultados negativos, un período que, como enfatiza el autor, ya sobrepasa el tiempo esperado para la recolección de datos significativos. No obstante, después de diez años los resultados fueron sumamente diferentes. De este modo, podríamos sostener que los datos experimentales de los primeros diez años fueron datos preliminares.

Ambos casos pueden caer bajo la propuesta de Kitcher, pero son casos de la aplicación de la ciencia lenta. Habría que agregar, que la aproximación epistémica cumple con los criterios propios de las comunidades científicas. Dicho de otro modo, los datos experimentales tempranos

cumplían con los criterios epistémicos requeridos; en este sentido, la modificación viene dada por el *tiempo de espera*, aspecto que viene de la parte no epistémica de la investigación.

Una ciencia bien organizada debe tener en consideración estos aspectos, especialmente si se quiere alcanzar una certificación bien organizada. De lo contrario, se pueden dejar pasar resultados experimentales valiosos, tanto para la investigación como para la implementación de los hallazgos en los contextos en los cuáles puede ser de utilidad. Por ejemplo, en los dos casos presentados, las consecuencias se relacionan con la seguridad social y con la producción y restauración del medio ambiente que lo requiere.

4. Valores, ciencia y *slow movement*

4.1. Ciencia rápida y valores

Turner y Chubin (2020) llaman la atención sobre la concepción heredada sobre la autonomía científica. Esta sostiene a muy grandes rasgos que:

- Scientists were autonomous, in the sense that they were the only ones qualified and empowered to choose their research problems, methods, and the like.
- Funding for research came through local sources, such as university department budgets, that allowed for this autonomy.
- Scientists were interdependent in their ability to rely on the validated work of other scientists, and on the informal processes of validation through replication and application that occurred in normal, undirected science.
- Interdependence allowed for self-policing with respect to fraud, norms of behavior, deference to orthodoxy, and so on. (2020, 40)

Este panorama se mantuvo por buena parte del siglo XX como la concepción estándar dentro de las comunidades científicas; no obstante, como se ha visto en los apartados previos, ha sido puesta en duda por muchas razones. La

primera es la llegada de la *big science*, es decir, «Big Science and big budgets arrived. The scientists-turned-administrators of science tried to preserve the relaxed world of science of the 1930s in the hyper-organized and high-pressure world of Big Science» (Turner y Chubin 2020, 41). En nuestros términos, la llegada de la *ciencia rápida*.

En otras palabras, la idea de la ciencia organizada autónomamente, como la que planteaba Hull (1990), deja de ser sostenible, así Turner y Chubin sostienen que «The idea of science as a spontaneous order produced by autonomous individuals following their best hunches, the core of the liberal theory of science, became less an accurate description than an expression of nostalgic regret» (2020, 41). Esto conlleva la necesidad de un modo de organizar la ciencia de manera que responda a los intereses sociales, pero sin dejar de perseguir los intereses epistémicos que la caracterizan. Caso contrario, los problemas como: el plagio, la falsificación o manipulación de resultados, entre otros, como los que se vieron y que se ven reflejados en la crisis de la replicabilidad, seguirán en aumento.

Las instituciones científicas siguen las exigencias productivistas que provienen del medio socioeconómico, lo que socava aspectos epistémicos y morales fundamentales de la ciencia e interviene en la percepción social de la misma, llevando muchas veces a posturas escépticas, lo que, a su vez, afecta en el ya de por sí precario financiamiento para las ciencias. En palabras de Turner y Chubin «Science had evolved a new ethic: an ethic of productivity» (2020, 41). Aceptar que las personas que producen ciencia *forman parte de un sistema exigente y restrictivo* lleva a pensar los problemas vistos, pero también nos compromete con la búsqueda de posibles alternativas. Es claro, entonces, que en este sistema exigente y restrictivo rigen una serie de valores ligados a la productividad, pero entendida en el sentido de «producir resultados mensurables: las patentes se contabilizaban junto con las citas, y también el número de subvenciones» (2020, 41).

4.2. La ciencia lenta y la buena organización de la ciencia

La imbricación entre ciencia y sociedad no solo es innegable, sino que parece necesaria. Considerar la carga valorativa de las ciencias solamente hace explícito algo que, de todas maneras, permea todas las prácticas científicas.

La situación es compleja, por una parte, hay un imperativo de productividad, por otra, si ese conocimiento no es afín a los intereses que conllevan quienes han planteado dicho imperativo, entonces se pone en duda ese conocimiento como poco riguroso. Es decir, hay una relación entre valores epistémicos y no epistémicos, que se ve menoscabada cuando los valores no epistémicos se imponen sobre los epistémicos sin tener en consideración, además, el impacto que esto puede tener. Si se considera lo que debe cumplir una organización bien ordenada de la ciencia y la certificación del conocimiento científico dentro de ella, se tendría en cuenta que siempre hay cargas valorativas, pero, también, se consideraría el papel que tiene ese conocimiento para la sociedad en un sentido amplio, y se asumirían los tiempos necesarios para que ese conocimiento termine siendo socialmente significativo. Una organización bien ordenada de la ciencia y una certificación bien ordenada de las prácticas científicas posibilita que estos aspectos se tengan en consideración a la hora de tomar decisiones sobre aspectos que impactan a las personas, en un sentido general.

Ahora bien, el proceso deliberativo y la construcción de esta certificación bien ordenada de la ciencia requieren de tiempo, no es únicamente un ideal en la propuesta de Kitcher, sino que en los aspectos de las políticas públicas parece ser fundamental. La toma de decisiones en aspectos fundamentales para la vida en el planeta y para el bienestar de las personas en las sociedades modernas depende de ello. El abordaje desde la ciencia lenta, como se ha visto, señala como los problemas, que justamente llaman por una ciencia rápida para la búsqueda de soluciones, son los del cambio climático o la salud pública (Stengers 2018). En este sentido es pertinente tener en cuenta que las propuestas de la *slow*

science se articulan con la de Kitcher. Esto con el objetivo de que no haya una malinterpretación de los reclamos que, desde la *slow science*, se hacen y que la ciencia que se produce sea rigurosa, epistémicamente robusta, pero, sobre todo, socialmente significativa siguiendo el ideal de la ciencia bien organizada.

Aunado a esto, los problemas que conlleva la ciencia rápida se pueden abordar considerando los aspectos valorativos que hay en la ciencia, pero también los lineamientos epistémicos que exige una buena certificación de la ciencia, tanto en el sentido argumentativo y epistémico, como en el sentido más amplio de la dimensión valorativa de las ciencias.

5. Conclusión

Se ha seguido este camino: primero se contextualizó el momento de la *fast science* y su contrapartida desde el *slow movement* en la *slow science*. Después, se presentó una consecuencia de la ciencia rápida en la crisis de replicabilidad, con problemas de carácter epistémico y ético dentro de la producción de conocimiento científico. Como posible modo de comprender y mitigar los efectos negativos de la *fast science*, tanto en el sentido epistémico como el ético, se presentó la propuesta de Kitcher, considerando especialmente la buena organización de la ciencia y su certificación. Finalmente, se mostró cómo se articula dicha propuesta con la de la *slow science*.

En conclusión, los ejemplos expuestos han mostrado que la aplicación de la *slow science* cumple con los criterios planteados por Kitcher, y que la relación entre valores epistémicos y no epistémicos permite la construcción de conocimiento no solo robusto epistémicamente, sino también contextualmente significativo. Ante problemáticas como la de la crisis de la replicabilidad, la ciencia lenta aparece no como un anhelo del pasado, sino que como una alternativa ante la *fast science* y los problemas que esta plantea.

Bibliografía

- Aguinis, Herman, Wayne. F. Cascio y Ravi. S. Ramani. 2017. «Science's Reproducibility and Replicability Crisis: International Business Is Not Immune». *Journal of International Business Studies* 48, no. 6: 693-710.
- Barker, Gilliam y Philip Kitcher. (2014). *Philosophy of science: A new introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Baylis, Franciose. 2019. *Altered Inheritance: CRISPR and the Ethics of Human Genome*. Cambridge: Harvard University Press.
- Berg, Maggie y Barbara. K. Seeber. 2017. *The slow professor: Challenging the culture of speed in the academy*. Toronto: University of Toronto Press. <https://doi.org/10.1007/s10734-016-0053-5>
- Chacón Soto, Vinicio. 2024. «Lanammeucr encuentra 56 puntos en ruta 27 con riesgo de taludes». *Semanario Universidad*. Consultado el 3 de febrero, 2026. <https://semanariouniversidad.com/pais/lanammeucr-encuentra-56-puntos-en-ruta-27-con-riesgo-de-taludes/>
- Chevassus-au-Louis, Nicolas. 2019. *Fraud in the Lab: The High Stakes of Scientific Research*. Cambridge: Harvard University Press.
- Cuéllar, Santiago. 2019. «Metaciencia: reflexiones sobre la reproducibilidad de la investigación en farmacología.» *ANALES de la Real Academia Nacional de Farmacia* 85, no. 01: 4-11.
- Fanelli, Daniele. 2018. «Is science really facing a reproducibility crisis, and do we need it too?». *Proceedings of the National Academy of Sciences* 115, no. 11: 2628-2631. <https://doi.org/10.1073/pnas.1708272114>
- Friedman, Daniel y Dunja Šešelja. 2023. «Scientific Disagreements, Fast Science and Higher-Order Evidence». *Philosophy of Science* 90, no. 4: 937-957.
- Garstki, Kevin. 2021. *Critical Archaeology in the Digital Age: Proceedings of the 12th IEMA Visiting Scholar's Conference*. California: Institute for European and Mediterranean Archaeology.
- Gómez, Ricardo. 2014. *La dimensión valorativa de la ciencia*. Quilmes: Editorial Universidad Nacional de Quilmes.
- Haigh, Martin. 2019. «Slow science: Benefits for the management of headwater catchments». *Land Use Policy* 80: 449-455. <https://doi.org/10.1016/j.landusepol.2017.12.041>
- Henson, Stephanie. 2014. «Slow science: the value of long ocean biogeochemistry records».

- Philosophical transactions of royal society* 372, 20130334: 1-22. <https://doi.org/10.1098/rsta.2013.0334>
- Huggett, Jeremy. 2022. «Is Less More? Slow Data and Datafication in Archaeology». En *Critical Archaeology in the Digital Era. Proceedings of the 12th IEMA Visiting Scholar Conference*. Editado por Kevin Gartski. California: The Cotsen Institute of Archaeology Press.
- Hull, David. 1990. *Science as a Process. An Evolutionary Account of the Social and Conceptual Development of Science*. Chicago: Chicago University Press.
- Hurlbut, J. Benjamin. 2021. «Imperatives of Governance: Human Genome Editing and the Problem of Progress». *Bioethics* 35, no. 2: 143-151.
- Ioannidis, John. 2005. «Why Most Published Research Findings Are False». *PLOS Medicine* 19, no. 8: e124. <https://doi.org/10.1371/journal.pmed.0020124>
- _____. 2022. «Correction: Why Most Published Research Findings Are False». *PLOS Medicine* 19, no. 8. <https://doi.org/10.1371/journal.pmed.1004085>
- Kitcher, Philip. 1993. *The Advancement of Science: Science without Legend, Objectivity without Illusions*. Nueva York: Oxford University Press.
- _____. 2001. *Science, truth and democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 2011. *Science in a democratic Society*. Nueva York: Prometheus Books.
- Kun, Ádám. 2022. «Publish and Who Should Perish: You or Science?». *Journal of Academic Ethics* 20, no. 3: 1-15. <https://doi.org/10.24069/2542-0267-2019-1-2-76-93>
- Lacey, Hugh. 2015. «Holding and 'endorsing' claims in the course of scientific activities». *Studies in History and Philosophy of Science* 53: 89-95. <https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2015.05.009>
- Leite, Luciana., & Diele-Viegas, Luisa María 2021. «Juggling Slow and Fast Science». *Science and Public Policy* 48, no. 3: 345-356. <https://doi.org/10.1093/scipol/scab001>
- Loyola, Rafael. 2023. «Developing Nations Should Avoid 'Slow Science'». *Global Science Policy* 15, no. 1: 45-58.
- McIntosh, Leslie D., Cynthia H. Vitale, Anthony Juehne, Sasha Mothershead, Josh Sumner y Leah Haynes. 2019. «Making Science Better: Reproducibility, Falsifiability and the Scientific Method». *Digital Science. Report*. <https://doi.org/10.6084/m9.figshare.9633158.v1>
- Mehta, Devang. 2019. «Highlight negative results to improve science». *Nature*. Consultado el 7 de junio, 2026. <https://doi.org/10.1038/d41586-019-02960-3>
- Nassi-Calò, Lilian. 2016. «Reproducibilidad en resultados de investigación: los desafíos de asignar fiabilidad». *Perspectiva*. Consultado el 7 de junio, 2026. <https://blog.scielo.org/es/2016/03/31/reproducibilidad-en-resultados-de-investigacion-los-desafios-de-asignar-fiabilidad/>
- Nussbaum, Martha. 2010. *Sin fines de lucro: Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Buenos Aires: Katz.
- Pashler, Harold y Christine. R. Harris. 2012. «Is the Replicability Crisis Overblown? Three Arguments Examined». *Perspectives on Psychological Science* 7, no. 6: 531-536. <https://doi.org/10.1177/1745691612463401>
- Rodríguez, Francisco, Antonio J. Pérez-Luque, Ignasi Bartomeus y Sara Varela. 2016. «Ciencia reproducible: qué, por qué, cómo». *Ecosistemas* 25, no. 2: 83-92. <https://doi.org/10.7818/ECOS.2016.25-2.11>
- Sarewitz, Daniel. 2018. «Slow Science, Fast Science». *Issues in Science and Technology*, 34, no. 4: 18-19. <https://issues.org/slow-science-fast-science/>
- Schneider, Stephen. 2008. «Good, Clean, Fair: The Rhetoric of the Slow Food Movement». *College English* 70, no. 4: 384-402. <https://doi.org/10.58680/ce20086356>
- Stengers, Isabelle. 2000. *The Invention of Modern Science*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- _____. 2018. *Otra ciencia es posible*. Buenos Aires: Katz.
- _____. 2022. *Manifiesto por una ciencia slow*. Barcelona: Ned.
- Stodden Victoria, Peixuan Guo, Zhaokun Ma. 2013. «Toward Reproducible Computational Research: An Empirical Analysis of Data and Code Policy Adoption by Journals». *PLOS ONE* 8, no. 6: e67111. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0067111>
- Stroebe, Wolfgang y Fritz Strack. 2014. «The Alleged Crisis and the Illusion of Exact Replication». *Perspectives on Psychological Science* 9, no. 1: 59-71. <https://doi.org/10.1177/1745691613514450>
- Thomaz, Sidinei Magela y Roger Paulo Mormul. 2022. «Misinterpretation of 'slow science' and 'academic productivism' may obstruct science in developing countries». *Ethics in Science and*

Environmental Politics 22, no. 2: 97-101. <https://doi.org/10.1590/1519-6984.03013>

Turner, Stephen., & Chubin, Daryl. 2020. «The Changing Temptations of Science». *Issues in Science and Technology* 36, no. 3: 40-46.

Adrián Ramírez Jiménez (adrian.ramirezjimenez@ucr.ac.cr). Doctor en Epistemología e Historia de la Ciencia por la Universidad Nacional Tres de Febrero. Argentina. Docente e investigador. Escuela de Filosofía. Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica.

Recibido: 10 de noviembre, 2025.

Aprobado: 24 de enero, 2026.

DOI: 10.15517/revfil.2026.6920

Jean-Carlos Sirias

Objetividad e injusticia epistémica

Resumen: *En el artículo se explora la relación entre objetividad e injusticia epistémica. Se pretende cuestionar los principios rectores de la objetividad científica a través de criterios de justicia epistémica, buscando identificar si estos principios generan conflictos para la objetividad. Para esto, se ha empleado el análisis de discurso, enfocándose, principalmente, en la construcción de la noción de objetividad y de las condiciones de la injusticia epistémica establecidas por Miranda Fricker. El texto presenta una aproximación histórica a la conceptualización de la objetividad, seguido por una introducción de las características de la injusticia epistémica, contrastándolos con casos y críticas desarrolladas dentro de varias perspectivas epistémicas no clásicas. En el artículo se argumenta a favor de la existencia de un sesgo epistémico estructural que implica una serie de condiciones bajo las cuales la injusticia epistémica no solamente es posible u ocasional, sino que aparece como una manifestación habitual en los procesos de producción de conocimiento.*

Palabras clave: *Injusticia epistémica, objetividad, injusticia estructural, epistemologías del sur, sesgo epistémico estructural.*

Abstract: *This article explores the relationship between objectivity and epistemic injustice. It aims to question the guiding*

principles of scientific objectivity through criteria of epistemic justice, seeking to identify whether these principles create conflicts for objectivity. To this end, discourse analysis has been employed, focusing primarily on the construction of the notion of objectivity and the conditions of epistemic injustice established by Miranda Fricker. The text presents an historical approach to the conceptualization of objectivity, followed by an introduction to the characteristics of epistemic injustice, contrasting these with cases and critiques developed within various non-classical epistemic perspectives. The article argues for the existence of a structural epistemic bias that implies conditions under which epistemic injustice is not only possible or occasional but also appears as a habitual manifestation in knowledge production processes.

Keywords: *Epistemic injustice, objectivity, structural injustice, epistemologies of the South, structural epistemic bias.*

1. Introducción

El conocimiento científico, tanto como su producción, son por naturaleza neutrales. Esta ha sido una creencia ampliamente extendida desde, al menos, la revolución científica del siglo XVII. No importaría, así, ni el lugar desde el que



se haga ciencia, ni la persona que lo haga, ni, mucho menos, las condiciones en que esa persona lo haga. En gran medida, ha llegado incluso a introducirse planteamientos con tintes meritocráticos, según los cuales una persona ignorante lo es por su propia responsabilidad y no porque el conocimiento esté revestido de condiciones estructurales que condicionan tanto el acceso como la posibilidad de producirlo.

Este artículo trabaja sobre este punto de partida. Se pretende determinar si realmente el conocimiento opera de esta manera o si, por el contrario, es posible hablar de injusticias epistémicas. Estas últimas, de existir, tendrían que pensarse como condiciones o situaciones que ponen en desventaja a una persona en su rol de sujeto cognoscente. La respuesta que se persigue es que, de hecho, no solo es posible hablar de injusticias epistémicas, sino que estas se dan de manera estructurada y han llegado a institucionalizarse en el quehacer científico. Para demostrar lo anterior, en la primera parte se empleará el análisis de casos como la exclusión de las mujeres de la ciencia, los sesgos operativos de los modelos de inteligencia artificial generativa, la exclusión del conocimiento producido en el Sur global, entre otros. Estos casos presentan las condiciones suficientes para ser considerados como ejemplos de injusticia epistémica en conformidad con la propuesta de Fricker (2017).

Además, en el segundo apartado (contando a la introducción) se plantean algunos elementos relativos al problema de la objetividad, en tanto esta aparece como criterio para la valoración de un conocimiento dado. Se ofrece un recorrido histórico por algunas de las propuestas de solución que se han dado en este debate, lo que permite cuestionar el rol de la objetividad como garante exclusivo de la confianza epistémica.

Posteriormente, en el apartado tres, se plantean posibles reacciones a la situación de la objetividad, con el fin de introducir propuestas epistémicas que distan del proyecto epistemológico moderno. Conjuntamente, los apartados cuarto y quinto permiten introducir los elementos de la injusticia epistémica, concepto central que rige el desarrollo de este trabajo.

A lo largo de estos apartados se reconstituyen elementos relevantes de la propuesta de

Miranda Fricker (2017) en torno a la producción y el acceso al conocimiento. Esto permite ilustrar la situación con ejemplos que, en su mayoría, responden a casos de exclusión por género, por ubicación geográfica o por las implicaciones político-económicas de esta.

Asimismo, se introduce la noción de sesgo epistémico estructural, que se propone en línea con la teoría de la injusticia epistémica de Fricker y el planteamiento de la opresión epistémica de Dotson (2014). La integración de estos planteamientos permite evidenciar dinámicas que conducen a la institucionalización estructural de las desigualdades epistémicas, de forma tal que estas no aparecen ya como casos aislados, sino que son la dinámica imperante en la producción de conocimiento.

Finalmente, se concluye el trabajo con el análisis, en el sexto apartado, del rol del conocimiento abierto como elemento de combate en la consolidación de ese sesgo epistémico. Este apartado, más propositivo, busca exponer elementos que deberían ser considerados con vistas a la superación de la estructura epistémicamente injusta contemporánea¹.

2. Apuntes sobre la objetividad

El problema de la objetividad está inherentemente vinculado al de la confianza epistémica. Efectivamente, las personas ofrecen mayor garantía de dicha confianza en la medida en que sus planteamientos son más objetivos o que sean poseedoras de conocimientos objetivos. La objetividad, sin embargo, va más allá de la mera persuasión epistémica. La posesión del carácter objetivo (ya sea en su método, en sus proposiciones o en ambas a la vez) ha sido, en parte de la historia, el criterio para distinguir el conocimiento científico de aquel saber difuso que se atribuye a las pseudociencias, tal y como se expone en Popper (1980, 43-47) y Heisenberg (1959, 37).

Debe tomarse en cuenta que, si el conocimiento es objetivo, entonces no son condiciones subjetivas las que determinan la aceptación o el rechazo del mismo. En esta medida, la objetividad deviene criterio por excelencia para la demarcación del conocimiento científico y, por

ende, garante de confianza epistémica. Evidentemente, para que esto sea funcional sería necesario que exista suficiente claridad al respecto de lo que es la objetividad, cómo se obtiene, cómo se manifiesta, entre otras cosas.

No obstante, el interés por la objetividad va más allá de la sola confianza epistémica que se deposita sobre la persona hablante. Habitualmente, se nos demanda apegarnos, en el registro práctico, a aquello que es objetivo y renunciar a lo que no lo es. En este sentido, en nuestra cotidianidad contemporánea, la objetividad se yergue como imperativo categórico, y se rechaza toda tendencia a operar fuera de la objetividad o contra ella (cfr. Douglas 2004, 454). Desde esta perspectiva, el conocimiento objetivo debe ser reconocido y utilizado para evitar el intento de engaño o la imposibilidad del conocimiento por recurso al hipersubjetivismo posmoderno (cfr. Lovlie 1990).

La condición anterior produce la necesidad de un criterio que permita discernir entre lo que es objetivo y lo que no. En palabras de Douglas (2004) «Only with such an operationally useful account of objectivity (...), can we build on objectivity's implicit call to trust» (454). En esta medida, es necesario esclarecer algunas cuestiones relativas a la objetividad previo a la consideración de la injusticia epistémica.

Aunque se trate de un problema de larga data, el interés, por razones prácticas, debe limitarse temporalmente a las aproximaciones cercanas. Asimismo, es de notar que el problema de la objetividad cobró gran interés en las discusiones filosóficas a raíz de los planteamientos de miembros del Círculo de Viena, en cuyo seno se desarrolló el objetivismo epistemológico y metodológico. A pesar de las diferencias, puede sintetizarse la postura del Círculo como regida por la verificación empírica y las estructuras del lenguaje. El análisis lógico del lenguaje, en esta medida, se convierte en criterio para la discriminación del conocimiento objetivo respecto de los sinsentidos y los absurdos (cfr. Ayer 1981, 88-114, en referencia al clásico *Positivism y realismo* de Schlick).

Así, por ejemplo, Kant (1997) establece como objetivo aquel conocimiento justificable que pueda ser comprendido por todo ser humano

con uso de razón: «Si algo es válido para todo ser que posea razón, entonces su fundamento es objetivamente suficiente» (*KrV* A820/B848). Debe notarse aquí una diferencia significativa respecto de otra aproximación de la objetividad según la cual lo relevante es que sea independiente del ser humano. Dicho de otra manera, podría argumentarse que su objetividad radica en que las cosas se darán indiferentemente a la presencia, o no, de seres humanos. Tal sería el caso, por ejemplo, del movimiento de los cuerpos celestes².

Estas dos aproximaciones difieren entre sí debido al conjunto de seres cognoscentes que comprende cada una. Es decir, debido a los ejemplares que conforman el conjunto en cada caso. En el caso del planteamiento kantiano, el conjunto corresponderá a todo ser humano con uso de razón. En el caso del segundo planteamiento, en cambio, el conjunto podría no contener, de hecho, a ningún ser humano. Habría que evidenciar que esta segunda aproximación es epistémicamente inviable, toda vez que no nos es dado determinar cómo conocen entidades inteligentes no humanas. La determinación de que un hecho sería el mismo en ausencia de la humanidad supondría la capacidad para entender formas de conocimiento inteligente distintas a la humana, cosa que no se conoce actualmente. Sería menester, para ello, la confrontación de productos cognoscitivos de la especie humana con la de productos cognoscitivos de especies inteligentes distintas de la humana.

Volviendo a la revisión de posicionamientos relativos a la objetividad se encuentra la propuesta por Popper, quien dice posicionarse en un camino similar al kantiano. Según el austriaco, la objetividad está regida por la intersubjetividad de la contrastación que permiten los enunciados objetivos (cfr. Popper 1980, 43). En esta medida, el carácter objetivo viene dado por la replicabilidad inherente al conocimiento científico: «Sólo cuando se da la recurrencia de ciertos acontecimientos de acuerdo con reglas o regularidades —y así sucede con los experimentos repetibles— pueden ser contrastadas nuestras observaciones por cualquiera» (44).

Nagel (1986), por su parte, echa mano de la distinción entre objetividad física y objetividad

mental. El autor establece que no es posible abstraer, del proceso de conocimiento, el particular punto de vista de las personas. Todo proceso de conocimiento, independientemente de que sea objetivo o no, supone la existencia de una persona observadora y una serie de elementos que determinan esa interacción. «The physical world as it is supposed to be in itself contains no points of view and nothing can appear only to a particular point of view» (14-15). En este sentido, no puede asumirse que la objetividad física proporcione la estructura real de la naturaleza o del fenómeno al que la persona se enfrenta.

Toda vez que las perspectivas diferentes no pueden ser suprimidas, deben ser reconocidas e integradas para una adecuada construcción de la objetividad. Nagel recurre a la noción de objetividad mental. En este ámbito, es necesario reconocer que cada persona admite, sobre sí misma, que forma parte del mundo tal y como es, y no tal y como lo ve desde una determinada perspectiva. Dicho de otra manera, la persona deviene objeto del mundo tal y como este es, no en función del punto de vista de esta persona. Esto implica una suerte de desdoblamiento mental, que permite al individuo ver las cosas *como desde fuera*, pero no físicamente, sino mentalmente. Si tal es el caso, podría hablarse de «un concepto objetivo de la mente» [as an objective concept of mind] (1986, 17).

Por medio de la abstracción, sería posible, en conformidad con lo anterior, que una persona se represente a sí misma como parte de un mundo sin una perspectiva determinada, es decir, desde una realidad extendida (desde fuera). Sin embargo, toda concepción de esta naturaleza sería incompleta. Esta incompletitud vendría dada por el hecho de que la mente humana no es más que una de las formas de lo mental, como lo son las mentes de otros seres. Los estados mentales de estos otros seres no son periféricos respecto de los estados mentales de una persona dada; es decir, no existe un antropocentrismo mental. En la aproximación propuesta, sin embargo, es el desempeño de la mente humana lo que construye la representación, por lo que tendría un carácter antropocentrado.

Ante el irrenunciable hecho de que las perspectivas son inherentes a todo proceso de conocimiento, Nagel establece que debe renunciarse a pensar que nuestra construcción del

mundo corresponde con lo que este realmente es. No implica imposibilidad del conocimiento. Por el contrario, la existencia de puntos de vista es, precisamente, parte de la forma en que la realidad es (cfr. Nagel 1986, 25-27). Dado que el conocimiento objetivo es solo parcial, la objetividad no representa una forma de poner a prueba la realidad, sino solamente nuestra particular manera de conocerla³.

3. Reacción a los problemas de la objetividad

Dificultades como las expuestas han contribuido a que se produzca una serie de críticas al proyecto epistemológico moderno. En la narración del apartado anterior puede notarse, además, un desplazamiento tendiente a las condiciones contextuales del individuo, empezando por el planteamiento de una objetividad definitiva, ajena a las condiciones del sujeto cognoscente, hasta terminar en una objetividad en la que las particularidades de la perspectiva del sujeto no pueden ser sorteadas. Así, cobró pasajera popularidad el posmodernismo y su alusión a la subjetividad individualista. No obstante, no fue el único proyecto epistemológico que se proyectó. Menos altisonantes, pero más constantes, fueron los planteamientos relativos a una epistemología feminista y a una epistemología desde el sur global⁴. A pesar de las diferencias entre estas propuestas (inclusive, los matices entre distintas versiones del mismo planteamiento), trataré de abordarlos en conjunto, mostrando sus similitudes y añadiendo, cuando sea pertinente, alguna especificidad.

Como punto de partida, el planteamiento compartido defiende la diversidad de los saberes, la cual no supone, como quedará evidenciado, que todo saber valga ni que una epistemología del sur, por ejemplo, plantee cosas incompatibles con el conjunto del conocimiento humano ni que se trate de un conocimiento solamente funcional en el sur. Lo que se está proponiendo no es más que una extensión política del rol de la perspectiva que quedó establecida previamente. Si es cierto que el lugar que ocupo en una habitación

condiciona la manera en la que veo un objeto ubicado en el centro de esa habitación, también lo es, entonces, que el lugar que ocupo en el mundo determina, en la misma medida, los alcances y las limitaciones políticas de mi punto de vista respecto de un tema determinado. No en vano se da una constante división en el conocimiento: por un lado, el occidental (considerado por el proyecto moderno de la epistemología como la única forma válida) y, por el otro lado, formas de conocimiento que suelen ser relegadas, en el discurso, a categorías como la sabiduría popular, saberes místicos o especiales, entre otros (cfr. García Morente 2004, 16-18).

De esta manera, el único conocimiento que cuenta realmente con aprobación es aquel que se alinea con las demandas del proyecto moderno de la epistemología. Tampoco debe asumirse que se defiende aquí un rechazo de cualquier saber que implique relación alguna con dicho proyecto epistemológico. Se defiende, únicamente, que los planteamientos críticos al proyecto moderno deben ser considerados. Parte de estos planteamientos redundan en una reconsideración de la relación entre el conocimiento científico y otros saberes, desplazando el foco exclusivo que la epistemología ha otorgado tradicionalmente al primero (cfr. Arriscado 2014, 221).

Este desplazamiento de la soberanía epistémica (cfr. Rouse 1996) desde el imperio de las ciencias hacia la consideración de elementos contextuales en la producción y validación del conocimiento es una evidencia del clásico problema de la demarcación en epistemología. Piénsese, por ejemplo, en el caso de la cosmología que pasó de ser considerada mítica a formar parte, actualmente, de las ciencias (cfr. Kragh 2007, 19-39). Asimismo, el carácter móvil de la frontera entre ciencias y pseudociencias supone la variabilidad de los criterios empleados para esta demarcación, incluida la noción de objetividad, que afecta el grado de confianza epistémica atribuida a un determinado conocimiento.

Esta situación fue claramente establecida y criticada por Schiebinger (1999) mediante ejemplos que evidencian la variabilidad en la confianza epistémica atribuida a distintos planteamientos en función del género. Asimismo, el acceso a la empresa científica estuvo restringido,

por mucho tiempo, al trabajo masculino. No se trata solamente de la exclusión, sino del establecimiento de cánones que rigieron el quehacer científico⁵. En este sentido, la crítica feminista, en relación con las condiciones de producción y de acceso al conocimiento científico, continúa ampliando su presencia (cfr. Harding 1998, 2004 y Haraway 1991).

En referencia al ámbito geopolítico, destaca el planteamiento de Boaventura de Sousa Santos, establecido como un llamado al desarrollo de una epistemología del sur. Su punto de partida consiste en una epistemología que rechaza situar a las ciencias modernas en la cúspide de las formas de conocimiento. El sociólogo portugués establece dos criterios relevantes para el desarrollo de una epistemología del sur: (i) «el reconocimiento de la dignidad y validez de todos los saberes» y (ii) «el rechazo del relativismo, es decir, la idea de que todos los saberes son equivalentes» (Arriscado Nunes 2014, 235). Con estos criterios se pretende que ninguna forma de conocimiento pueda ser concebida como la forma de conocimiento por excelencia, como acontece, en el proyecto moderno de la epistemología, con las ciencias naturales.

Estas dos aproximaciones ponen de manifiesto el conflicto existente entre el proyecto de la epistemología moderna y las condiciones actuales de producción del conocimiento. Esta variabilidad advierte la preponderancia de ciertos conocimientos en función de criterios no epistémicos, como el género y la ubicación geopolítica y económica, en los casos expuestos en este apartado. Esto redundan en relaciones de autoridad epistémica que suponen desemejanzas en el grado de confianza epistémica. A este desfase injustificado entre los grados de confianza epistémica se refiere Miranda Fricker con el concepto de injusticia epistémica, tema que se desarrollará en el siguiente punto.

4. Los elementos de la injusticia epistémica

Fricker (2017) establece que existen dos tipos de injusticia epistémica: (i) la injusticia

testimonial y (ii) la injusticia hermenéutica. Para los intereses de este artículo el foco estará en la testimonial. Estas formas de injusticia implican «causar un mal a alguien en su condición específica de sujeto de conocimiento» (17). Nótese que se trata de un tipo de injusticia que se da, exclusivamente, en contextos epistémicos y bajo el requisito de estimar erráticamente la condición de sujeto cognoscente a una persona. Es decir, si la estimación errática no está en función de un intercambio de conocimiento, no puede darse un caso de injusticia epistémica.

Supóngase, por ejemplo, que una persona oyente deposita poca confianza en el testimonio de otra persona. Considérese, además, que el tema sobre el que se habla no es, en absoluto, un tema del dominio real de la persona hablante y que, asimismo, el receptor es consciente de ello. En tales circunstancias, sería conveniente, y nada injusto, que no se depositase gran confianza en el contenido epistémico del discurso de la persona hablante. Por el contrario, habría un problema si se depositara más confianza de la adecuada en un contexto como este.

En el contexto testimonial los prejuicios son determinantes para establecer si se trata de injusticia o no. Lógicamente hablando, existen dos posibilidades:

o bien el prejuicio se deriva de que se le otorgue al hablante más credibilidad de la que se le otorgaría en otras condiciones (un *exceso de credibilidad*) o bien se deriva de que se le otorgue menos credibilidad de la que recibiría en otras condiciones (un *déficit de credibilidad*). (2017, 41)

Debe advertirse, en todo caso, que la injusticia redundante en una afectación del sujeto epistémico que profiere un discurso. Por ejemplo, depositar menor confianza en lo que dice una persona por su acento al hablar puede redundar en una afectación para quien juzga, en la medida en que puede conducir a un engaño al creer que es falso aquello que no lo es. Sin embargo, no se trataría de injusticia epistémica ya que no afecta el rol de sujeto epistémico de la persona que habla, en otras palabras, la afectación fue

causada por la reproducción de una serie de prejuicios determinados.

Siendo tal el caso, la injusticia epistémica suele estar relacionada con elementos sociales antes que epistémicos (como en los casos relativos al género o a la ubicación geográfica vistos anteriormente). Estos elementos derivan en la constitución de estereotipos dirigidos a grupos sociales. De ahí que operen tanto los prejuicios como las relaciones de poder que los consolidan. Puntualmente, Fricker (2017) se refiere a las relaciones de poder identitario: «cada vez que hay una actuación del poder que depende en un grado significativo de este tipo de concepciones de la identidad social compartida en la imaginación, opera entonces el *poder identitario*» (37). Por consiguiente, la relación entre las dinámicas del poder y la pertenencia imaginaria a un grupo identitario se convierten en condición para la injusticia epistémica.

Adviértase, finalmente, que la injusticia epistémica puede cometerse de manera no intencional. Así, por ejemplo, si una persona oyente no otorga gran credibilidad al discurso de una persona bajo el supuesto de que la persona hablante no es epistémicamente competente en el área de conocimiento con la que se relaciona el discurso, se dirá, sin duda, que actúa de manera adecuada. Si, en cambio, resulta que la persona hablante sí es competente en dicha área de conocimiento, pero la persona oyente no lo sabe y descalifica su discurso bajo tal premisa, se dirá, entonces, que sí incurre en injusticia. Esta no ha sido intencional; puede ser, incluso, que sobrevenga la pena y el arrepentimiento al enterarse de lo que hizo. Sin embargo, nada de ello obsta para que se califique la situación como injusticia epistémica.

5. La institucionalización del sesgo epistémico

La operación de la injusticia epistémica se agrava si se considera que no aparece en casos aislados, sino que, por el contrario, parece ser la norma en gran parte de la producción de conocimiento actual. Esto puede verse en relación con Dotson (2014), quien establece una relación

entre opresión epistémica, exclusión epistémica y agencia epistémica:

Epistemic oppression refers to persistent epistemic exclusion that hinders one's contribution to knowledge production. Epistemic exclusion, here, will be understood as an unwarranted infringement on the epistemic agency of knowers. Epistemic agency, in this analysis, refers to the ability to utilize persuasively shared epistemic resources within a given community of knowers in order to participate in knowledge production and, if required, the revision of those same resources. (115)

Esta relación no es ajena al planteamiento de Fricker. Aunque el análisis de la autora inglesa se centró en casos particulares, puede argumentarse que las injusticias se acumulan sistemáticamente. En este sentido, un elemento significativo del aporte de Dotson consiste en integrar la observación de que la opresión epistémica responde a una sistemática exclusión de ciertas personas, no a casos aislados⁶.

En este orden de cosas, puede establecerse, como categoría articuladora, la noción de *sesgo epistémico estructural*, entendido como el conjunto de condiciones institucionales, normativas y culturales que orientan y condicionan la producción de conocimiento, privilegiando perspectivas –de clase, género, raza o región–, y reproduciendo desigualdades sociales en lo relativo a la confianza epistémica.

Este tipo de sesgos se pueden notar en el ámbito de la inteligencia artificial (IA) y de la lógica algorítmica preponderante⁷. Estos sesgos empiezan a manifestarse desde el desarrollo mismo de los algoritmos, en los que se plantea la idea de que han sido realizados por personas epistémicamente neutrales, excluyendo, discursivamente, la posibilidad de que reproduzcan sesgos históricos. A este respecto, Benjamin (2019) establece: «Far from coming upon a sinister story of racist programmers scheming in the dark corners of the web, we will find that the desire for objectivity, efficiency, profitability, and progress fuels the pursuit of technical fixes across many different social arenas» (6). Esta presunta neutralidad trata de ocultar las eventuales operaciones

sesgadas de los algoritmos. Asimismo, introduce la idea de una mayor objetividad, toda vez que el algoritmo no tiene cultura, género ni postura política. La intencional omisión de los sesgos de las personas que desarrollan estos algoritmos es un mecanismo que responde al sesgo epistémico estructural, toda vez que institucionaliza una serie de datos sesgados como verdades neutrales y absolutas.

Tómese en consideración, además, el hecho de que los algoritmos suelen ser entrenados por la interacción de la persona usuaria con determinados contenidos. Los modelos de predicción de los algoritmos, que personalizan el contenido al que se expone una persona, reflejan, pero también incentivan, los patrones de discriminación. Benjamin (2019, 16) ha identificado esta situación en los algoritmos de Google y la interacción de las personas con los anuncios.

Esta problemática aumenta en la medida en que la IA y los modelos predictivos de los algoritmos están cada vez más insertos en las sociedades contemporáneas y, como parte de ellas, en las comunidades epistémicas. Una mayor interacción con artículos académicos producidos en condiciones determinadas conducirá a la recomendación algorítmica de múltiples artículos que comparten elementos con el primero. Siendo tal el caso, el acceso a artículos producidos en condiciones diferentes de las imperantes tendrá como condición un proceso de búsqueda intencionado que, además, contraría los intereses académicos iniciales que condujeron a la recomendación algorítmica dada. Dicho de otra manera, se resta el valor epistémico atribuido a grupos de personas en función de criterios no epistémicos, que no son otros más que los ya dichos. Al mismo tiempo, esta injusticia epistémica se institucionaliza, toda vez que el medio de producción y difusión de conocimiento actual es precisamente el artículo académico, el cual se publica en revistas mediadas por algoritmos y se difunde en indexadores gobernados por estos.

Por lo tanto, todo el ejercicio contemporáneo de la producción y difusión del conocimiento está mediado por los alcances y las limitaciones del algoritmo. Esta es la expresión del sesgo epistémico estructural, en la medida en que la exclusión ya no es solamente ocasional, como

apuntaba Dotson a diferencia de la propuesta de Fricker, ya que ahora no es una persona oyente la que resta valor epistémico a un discurso, sino toda una estructura y un aparataje epistémico que se vuelca en el proceso de agravar las desigualdades y de institucionalizarlas.

La forma en que se estructuran estas interacciones algorítmicamente mediadas con el conocimiento conlleva la construcción y consolidación de jerarquías como las que se criticaban en el apartado tres de este trabajo. Toda jerarquía de este tipo conlleva una invisibilización epistémica, en la que un conjunto de discursos y de productos epistémicos quedan relegados y ocultos entre múltiples trabajos que no se adecúan al canon imperante, que no es otra cosa que la visibilización misma de la revista académica y el indexador en el que se encuentran los artículos en cuestión. En este marco, las minorías y las comunidades subalternas padecen injusticia epistémica estructural que responde a intereses no epistémicos.

6. El rol de la ciencia abierta

La discusión sobre la justicia epistémica ha permitido reconocer que los procesos de exclusión en la ciencia no son meramente accidentales, sino que forman parte de estructuras históricas e institucionales que han determinado quién puede ser considerado sujeto epistémico. Si en los apartados anteriores se ha mostrado que tales exclusiones configuran un sesgo epistémico estructural, el presente bloque busca proponer vías hacia una práctica científica más inclusiva, reflexiva y plural. La idea central es que una ciencia justa no equivale a una ciencia menos rigurosa, sino a una forma más crítica de objetividad.

La primera tarea para una ciencia justa consiste en ampliar la participación epistémica. Harding (1986, 26) propuso el concepto de *objetividad fuerte* (*strong objectivity*), según el cual la objetividad aumenta cuando se incorporan perspectivas históricamente marginadas, pues estas permiten identificar los sesgos implícitos en la ciencia tradicional. En este sentido, la consideración de producciones realizadas fuera

del canon que determina el proyecto moderno de la epistemología proporciona un mayor grado de objetividad. Recuérdese que en el apartado dedicado a la objetividad se recuperaba la idea de una intersubjetividad que pueda replicar el conocimiento. Bajo esta premisa, es necesario considerar que ese sujeto cognoscente que replica el conocimiento puede contar con condiciones sociales distintas. De otra manera, si la replicabilidad solo puede darse en un contexto social determinado, el criterio de objetividad pierde valor, toda vez que se trataría de la predilección de condiciones no epistémicas operando para la validación epistémica.

En la misma línea, Patricia Hill Collins (1990, 221) argumenta que las experiencias de las mujeres afroamericanas constituyen un punto de partida epistémico privilegiado para cuestionar la supuesta neutralidad del conocimiento. Desde esta perspectiva, la justicia epistémica requiere crear condiciones institucionales para que comunidades subalternas participen activamente en la definición de los problemas de investigación y en la interpretación de los resultados. Ejemplos contemporáneos de este esfuerzo son la antropología colaborativa y la investigación-acción participativa⁸.

La segunda propuesta apunta a reformar las prácticas institucionales de la ciencia mediante la apertura y la colaboración. La llamada *Open Science* se ha orientado a garantizar la transparencia, accesibilidad y reproducibilidad de los resultados científicos. Sin embargo, Helen Longino (2002, 131) recuerda que la objetividad no depende de la ausencia de valores, sino de la existencia de comunidades críticas diversas que contrastan y evalúan mutuamente sus hipótesis. Esta posibilidad, en el marco de la mercantilización del conocimiento, se ve reducida.

Si es cierto que, como se propone en el apartado anterior, la mercantilización del conocimiento ha conducido a la consolidación del sesgo epistémico estructural, entonces, el paso a la apertura del conocimiento deberá ser, al menos, parte importante del proceso de combate a este sesgo. La consolidación empieza desde la evaluación, mediante la revisión de los criterios de consumo a los cuales un trabajo académico debe adecuarse. En este punto, impera un cálculo

racional que procura el mayor beneficio. Este beneficio, cuando no se trata de una revista académica de acceso abierto, no puede ser otro más que el económico. En efecto, la lógica de fines y medios establece como fin por antonomasia el rédito económico. No es posible asumir que, en una dinámica global economizada, el ámbito de la producción de conocimiento haya quedado como una esfera independiente que no se ve afectada por las dinámicas globales.

La apertura de datos y metodologías debe ir acompañada de criterios de equidad cognitiva: sin una redistribución justa del acceso al conocimiento, la ciencia abierta corre el riesgo de reproducir los desequilibrios que pretende corregir. En este sentido, la justicia epistémica implica no solo compartir información, sino democratizar la capacidad de interpretarla y utilizarla⁹.

Asimismo, es necesario la participación del conocimiento en la esfera pública. Este sería, además, el medio más conveniente para la disputa contra las pseudociencias. El avance que planteamientos como la astrología y las teorías de la conspiración han tenido recientemente responde, en parte, a la dinámica de cubrir los vacíos informativos que han dejado las ciencias. El grado de hiperespecialización presente en, por ejemplo, la física contemporánea implica que las personas que no han llevado un proceso de formación académica se vean exiliadas del conocimiento de la estructura fundamental del Universo como se lo entiende actualmente¹⁰.

Este acercamiento de la ciencia a las comunidades permite, además, moderar la autoridad de la ciencia. El recurso a la incuestionable autoridad de la ciencia conlleva, también, problemas que afectan a las sociedades. Piénsese, por ejemplo, en el reciente caso de la pandemia por COVID-19, en la que autoridades políticas extendían recomendaciones completamente alejadas de la evidencia, pero se hacían acompañar por personas en batas blancas de las que se decía que eran científicas. Este escenario representa un caso de manipulación por medio de la autoridad científica. Desgraciadamente, fueron muchas las consecuencias negativas que se siguieron de este comportamiento. Lo mismo cabe decir al respecto de cuestiones ambientales y bioéticas (cfr. Kitcher 2011, 58 y ss.).

Evidentemente, existe el riesgo de que el conocimiento se desbarranque por el relativismo paralizante. No obstante, no es esa la propuesta de este trabajo. No vale la doctrina de que toda creencia es igualmente valiosa epistémicamente hablando. La propuesta se acerca más a lo establecido por Longino (2002), quien defiende la integración de normas epistémicas compartidas en las que tengan cabida propuestas que no se corresponden directamente con el canon. Nuevamente, se trata de que habiendo reconocido elementos externos al desarrollo epistémico (género, raza, ubicación geográfica, condición económica, etc.)¹¹, se procure aislarlos, de forma tal que no sean ellos quienes determinen lo que cuenta como conocimiento¹².

La justicia epistémica, en este sentido, no se opone a la objetividad, sino que la hace posible. Una ciencia que examina críticamente sus valores y estructuras de poder se aproxima más a la verdad que una ciencia que los ignora. La objetividad crítica constituye, por tanto, el horizonte normativo de una ciencia social justa y plural. La construcción de una ciencia así exige integración, apertura y deliberación. La objetividad debe operar como criterio compartido, no impuesto. Por ello, solo mediante la reflexividad colectiva y el reconocimiento de la diversidad epistémica podrá la ciencia superar los sesgos estructurales que la han limitado históricamente.

Notas:

1. Aunque al inicio este trabajo tenía por objeto las dinámicas en las ciencias sociales, el tipo de desarrollo permite extender lo dicho al conjunto de las ciencias en general, toda vez que no se trata de un trabajo que se detenga en cuestiones de método y de producción, sino de acceso y de posibilidad. En esta medida, he optado por suprimir el calificativo de ciencias sociales y extender el argumento también a las ciencias naturales.
2. Este planteamiento sería, cuando menos, cercano al de Nozick (1998): «If p is an objective truth, then it holds independently of people's beliefs, desires, hopes, and observations or measurements that p» (21).
3. En este orden de ideas opera también Douglas (2004), quien, después de establecer tres tipos de

- objetividad (el primero, centrado en los procesos mediante los cuales el ser humano interactúa con la naturaleza; el segundo, relacionado con los procesos de pensamiento o de conocimiento de un individuo determinado; el tercero, relativo a los procedimientos epistémicos estructurados en procesos sociales), concluye que ninguna de estas aproximaciones captura por completo la rigurosidad del conocimiento objetivo y que, por lo tanto, no puede negarse el inherente carácter problemático de la objetividad como concepto.
4. La distinción entre Norte Global y Sur Global no es, necesariamente, geográfica. Responde a la actualización de la antigua distinción entre Primer Mundo (actual Norte Global), Segundo Mundo y Tercer Mundo (actual Sur Global). Cfr. Del Prado (1998).
 5. «Sir Francis Bacon, the seventeenth-century English ideologue, called for the Royal Society of London to “raise a masculine philosophy” (as the new science was called)», recuerda Schiebinger (Schiebinger 1999, 67).
 6. Planteamientos similares pueden encontrarse en Harding (1986), quien plantea un «bias of androcentric scientific rationality», o Mills (1999) al proponer un sesgo epistémico institucionalizado al respecto de las experiencias de grupos subalternos. Véase, a este respecto, Spivak (2003).
 7. Trataré, exclusivamente, lo relativo a la discriminación por raza en la operatividad de los algoritmos. Puede complementarse con una revisión de D’Ignazio y Klein (2020), quienes abordan la discriminación por género.
 8. En la misma línea de pensamiento se inscribe la propuesta de Boaventura de Sousa Santos (2014), quien ha desarrollado la noción de *ecología de saberes* para superar la epistemología abisal del pensamiento moderno y establecer un diálogo horizontal entre conocimientos científicos y no científicos (188).
 9. En relación con el planteamiento de Fricker en torno a la injusticia epistémica de tipo hermenéutica, según la autora, el hecho de que una persona no cuente con las condiciones para comprender adecuadamente un fenómeno pone a esa persona en una condición de desventaja en su rol de ente cognoscente.
 10. Considérese, por ejemplo, el planteamiento de Habermas (1984, 99) al respecto de la importancia de la inclusión de las comunidades en el proceso deliberativo. Más aún cuando las decisiones resultantes afecten a esas comunidades.
 11. La existencia de estos elementos, tanto como su participación en el ámbito epistémico, son cosas conocidas de antes. No pretendo inducir a la errónea creencia de que ha sido algo propuesto por mí.
 12. En cierta medida, es similar a lo que establece Rawls en otro contexto, al respecto del rol de la lotería natural Cfr. Rawls (2012, I, 2; § 12).

Referencias

- Arriscado Nunez, João 2014. «El rescate de la epistemología». En *Epistemologías del sur. Perspectivas*, editado por Boaventura Sousa Santos y María Paula Meneses, 219-244. Traducido por Antonio Aguiló. Madrid: Akal.
- Ayer, Alfred Jules. 1981. *El positivismo lógico*. Traducido por Luis Aldana, Uwe Frisch, César Nicolás Molina, Florentino Martínez Torner y Rafael Ruiz Harrel. México: Fondo de Cultura Económica.
- Benjamin, Ruha. 2019. *Race After Thecnology: Abolitionist Tools for the New Jim Code*. Medford: Polity Press.
- Collins, Patricia Hill. 1990. *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. London: Routledge.
- D’Ignazio, Catherine y Lauren Klein. 2020. *Data Feminism*. Massachusetts: The MIT Press.
- Del Prado, Josefina. 1998. «La división norte-sur en las relaciones internacionales». *Agenda Internacional* 5, no. 11: 23–34. <https://doi.org/10.18800/agenda.199802.002>
- De Sousa Santos, Boaventura. 2014. *Epistemologies of the South: Justice against epistemicide*. London: Routledge.
- Dotson, Kristie. 2014. «Conceptualizing Epistemic Oppression». *Social Epistemology* 28, no. 2: 115-138. <https://doi.org/10.1080/02691728.2013.782585>.
- Douglas, Heather. 2004. «The Irreducible Complexity of Objectivity». *Synthese* 138, no. 3: 453-473.
- Fricker, Miranda 2017. *Injusticia epistémica*. Traducido por Ricardo García Pérez. Barcelona: Herder.
- García Morente, Manuel. 2004. *Lecciones preliminares de filosofía*. Buenos Aires: Losada.
- Habermas, Jurgen. 1984. *The theory of communicative action. Vol. 1: Reason and the rationalization of society*. Boston: Beacon Press.

- Haraway, Donna J. 1991. *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.
- Harding, Sandra. 1986. *The science question in feminism*. London: Cornell University Press.
- . 1998. *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies*. Bloomington: Indiana University Press.
- . ed. 2004. *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*. Nueva York: Routledge.
- Heisenberg, Werner. 1959. *Física y Filosofía*. Buenos Aires: Ediciones La Isla.
- Kant, Immanuel. 1997. *Crítica de la razón pura*. Traducción por Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara.
- Kitcher, Philip. 2011. *Science in a democratic society*. New York: Prometheus Books.
- Kragh, Helge. 2007. *Historia de la cosmología. De los mitos al universo inflacionario*. Traducido por Javier García Sanz. Barcelona: Crítica.
- Longino, Helen. 2002. *The fate of knowledge*. New Jersey: Princeton University Press.
- Lovlie, Lars. 1990. «Postmodernism and Subjectivity». *The Humanistic Psychologist* 18, no. 1: 105–119. <https://doi.org/10.1080/08873267.1990.9976880>.
- Mills, Charles. 1997. *The Racial Contract*. New York: Cornell University Press.
- Nagel, Thomas. 1986. *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press.
- Nozick, Robert. 1998. «Invariance and Objectivity». *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 72, no. 2: 21–48.
- Popper, Karl. 1980. *La lógica de la investigación científica*. Traducción por Víctor Sánchez de Zavala. Madrid: Tecnos.
- Schiebinger, Londa. 1999. *Has Feminist Changed Science?* Cambridge: Harvard University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2003. «¿Puede hablar el subalterno?». *Revista colombiana de antropología*, no. 39: 297–364.
- Rawls, John. 2012. *Teoría de la justicia*. Traducido por María Dolores González. México: FCE.
- Rouse, Joseph. 1996. «Beyond Epistemic Sovereignty». En *The Disunity of Science: Boundaries, Contexts, and Power*, editado por Peter Galison y David Stump, 398–416. Stanford: Stanford University Press.

Jean Carlos Sirias (jean.sirias@ucr.ac.cr) es profesor de la Escuela de Filosofía, la Sede Interuniversitaria de Alajuela (ambas de la UCR) y del Centro de Estudios Generales de la Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica. Máster en Filosofía por la Universidad de Costa Rica. ORCID: 0009-0003-3741-9833.

Recibido: 10 de noviembre, 2025.

Aprobado: 24 de enero, 2026.

DOI: 10.15517/revfil.2026.6922

Giovanna del Pilar Fuentes Medina

Calidad del suelo, una aproximación histórico-epistemológica como programa de investigación

Resumen: *Este artículo analiza la construcción histórica y epistemológica del concepto de calidad del suelo mediante el marco metodológico de los programas de investigación científica de Imre Lakatos. Se aborda la ambigüedad teórica de este concepto, envuelto históricamente entre enfoques productivistas y paradigmas contemporáneos de sostenibilidad ecológica, lo que ha fragmentado su definición en la edafología y la pedología. A partir de una reconstrucción crítica y discursiva de la literatura especializada, se demuestra que los postulados de la productividad en términos de las funciones del suelo operan como el núcleo firme del programa, mientras que los indicadores físico-químicos, las variables biológicas y las metodologías digitales constituyen un cinturón protector dinámico. Los resultados evidencian que el programa de la calidad del suelo posee una heurística positiva robusta, la cual ha permitido asimilar anomalías empíricas e integrar las demandas críticas de la crisis ambiental global sin neutralizar sus bases epistemológicas. Se concluye que el concepto no representa una herramienta técnica, sino un programa de investigación teórica y heurísticamente progresivo. Su vigencia radica en una notable capacidad de adaptación interdisciplinaria, consolidándose como un eje conceptual vinculante para la formulación de políticas de gobernanza y modelos de sostenibilidad.*

Palabras Clave: *Calidad de suelo, historia interna, cinturón de seguridad, heurísticas, indicadores.*

Abstract: *This article analyzes the historical and epistemological construction of the soil quality concept through the methodological framework of Imre Lakatos's scientific research programs. It addresses the theoretical ambiguity of this concept, which is historically entangled between productivist approaches and contemporary paradigms of ecological sustainability, leading to its fragmented definition within edaphology and pedology. Based on a critical and discursive reconstruction of the specialized literature, it is demonstrated that the postulates of productivity—in terms of soil functions—operate as the program's hard core, whereas physicochemical indicators, biological variables, and digital methodologies constitute a dynamic protective belt. The results evidence that the soil quality program possesses a robust positive heuristic, which has enabled it to assimilate empirical anomalies and integrate the critical demands of the global environmental crisis without neutralizing its epistemological foundations. It is concluded that the concept does not merely represent a technical tool, but rather a theoretically and heuristically progressive research program. Its enduring relevance lies in a remarkable capacity for interdisciplinary adaptation, consolidating itself*



as a binding conceptual axis for the formulation of governance policies and sustainability models.

Keywords: *Soil quality, internal history, protective belt, heuristics, indicators.*

Introducción

En Ciencias Agrarias, *la calidad del suelo* es un concepto reciente con el que se pretende comprender y modelar el comportamiento del suelo para mejorar los planes de manejo de fertilización y plagas, optimizar su productividad y tomar mejores decisiones para los servicios ecosistémicos que presenta y que benefician a la humanidad. En consecuencia, hacer un estudio en el que se incluya un desarrollo histórico y epistemológico, significa poder acceder a marcos conceptuales y metodológicos que expliquen cómo ha sido este proceso de construcción de teorías dentro de la ciencia del suelo desde dos disciplinas íntimamente relacionadas, pero de perspectivas diferentes, como son la edafología y la pedología. Lo anterior permite incidir en el mejoramiento de los procesos de enseñanza-aprendizaje para elaborar una didáctica útil para esta disciplina (Franco et al. 2020, 14).

En el presente artículo se hace una aproximación epistemológica al concepto de calidad de suelo, retomando principalmente la noción de historia de las ciencias formulada por I. Lakatos (1983, 134-158). A través de este lente, se demuestra que la producción de conocimiento edafológico no progresa mediante la acumulación lineal de verdades absolutas e irrefutables, visión estática defendida por el inductivismo ingenuo de raíz baconiana (Chalmers 1999, 11), sino a través de un diálogo crítico de conjeturas y refutaciones institucionales. En este sentido, la reconstrucción histórica del concepto permite comprender la ciencia del suelo como un entramado conceptual regido por una estructura epistémica fuertemente organizada, donde la validación teórica depende de la evaluación crítica intra e interteórica de la comunidad académica, siguiendo la metodología investigativa lakatosiana.

En ese orden de ideas, el concepto de calidad del suelo se estructura a partir de un núcleo firme constituido por los postulados universales de la productividad centrada en las funciones ecosistémicas, el cual se declara metodológicamente infalsable por decisión de sus protagonistas. Este centro teórico se encuentra rodeado por un cinturón protector dinámico, compuesto por hipótesis auxiliares, indicadores físico-químicos y variables biológicas que reciben el impacto directo de las contrastaciones experimentales. Así, el programa asimila las anomalías empíricas no mediante la refutación inmediata del núcleo, sino mediante la modificación heurística de sus componentes periféricos. El avance del programa está regulado por una heurística negativa que prohíbe aplicar el *Modus Tollens* al centro firme, y una heurística positiva que actúa como un conjunto sistemático de pistas e instrumentos —como las metodologías digitales— diseñados para expandir el contenido empírico del cinturón protector ante el desafío de teorías antagonistas (Lakatos 1983, 65, Páez y Samaniego 2021, 112).

Para comenzar esta reconstrucción, es indispensable delimitar la historia externa del programa, es decir, el contexto socioambiental y los factores no conceptuales que han impulsado su desarrollo.

Las transformaciones antrópicas en diversos hábitats, que abarcan desde paisajes vírgenes hasta sistemas agropecuarios bajo un uso intensivo de la tierra, han generado procesos críticos de degradación ambiental y pérdida de biodiversidad (Vogel *et al.* 2018, 83; Lal 2012, 200; Wang *et al.* 2023, 430). Este impacto antropogénico global ha situado a la calidad del suelo como un componente de análisis indispensable de la calidad ambiental, equiparable a los otros dos componentes de agua y aire (Andrews y Carroll 2001, 1575; Bünemann *et al.* 2018, 105). Esta urgencia social e histórica es precisamente la fuerza externa que desafía al programa de investigación edafológico, obligándolo a desplegar su heurística para asimilar nuevas anomalías y justificar su progresividad en los debates contemporáneos sobre la sostenibilidad.

En este sentido, se hace necesario establecer el significado que tienen cada uno de los componentes de la calidad ambiental. La comunidad

científica definió, de común acuerdo, que la calidad del agua y el aire estará dada por el grado de contaminación que impacta directamente sobre la salud y el consumo humano y animal, incluyendo los ecosistemas naturales (Carter et al. 1997, 2; Davinson 2000, 343; Bünemann et al. 2018, 106). En contraste, el concepto de calidad del suelo ha sido objeto de continuas reflexiones dado su alcance e implicaciones algunas de las cuales se mostrarán en el proceso de construcción del concepto, como parte de un programa de investigación lakatosiano (Doran y Parkin 1994, 7; Seybold et al. 1998, 388; Andrews et al. 2004, 1945; Millennium Ecosystem Assessment 2005, 92; Adhikari y Hartemink 2016, 262; Vidal et al. 2017, 5503; Thoumazeau et al. 2019, 101; Bünemann et al. 2018, 106).

Historia interna

De acuerdo con Lakatos (1983, 134), se hace una reconstrucción desde su historia interna, la cual consiste en la descripción de los hechos que contribuyeron significativamente a la proposición del concepto que se discute. De este modo, permite mostrar el crecimiento objetivo de un programa de investigación.

Inicialmente, el interés por comprender el suelo tuvo un tinte económico ligado a la producción de alimentos. Sin embargo, en publicaciones datadas antes de 1880, además de considerarlo como el medio de crecimiento para las plantas, se le definió como capas de roca meteorizada, dando lugar a los primeros conceptos de perfiles y horizontes del suelo (Brevik et al. 2016, 112). Posteriormente, estos mismos autores mencionan que los servicios geológicos en Estados Unidos se involucraron en su estudio, lo que llevó a E.W. Hilgard a formular ideas similares a las propuestas por el ruso V.V. Dokuchaev, reconocido hoy en día como el padre de la edafología moderna. Gracias a la influencia de C.F. Marbut, las ideas rusas sobre la génesis y clasificación de los suelos desplazaron en gran medida las orientaciones meramente geológicas iniciales, de modo que a comienzos del siglo XX se fundó el *National Cooperative Soil Survey* (NCSS), llevando a cabo el primer estudio detallado de suelos

organizado a nivel nacional bajo la dirección del M. Whitney.

En consonancia con lo anterior, las investigaciones sobre los problemas de erosión del suelo cobraron sentido durante la década de 1930, cuando Estados Unidos sufrió una gran oleada de polvo, conocida como *Dust Bowl*, causada por el mal manejo del suelo en las grandes plantaciones. Esto impulsó tanto la cantidad de estudiantes en carreras relacionadas a la edafología, como el nacimiento de diversos métodos y sistemas de clasificación de suelos. De modo que, para la década de 1970, científicos como H. Jenny, R.W. Simonson, D.L. Jonson y D. Watson-Stenger complementaron y propusieron importantes modelos de factores de formación del suelo a nivel mundial. Adicionalmente, el uso de la información recabada trascendió el ámbito agrícola para servir de base fundamental en la planificación del uso y la geomorfología del suelo, así como las interacciones entre este y la salud humana (Brevik et al. 2016, 115-119).

Para finales del siglo XX, personas autoras como Bogheim et al. (2005, 26) y Brevik, et al. (2016b, 129), al realizar su revisión histórica, indicaron que los múltiples estudios realizados, tanto en edafología como en pedología, se basaron en el uso de métodos con instrumentación geofísica, sensores remotos, sistemas de información geográfica y sistemas de posicionamiento global (GPS). Con esto, se inició la investigación en mapeo digital de suelos, con el fin de comprender la distribución y variabilidad de los suelos del mundo, poniendo este conocimiento a disposición del público en general. Es de resaltar que dicho conocimiento se expandió a nuevas áreas como la arqueología y la sostenibilidad ambiental. En este sentido, la importancia de los suelos empezó a ser reconocida por varios eventos académicos y políticos internacionales, en los cuales se discutió su concepto, su amplitud y su forma de evaluación, llegando a ser declarado el año 2015 como el *Año Internacional de los Suelos* por las Naciones Unidas.

Si bien se ha hecho un esfuerzo significativo por comprender y dimensionar la importancia del suelo para la humanidad, resulta necesario considerar la evolución histórica de su conceptualización, especialmente en relación con

la sostenibilidad. En este contexto, la Comisión Brundtland de las Naciones Unidas (1987) estableció que el desarrollo sostenible implica «satisfacer las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las futuras generaciones para satisfacer sus propias necesidades» (Bossa et al. 2023, 3). Desde esta perspectiva, la evaluación del suelo requiere metodologías cuantitativas que describan con precisión su estado funcional y ecológico, superando los enfoques tradicionales, mayoritariamente descriptivos y basados en observaciones subjetivas, que limitaban la eficacia en la toma de decisiones orientadas a la sostenibilidad ambiental y social.

De acuerdo con Karlen et al. (2003, 146) en los años setenta se sugirió la necesidad de desarrollar un concepto de calidad del suelo consistente con las múltiples funciones que estos pueden proveer. Para la década siguiente, el Comité Permanente del Senado Canadiense sobre Agricultura presentó un reporte sobre la degradación edáfica, permitiendo iniciar la discusión sobre dicho concepto sin dejar de lado la preocupación por la productividad agrícola y la disminución de las áreas erosionadas (Bautista et al. 2004, 92). En este sentido, la Sociedad Americana de la Ciencia del Suelo (SSSA, por sus siglas en inglés) (1987), citado por Doran y Parkin (1994, 6), definió por primera vez la calidad del suelo como atributos inherentes a este, inferidos por sus características o por observaciones indirectas.

En la década de los años noventa, varias personas autoras apuntaron a proponer nuevos y/o mejores conceptos como respuesta al aumento del interés global por el manejo sostenible en el uso de la tierra (Karlen et al. 2003, 8; Bautista et al. 2004, 93). Entre ellos, se resalta la definición realizada por Larson y Pierce (1994, 39), quienes indicaron que la calidad del suelo debía definirse como la capacidad que tiene este para funcionar dentro de los límites de un ecosistema e interactuar positivamente con otros circundantes. Con este enfoque se desconectó la calidad del suelo de su productividad (Bünemann et al. 2018, 107).

No obstante, otras perspectivas como la de Budd (1992, 30) ya habían planteado años atrás, que la definición tenía que implicar, de alguna manera, los criterios de sostenibilidad. En este

sentido es que Arshad y Coen (1992, 26) la definieron como «la capacidad para aceptar, almacenar y reciclar agua, minerales y energía para la producción de cultivos, preservando un ambiente sano». Años más adelante, Buol (1995, 27), por el contrario, mencionó que la calidad debía estar ligada con el uso del suelo y debía basarse en la «capacidad que tiene para proporcionar elementos esenciales, puesto que son finitos y limitan su productividad; finalmente el suelo es un recurso no renovable». Sin embargo, consideraciones como estas no se hicieron realidad hasta pasados los primeros años del siglo XXI.

Debido a que las definiciones generadas se limitaban únicamente a mencionar la capacidad de funcionar que el suelo debía tener tanto en el presente y en el futuro, no se llegó a un consenso sobre cuáles podrían llegar a ser tales funciones y cómo mantenerlas en el tiempo (Doran y Perkin 1994, 29). Por ello, estos autores propusieron desde comienzos de la década de 1990, que dicho término debía involucrar las funciones establecidas en la Conferencia para la Evaluación y Monitoreo de la Calidad del Suelo de 1991. En este marco, se definió como «la capacidad de un suelo para funcionar dentro de los límites de un ecosistema para sustentar la productividad biológica, mantenimiento de la calidad ambiental y promoción de la salud de plantas y animales». Adicionalmente, estos autores indicaron que los suelos tienen varios niveles de calidad definidos por «características inherentes o naturales estables, relacionadas con los factores formadores y los cambios dinámicos inducidos por su manejo». En consecuencia, es fundamental detectar cambios en el componente dinámico para evaluar la sostenibilidad de los sistemas de gestión del suelo. Es esta última la definición de calidad de este recurso que más se reporta en las investigaciones publicadas en revistas indexadas, de acuerdo con Bünemann et al. (2018, 105) y con Mizuta et al. (2021, 11).

Hacia finales del siglo XX, los marcos conceptuales establecidos permitieron reconocer que la calidad del suelo comprende tanto componentes intrínsecos como relacionados con su uso. No obstante, estos enfoques han evolucionado y se han adaptado progresivamente, en función del creciente conocimiento sobre el suelo como un

elemento clave para evaluar la sostenibilidad de los sistemas agrícolas. En efecto, la definición dada por Doran y Perkin (1994, 7) se adaptó, estableciéndose como factor común de las definiciones anteriores así:

La capacidad de una clase específica de suelo para funcionar dentro de los límites de un ecosistema natural o intervenido para sostener las plantas y la productividad animal, mantener o mejorar la calidad del aire, el agua y para soportar la salud humana y su hábitat. (Seybold et al. 1998, 388; Karlen et al. 1997, 5)

Esta noción se refiere a la multifuncionalidad del suelo, refleja tanto la complejidad y especificidad de los ecosistemas terrestres, así como la relación entre los servicios ecosistémicos (soporte, provisión, regulación y cultura) y las funciones en los que se basan. Además, es una definición que hasta el día de hoy sigue evolucionando (Singer y Ewing 2000, 272; Andrews et al. 2001, 26; Bautista et al. 2004, 92; Millennium Ecosystem Assessment 2005, 17; Adhikari y Hartemink 2016, 103; de Paul Obade y Lal 2012, 96; Carron et al. 2016, 55; Bünnemann et al. 2018, 106; Thoumazeau et al. 2019, 101; Mizuta et al. 2021, 11).

Construcción del concepto calidad del suelo

A partir de las discusiones teóricas precedentes, el concepto de calidad del suelo se formaliza como la estructura central de un programa de investigación científica de orientación lakatosiana. En este marco, el núcleo firme del programa queda constituido por los postulados axiomáticos que definen las capacidades intrínsecas del recurso. De acuerdo con Doran y Perkin (1994, 7), estas tesis fundamentales decretan de manera irrefutable que un suelo de calidad debe poseer la habilidad para potenciar la productividad biológica, amortiguar los impactos contaminantes, proceso que en los últimos años se ha denominado resiliencia (Jiménez y González 2006, 129; Mizuta et al. 2021, 11), interactuar

simbióticamente con plantas y animales, y contribuir a la salud humana. Adicionalmente, de las bases de este núcleo se deriva que el entramado de evaluación edafológica debe operar bajo criterios de influencia metodológica, observabilidad empírica, capacidad de prueba y una estricta sensibilidad para registrar variaciones espaciotemporales (Karlen et al. 1997, 6).

Para salvaguardar la integridad de este núcleo firme ante eventuales anomalías empíricas, la heurística del programa articula un cinturón protector dinámico compuesto por hipótesis auxiliares y enunciados observacionales. Bajo esta perspectiva, el suelo debe considerarse como un componente indispensable de la biosfera que actúa en la interfaz entre el agua y el aire; al ser un recurso no renovable, sus funciones específicas asumen el rol de amortiguar los impactos del medio (Karlen et al. 1997, 6; Jiménez y González 2006, 129). De este modo, el cinturón protector demuestra su progresividad teórica al detallar los mecanismos reguladores del recurso: sostiene la diversidad ecosistémica proveyendo el sustrato físico, químico y biológico para el flujo energético y de nutrientes; modera la escorrentía e infiltración de solutos críticos como el nitrógeno y el fósforo; y resguarda las matrices del aire y el agua a través de procesos físico-químicos de filtración, degradación, inmovilización y detoxificación de sustancias tanto orgánicas como inorgánicas (Karlen et al. 1997, 6). Finalmente, esta estructura auxiliar extiende su dominio hacia dimensiones antropogénicas al consolidarse como el soporte material de obras de ingeniería, asentamientos humanos y patrimonios arqueológicos, absorbiendo así las demandas de contrastación experimental sin comprometer los dogmas del núcleo central.

Aunado a lo anterior, la incorporación de los lineamientos de la FAO (2015) permite evidenciar el proceso de actualización, adaptación y progreso diacrónico del cinturón protector en el tiempo. Al establecer que el suelo provee servicios ecosistémicos cruciales como la regulación de inundaciones, la retención de carbono, el suministro de fibras y combustibles, así como la conservación de herencias culturales, recursos genéticos y productos farmacéuticos, el programa expande su contenido empírico para blindar

el núcleo firme contra eventuales anomalías o procesos de falsación. En este sentido, el concepto contemporáneo de salud del suelo se integra de manera vinculante en el paradigma de la calidad del suelo, aportando indicadores dinámicos esenciales para evaluar el estado operativo del recurso. Estos indicadores de medición no solo representan una condición biofísica particular, sino que sintetizan información matemática y empírica sobre las tendencias y cambios de dicha condición, facilitando la toma de decisiones metodológicas dentro del programa (Estrada et al. 2017, 814).

No obstante, la evaluación precisa de estos atributos exige la obtención de datos altamente confiables; una tarea que suele verse obstaculizada por las complejidades geográficas intrínsecas de cada región, así como por los elevados costos y las restricciones técnicas asociadas a su adquisición (Thomazeau et al. 2019b, 431). Para mitigar estas limitaciones metodológicas y asegurar que el cinturón protector funcione como una base experimental sólida, se adoptan los criterios normativos propuestos originalmente por Doran y Parkin (1994, 7). De acuerdo con estas personas autoras, los indicadores edáficos seleccionados deben cumplir con un riguroso perfil técnico: describir con precisión los procesos ecosistémicos; integrar de forma holística las propiedades físicas, químicas y biológicas del sustrato; ser accesibles y reproducibles para diversos usuarios en condiciones de campo; demostrar una alta sensibilidad ante las variaciones climáticas o de manejo; y, finalmente, poseer la capacidad de incorporarse de manera armónica en las bases de datos científicas preexistentes.

Posteriormente, personas autoras como Hünemeyer et al. (1997, 22) muestran que los indicadores también deben permitir el análisis de la situación actual, la identificación de puntos críticos respecto al desarrollo sostenible, la caracterización de los posibles impactos antes de una intervención, el monitoreo del impacto de las intervenciones antrópicas y la ayuda para determinar si el uso del recurso es sostenible. Se suma como criterio, la sensibilidad a los cambios positivos o negativos que sufren los suelos. Así, se espera que se construyan índices de calidad, cuyos criterios más importantes sean de utilidad

y accesibilidad para especialistas agrícolas, productores, conservacionistas y formuladores de políticas; además de sensibles a la gestión y variaciones climáticas (Doran y Parkin 1994, 9).

Los anteriores postulados han constituido la base teórica que define, explica y predice el comportamiento y las características de la calidad del suelo. De esta manera, se configura un núcleo firme y consolidado que ha permanecido vigente gracias al apoyo conceptual del cinturón protector, el cual se ha adaptado y ajustado en el tiempo como programa de investigación (Fuentes y Muñoz 2003, 75).

Heurísticas

Las aproximaciones conceptuales previas han permitido a las personas investigadoras adelantar una cantidad significativa de trabajos experimentales destinados a expandir las capacidades predictivas del cinturón protector a través de la articulación de las heurísticas del programa (Páez y Samaniego 2021, 114). En este sentido, la organización metodológica de los indicadores edáficos responde a una planificación heurística que clasifica las propiedades en tres grupos diferenciados según su escala de variación temporal (Vogel et al. 2018, 87). El primer grupo lo constituyen las propiedades inherentes al suelo, tales como la textura y la profundidad, cuyos cambios estructurales solo son perceptibles tras varias décadas de evolución. El segundo grupo comprende las propiedades dinámicas o variables, entre las que destacan el contenido de agua, la temperatura, la actividad microbiológica y el potencial REDOX, parámetros que oscilan en lapsos de minutos a días como respuesta directa a fuerzas externas. Finalmente, el tercer grupo está representado por las características funcionales, las cuales exhiben una tasa de cambio intermedia, de días a meses, ante las intervenciones antrópicas o los procesos internos; en esta categoría se inscriben atributos como la estabilidad estructural, el porcentaje de macroporos, la materia orgánica, el pH, la capacidad de intercambio catiónico (CIC), los mesoorganismos y las relaciones hongo-bacteria.

Para sistematizar esta diversidad fáctica y guiar la investigación teórica hacia resultados coherentes, el programa recurre a una heurística positiva orientada a la construcción de índices de evaluación basados en un Conjunto Mínimo de Datos (CMD). Este mecanismo matemático permite establecer una escala numérica estandarizada para valorar con precisión la calidad del suelo. La estrategia de diseño metodológico de dicho conjunto inicia con una preselección de los indicadores más apropiados mediante el juicio de expertos (Doran y Parkin 1994, 14; Thoumazeau et al. 2019b, 431). Posteriormente, este espectro de variables se reduce a través de rigurosos tratamientos estadísticos empíricos, priorizando un encadenamiento progresivo de técnicas analíticas multivariadas.

De este modo, se emplean de forma continua el Análisis de Componentes Principales (ACP), el Análisis de Redundancia (AR), el Análisis Discriminante (AD) y los modelos de regresión lineal múltiple, metodologías que validan la representatividad de la matriz de datos y eliminan la redundancia informativa (Andrews y Carroll 2001, 1574; Lima et al. 2013, 196; Grimaldi et al. 2014, 320; Kosmas et al. 2014, 962; Carron et al. 2016, 57; Caguasango et al. 2016, 572; Peerawat et al. 2018, 99; Thoumazeau et al. 2019b, 433). La consolidación de estos índices no solo optimiza la comprensión de los procesos internos del suelo para proponer manejos agronómicos adecuados, sino que funciona como un instrumento de alto poder heurístico capaz de incidir en la promulgación de políticas públicas vinculadas a la gobernanza y al uso sostenible de la tierra (de Paul Obade y Lal 2016, 430).

Propuestas Alternativas

Aunque la comunidad científica ha consensuado un concepto de calidad del suelo, en algunos estudios este término se utiliza como sinónimo de fertilidad o de salud del suelo. En otros casos, se emplean expresiones como *capacidad del suelo* u otros conceptos relacionados. Esta diversidad en el uso se evidencia en los resultados de Mizuta et al. (2021, 5), quienes realizaron una revisión histórica en revistas

indexadas en *Web of Science*. Sin embargo, para este análisis solamente se tratan los tres de mayor citación y trazabilidad: fertilidad, calidad y salud del suelo. Por tanto, es necesario establecer la diferencia entre fertilidad y salud en relación con la calidad del suelo, así como determinar hasta qué punto, estos pueden constituir programas de investigación en competencia.

La fertilidad de suelo es el primer término en aparecer en publicaciones indexadas (Mizuta et al. 2021, 5). Además, tradicionalmente se ha relacionado con la capacidad de abastecer de nutrientes al cultivo, asegurando su crecimiento y desarrollo, lo cual implica la integración de atributos químicos, físicos y biológicos (Astier et al. 2002, 606). De esta manera, se asocia con la capacidad para producir cosechas sanas y abundantes o sostener una vegetación natural en condiciones cercanas a las óptimas. Estrada et al. (2017, 814), distinguen entre fertilidad química, física y biológica, aspectos que conllevan a definir la fertilidad de una manera más exhaustiva e integral. Bajo este enfoque, un suelo fértil es aquel que conserva las propiedades físicas, químicas y biológicas deseables mientras que se abastece adecuadamente de agua, nutrientes y provee sostén mecánico para las plantas.

Bünemann et al. (2018, 107) indican que la FAO define el suelo desde una concepción de fertilidad, el cual tiene la capacidad para suministrar los nutrientes esenciales y el agua para las plantas en cantidades adecuadas, lo que proporciona su crecimiento y reproducción, en ausencia de sustancias tóxicas que puedan inhibir su desarrollo. Por otra parte, para Mäder (2002, 1695), la fertilidad consiste en proveer nutrientes esenciales para el crecimiento de un cultivo, esto permite sostener una comunidad biótica diversa y activa, así como exhibir una estructura típica inalterada como resultado de la descomposición de la materia orgánica. Estas concepciones, frente a las de calidad de suelo, son química y físicamente limitadas únicamente a la provisión de nutrientes y agua a los cultivos (Bünemann et al. 2018, 108).

Lo anterior lleva a ignorar las demás funciones del suelo y los servicios ecosistémicos. Mizuta et al. (2021, 9) mencionan que este término empieza a tener un cambio descendente

en el número de publicaciones cuarenta años después de su aparición en 1908. Así, el día de hoy se sigue haciendo alusión al mismo concepto en términos productivos, pero este no se puede considerar como programa de investigación en competencia, ya que muchos de sus autores manifiestan que la única forma de medir dicha fertilidad es mediante indicadores de calidad de suelo, de modo que es más factible que se incorpore el término como una extensión al primer postulado planteado anteriormente.

En cuanto a salud del suelo, esta se ha usado como sinónimo de calidad de suelo, a pesar de los amplios contextos en los que se inscribe este último (Acton y Gregorich 1995, 15; Astier et al. 2002, 606; Kibblewhite et al. 2008, 686). Con la finalidad de comprender esta interpretación, Bünemann et al. (2018, 106) reportaron que este intercambio sucedió por primera vez en el reporte del programa para evaluar y monitorear la calidad del suelo en Canadá. Allí, definen la salud o calidad del suelo desde una perspectiva agrícola, como la aptitud del suelo para soportar los cultivos sin llegar a degradarse ni a dañar al ambiente.

Mientras tanto, Kibblewhite et al. (2008, 685) enmarcan su concepto en características esenciales para la sostenibilidad de la agricultura, definiendo a un suelo agrícola saludable como aquel capaz de soportar la producción de alimento y fibras con suficiente calidad. Esto le permite a la humanidad encontrar sus requerimientos, junto con una continua entrega de servicios ecosistémicos esenciales para la calidad de vida y la conservación de la biodiversidad. Para estos autores, el concepto de salud del suelo es integrado porque lo consideran como un sistema que presta servicios, tiene funciones ensambladas a sus procesos, es decir, es un hábitat y tiene factores que lo controlan, como su origen y nivel de evolución, los nutrientes, los organismos y sus funciones.

En el contexto anterior, para encontrar una diferencia clara, Bünemann et al. (2008, 106), establecen que la calidad del suelo se centra más en la capacidad de este para encontrar necesidades humanas definidas como, por ejemplo, el crecimiento de un cultivo en particular; mientras que la salud se enfoca en su capacidad continua

para sostener el crecimiento de plantas y mantener sus funciones. Para Moebius-Clune et al. (2016, 30) la diferencia radica en que la calidad del suelo incluye propiedades inherentes y dinámicas, siendo estas últimas las que corresponden a la salud de este. No obstante, otras personas autoras como Romig et al. (1996, 40) indican que la calidad del suelo es un término usado por los investigadores, mientras que la salud del suelo es preferida por los agricultores.

Por otra parte, algunas personas autoras como Astier et al. (2002, 606) usan indiscriminadamente los términos calidad del suelo y salud del suelo, e incluso afirman que el concepto de calidad del suelo, como se ha definido hasta ahora, incluye tres principios importantes. El primero es la productividad sin que el suelo pierda sus propiedades físicas, químicas y biológicas. El segundo corresponde a la calidad del ambiente, en la que un suelo atenúa el efecto de los contaminantes y patógenos, evitando el daño hacia el exterior e incluyendo los servicios ecosistémicos. En el tercero, la salud se refiere a la producción de alimentos sanos y nutritivos para los seres humanos y otros organismos. De acuerdo con Mizuta et al. (2021, 13), ambos conceptos comparten objetivos comunes cuando apuntan a la gestión sostenible de los recursos del suelo bajo presiones naturales y antropogénicas. Además, en la revisión realizada, la mayoría de las publicaciones consideran que los términos se han usado indistintamente. De este modo, este concepto tampoco constituye un programa de investigación en competencia.

Estos investigadores mencionan que, en los últimos años, ha ido en aumento el número de publicaciones relacionadas con la sostenibilidad y resiliencia del suelo. Este incremento se puede asumir, no como el surgimiento de nuevos programas en competencia para la calidad del suelo, sino más bien posibilidades de expansión de los postulados del cinturón de seguridad o del mismo núcleo firme. Por lo tanto, estos estudios se enmarcan en la preocupación global por cumplir los objetivos de desarrollo sostenible, asunto que a comienzos de la década de los años setenta, empezó a dar origen a este programa de investigación.

Progresión del programa

Este es un programa que puede considerarse exitoso y progresivo, porque ha logrado mantener sus postulados originales en pie a pesar de las múltiples críticas que ha recibido durante más de cuarenta años de publicaciones en torno al tema. En consonancia con Mizuta et al. (2021, 9), el concepto de calidad del suelo, que tiene una clara historia de ampliación en su definición, orientada a abordar desafíos edáficos y ambientales de elevada complejidad, que han ayudado a consolidar el núcleo firme establecido. De este modo, el campo de acción del programa se delimita rigurosamente en torno a la resolución de problemáticas vinculadas al recurso suelo y su contribución a la sostenibilidad global de la humanidad desde disciplinas como la edafología y la ecología. Aunque el programa margina de su núcleo las tesis ontológicas de la geología y la pedología, estas dos disciplinas no solo operan como herramientas analíticas complementarias para la interpretación de resultados experimentales, sino que constituyen el fundamento fundacional e histórico sobre el cual se erige la concepción contemporánea del recurso edáfico.

Por lo anterior, es que la calidad del suelo no resuelve problemas relacionados con la clasificación taxonómica de este, pero puede justificar la necesidad de adopción de nuevas clases, como los Tecnosoles o Antroposoles. Pero, se pueden llevar a cabo estudios basados en análisis taxonómicos en los que se pueda evaluar la calidad asumiendo, por ejemplo, que el tipo de humus puede ser escalado y correlacionado con datos morfológicos y químicos de perfiles superficiales característicos de los bosques. De modo que, de acuerdo con el grado de descomposición de la hojarasca y el desarrollo de estructura sobre el horizonte A, se pueda establecer un índice de Humus, con el que se monitoree el funcionamiento del bosque a pesar del cambio climático (Ponge, et al., 2002, 1997; Zanella et al. 2018, 57). Asimismo, puede resolver situaciones relacionadas con planes de manejo para mejorar la fertilidad, el uso y vocación de la tierra y, en ese sentido, generar políticas nacionales de gestión. Entre estas iniciativas destacan el índice RMQS en Francia y la herramienta SINDI en Nueva

Zelanda, un evaluador de indicadores basado en datos registrados en línea. También está el índice SQARE de Irlanda, ENVASSO y RECARE en la Unión Europea, MESMIS en México y muchos otros relacionados por Bünemann et al., (2018, 110), cuando hace una revisión crítica sobre los alcances y percepciones de la calidad del suelo en el mundo.

Conclusiones

El análisis histórico y epistemológico del concepto de calidad del suelo evidencia que su construcción ha sido un proceso dinámico, enmarcado en un programa de investigación lakatosiano progresivo. Este concepto, lejos de ser estático, ha evolucionado desde enfoques centrados en la productividad agrícola hacia una visión integral que reconoce la multifuncionalidad del suelo y su papel esencial en la sostenibilidad ambiental. La calidad de este se ha consolidado como un núcleo firme, protegido por postulados que destacan su capacidad para sostener la productividad biológica, atenuar contaminantes y contribuir al bienestar humano, complementados por un cinturón protector que, en el tiempo, se adapta a nuevas demandas científicas y sociales.

Asimismo, las revisiones históricas muestran que, aunque términos como fertilidad y salud del suelo han coexistido y, en ocasiones, se han usado como sinónimos, no constituyen programas de investigación en competencia. Por el contrario, se integran como extensiones o componentes del concepto de calidad, reforzando su carácter holístico. Del mismo modo, la incorporación de indicadores físicos, químicos y biológicos, junto con metodologías cuantitativas, ha permitido avanzar hacia evaluaciones más precisas y comparables, fundamentales para la gestión sostenible del recurso.

Finalmente, la calidad del suelo se proyecta como un concepto vigente y en expansión, capaz de responder a los retos globales relacionados con el cambio climático, la seguridad alimentaria y la conservación de la biodiversidad. Su progresión confirma la relevancia de mantener enfoques interdisciplinarios que integren ciencia,

tecnología y políticas públicas, garantizando que este recurso no renovable continúe aportando servicios ecosistémicos esenciales para las generaciones presentes y futuras.

Referencias

- Acton, D. F., y L. J. Gregorich, comps. 1995. *The Health of Our Soils: Toward Sustainable Agriculture in Canada*. Ottawa: Centre for Land and Biological Resources Research, Agriculture and Agri-Food.
- Adhikari, Krishna, y Alfred E. Hartemink. 2016. «Linking Soils to Ecosystem Services: A Global Review». *Geoderma* 262: 101–111. <https://doi.org/10.1016/j.geoderma.2015.08.009>
- Andrews, Susan S., y Charles R. Carroll. 2001. «Designing a Soil Quality Assessment Tool for Sustainable Agroecosystem Management» *Ecological Applications* 11, no. 6: 1573–1585. [https://doi.org/10.1890/1051-0761\(2001\)011\[1573:DASQAT\]2.0.CO;2](https://doi.org/10.1890/1051-0761(2001)011[1573:DASQAT]2.0.CO;2)
- Andrews, Susan S., Douglas L. Karlen y Cynthia A. Cambardella. 2004. «The Soil Management Assessment Framework: A Quantitative Soil Quality Evaluation Method». *Soil Science Society of America Journal* 68, no. 6: 1945–1962.
- Arshad, Muhammad A. y Geoffrey M. Coen. 1992. «Characterization of Soil Quality: Physical and Chemical Criteria.» *American Journal of Alternative Agriculture* 7 (1-2): 25–31. <https://doi.org/10.1017/S0889189300004410>
- Astier, Marta, Manuel Maass y Jorge Etchevers. 2002. «Derivación de Indicadores de Calidad de Suelos en el Contexto de la Agricultura Sustentable». *Agrociencia* 36, no. 5: 605–620.
- Bautista, A., Jorge Etchevers, Rafael F. del Castillo, y Gutiérrez, C. 2004. «La Calidad del Suelo y sus Indicadores». *Ecosistemas* 13, no. 2: 90–97. <https://www.redalyc.org/pdf/540/54013210.pdf>
- Bogheim, James G., Alexander N., Gennadiyev, David Hammer, y Jhon P. Tandarich. 2005. «Historical Development of Key Concepts in Pedology». *Geoderma* 124, no. 1-2: 25–36. <https://doi.org/10.1016/j.geoderma.2004.03.004>
- Bossa-Benavidez, Juan, Jorge D. Meza, Daniel Ramos-Franco y Harold Cohen-Padilla. 2023. «La Sostenibilidad en Colombia Frente al Desarrollo Sostenible en el Mundo: Una Revisión Bibliométrica para el Análisis del Entorno». *Revista Universidad y Empresa* 25, no. 44: 1–29. <https://doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/empresa/a.12770>
- Brevik, Eric C., Thomas E. Fenton y John A. Homburg. 2016. «Historical Highlights in American Soil Science – Prehistory to the 1970s». *Catena* 146: 111–127. <https://doi.org/10.1016/j.catena.2015.10.003>
- Brevik, Eric C., John A. Homburg, Bradley A. Miller, Thomas E. Fenton, John A. Doolittle y Stephen J. Indorante. 2016. «Select Highlights in American Soil Science History from the 1980s to the Mid-2010s». *Catena* 146: 128–146. <https://doi.org/10.1016/j.catena.2016.06.021>
- Budd, William W. 1992. «What Capacity the Land?». *Journal of Soil and Water Conservation* 47: 28–31. <https://doi.org/10.1080/00224561.1992.12456668>
- Bünemann, Else K., Giulia Bongiorno, Bai Zhanguo, Rachel E. Creamer, Gerlinde De Deyn, Ron de Goede, Luuk Fleskens, Violette Geissen, Thom.W. Kuyper, Paul Mäder, Mirjam Pulleman, Wijnand Sukkel, Jhan Willem van Groenigen, y Lijbert Brussaard. 2018. «Soil Quality: A Critical Review». *Soil Biology and Biochemistry* 120: 105–125. <https://doi.org/10.1016/j.soilbio.2018.01.030>
- Buol, Stanley W. 1995. «Sustainability of Soil Use». *Annual Review of Ecology and Systematics* 26: 25–44. <https://doi.org/10.1146/annurev.es.26.110195.000325>
- Caguasango, S., Yolanda Rubiano y Jaime Bernal. 2016. «Ajuste de un Modelo Autoregresivo para la Producción de Volumen en Plantaciones de Acacia en Colombia». En *Memorias del XXI Congreso Latinoamericano de la Ciencia del Suelo*, 24–28 de octubre, Quito, Ecuador.
- Carron, Marc Philippe, Q. Auriac, Didier Snoeck, Cécile Villenave, Érik Blanchart, Fabienne. Ribeyre, Raphaël Marichal, M. Darminto y Jean Pierre Caliman. 2016. «Do Impacts of Organic Residues on Soil Quality Extend Beyond the Deposition Area under Oil Palm?». *European Journal of Soil Biology* 75: 54–61. <https://doi.org/10.1016/j.ejsobi.2016.04.011>
- Carter, Martin R., Eduard G. Gregorich, Darwin W. Anderson, Jhon Walsh Doran, Henry Henry Janzel y Francis John Pierce. 1997. «Concepts of Soil Quality and Their Significance». *Developments in Soil Science* 25: 1–19. [https://doi.org/10.1016/S0166-2481\(97\)80028-1](https://doi.org/10.1016/S0166-2481(97)80028-1)
- Chalmers, Alan F. 1999. *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*. Tercera Edición. Traducido por Pablo Stafforini. Madrid: Siglo XXI Editores.

- Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo. 1987. *Nuestro futuro común*. Informe Brundtland. Nueva York: Naciones Unidas.
- Davidson, Donald A. 2000. «Soil Quality Assessment: Recent Advances and Controversies». *Progress in Environmental Science* 2: 342–350.
- de Paul Obade, Vincent, y Rattan Lal. 2016. «A Standardized Soil Quality Index for Diverse Field Conditions». *Science of the Total Environment* 541: 424–434. <https://doi.org/10.1016/j.scitotenv.2015.09.096>
- Doran, Jhon Walsh. y Timoth Parkin. 1994. «Defining and Assessing Soil Quality». *Defining Soil Quality for a Sustainable Environment*, editado por Jhon Walsh Doran, D. C. Coleman, D. F. Bezdicsek, y B. A. Stewart, 3–21. Madison, WI: Soil Science Society of America. <https://doi.org/10.2136/sssaspecpub35.cl>
- Estrada, I. Rayo., Claudia Hidalgo, Remigio Guzmán, Juan José Almaraz, Hermilio Navarro, y Jorge D. Etchevers. 2017. «Indicadores de Calidad de Suelo para Evaluar su Fertilidad». *Agrociencia* 51, no. 8: 813–831.
- FAO. 2015. «Las Funciones del Suelo». Consultado 15 de abril, 2025. <https://www.fao.org/soils-2015/resources/infographics/es/>
- Franco Moreno, Ricardo Andrés, Rómulo Gallego Badillo y Royman Pérez Miranda. 2020. *Investigación en Formación de Profesores de Ciencias Experimentales en Colombia: 25 Años de Aportes*. Bogotá: Editorial de la Universidad Pedagógica Nacional. <http://hdl.handle.net/20.500.12209/12508>
- Fuentes Medina, Giovanna del Pilar y Liz Mayoly Muñoz Albarracín. 2003. «La Teoría de la Aromaticidad: Un Programa de Investigación». *Tecné, Episteme y Didaxis (TED)*, no. 14: 73–87. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
- Grimaldi, Michel, Johan Oszwald, Sylvain Dole'dec, Maria del Pilar Hurtado, Miranda de Souza, Xavier de Sartre, William Santos de Assis et al. 2014. «Ecosystem services of regulation and support in Amazonian pioneer fronts: searching for landscape drivers». *Landscape Ecology* 29: 311–328. <https://doi.org/10.1007/s10980-013-9981-y>
- Hunnemeyer, Anne Juliane, Ronnie de Camino y Sabine Müller. 1997. *Análisis del desarrollo sostenible en Centroamérica: indicadores para la agricultura y los recursos naturales*. San José: Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura (IICA). <https://hdl.handle.net/11324/7222>
- Jiménez Ballesta, Raimundo y Vanesa González Quiñonez. 2006. «La Calidad del Suelo como Medida para su Conservación». *Edafología* 13, no. 3: 125–138.
- Karlen, Douglas, M.J Mausbach, Jhon Walsh Doran, R.G Cline, R.F Harris y G. E. Shauman. 1997. «Soil Quality: A Concept, Definition, and Framework for Evaluation». *Soil Science Society of America Journal* 61: 4–10. <https://doi.org/10.2136/sssaj1997.03615995006100010001x>
- Karlen, Douglas, Craig A. Ditzler y Susan Andrews. 2003. «Soil Quality: Why and How?». *Geoderma* 114: 145–156. [https://doi.org/10.1016/S0016-7061\(03\)00039-9](https://doi.org/10.1016/S0016-7061(03)00039-9)Get rights and content
- Kibblewhite, Mark. G., Karl. Ritz, y Mike J. Swift. 2008. «Soil Health in Agricultural Systems» *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 363: 685–701. <https://doi.org/10.1098/rstb.2007.2178>
- Kosmas, C., Or. Kairis, Ch. Karavitis, C. Ritsema, L. Salvati, S. Acikalin, et al. 2014. «Evaluation and Selection of Indicators for Land Degradation and Desertification Monitoring: Methodological Approach». *Environmental Management* 54: 951–970. <https://doi.org/10.1007/s00267-013-0109-6>
- Lakatos, Imre. 1983. *La Metodología de los Programas de Investigación Científica*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lal, Rattan. 2012. «Climate Change and Soil Degradation Mitigation by Sustainable Management of Soils and Other Natural Resources». *Agricultural Research* 1: 199–212. <https://doi.org/10.1007/s40003-012-0031-9>
- Larson, William. Earl y Francis J. Pierce. 1994. «The Dynamics of Soil Quality as a Measure of Sustainable Management». En *Defining Soil Quality for a Sustainable Environment*, editado por Jhon Walsh. Doran, 37–51. Madison, WI: Soil Science Society of America.
- Lima, Ana Claudia Rodríguez, Lijbert Brussaard, Marcos Rogéiro Totola, Willem Hoogmoed, Rom G.M. de Goede. 2013. «A functional evaluation of three indicator sets for assessing soil quality». *Applied Soil Ecology* 64: 194–200. <http://dx.doi.org/10.1016/j.apsoil.2012.12.009>
- Mäder, Paul, Andreas Fliessbach, Daniel Dubois, Lucie Gunst, Padruot Fried y Urs Niggli. 2002. «Soil Fertility and Biodiversity in Organic Farming». *Science* 296: 1694–1697.
- Masera, Omar, Marta Astier y Santiago López-Ridaura. 1999. *Sustentabilidad y Manejo de Recursos Naturales: El Marco de Evaluación*

- MESMIS. México: GIRA, Mundi-Prensa e Instituto de Ecología UNAM.
- Millennium Ecosystem Assessment. 2005. *Ecosystems and Human Well-Being: Synthesis*. Washington, DC: Island Press.
- Mizuta, Katsutoshi, Sabine Grunwald, Wendell P., Cropper Jr y Allan Bacon. 2021. «Developmental History of Soil Concepts from a Scientific Perspective». *Applied Sciences* 11, no. 9: 4275. <https://doi.org/10.3390/app11094275>
- Moebius-Clune, Bianca N., Daniel Moebius-Clune, J.B.K. Gugino, O. J. Idowu, Robert R. Schindelbeck, Aaron J. Ristow, Harold M. Van Es. 2016. *Comprehensive Assessment of Soil Health: The Cornell Framework Manual*. Tercera Edición. Geneva, NY: Cornell University.
- Páez Coello, Ximena, y Rubén Samaniego Garrido. 2021. «Imre Lakatos: Los Programas de Investigación Científica». *Revista Honoris Causa* 13, no. 1: 109–116. <https://revista.uny.edu.ve/ojs/index.php/honoris-causa/article/view/47>
- Peerawat, Monrawee, Aimeric Blaud, Jean Trap, Tiphaine Chevallier, Pascal Alonso, Frederic Gay, Philippe Thaler, Ayme Spor, David Sebag, Chutinan Choosai, Noopmanee Suvannang, Kannika Sajjaphan, Alain Brauma. 2018. «Rubber Plantation Ageing Soil Biodiversity after Land Conversion from Cassava». *Agriculture, Ecosystems and Environment* 257: 92–102. <https://doi.org/10.1016/j.agee.2018.01.034>
- Ponge, Jean-François, Richard Chevalier y Philippe Loussot. 2002. «Humus Index: An Integrate Tool for the Assessment of Forest Floor and Topsoil Properties». *Soil Science Society of America Journal* 66, no. 6: 1996–2001. <https://doi.org/10.2136/sssaj2002.1996>
- Romig, Donald E., Jason Garlynd, y Robin F. Harris. 1996. «Farmer-Based Assessment of Soil Quality: A Soil Health Scorecard». *Methods for Assessing Soil Quality*, editado por Jhon Walsh Doran, 39–60. Madison, WI: Soil Science Society of America.
- Seybold, Cathy, M. J. Mausbach, Douglas Karlen y Henry Henry Rogers. 1998. «Quantification of Soil Quality». En *Soil Processes and the Carbon Cycle*, editado por Rattan Lal et al., 387–404. Boca Ratón, FL: CRC Press LLC.
- Singer, Michael. J., y Stephanie Ewing. 2000. «Soil Quality». *Handbook of Soil Science*, editado por Malcom. E. Sumner, 271–298. Boca Ratón, FL: CRC Press.
- Thoumazeau, Alexis, Cécile Bessou, Marie Sophie Renevier, Jean Trap, Raphaël Marichal, Louis Mareschal, Thibaud Decaëns et al. 2019. «Biofunctool: A New Framework to Assess the Impact of Land Management on Soil Quality. Part A: Concept and Validation of the Set of Indicators» *Ecological Indicators* 97: 100–110. <https://doi.org/10.1016/j.ecolind.2018.09.023>
- Thoumazeau, Alexis, Cécile Bessou, Marie Sophie Renevier, Phatip Phanklang, Porntip Puttasu, Monrawee Peerawat, Pusanisa Heepngoen et al. 2019. «Biofunctool: A New Framework to Assess the Impact of Land Management on Soil Quality. Part B: Investigating the Impact of Land Management of Rubber Plantations on Soil Quality with the Biofunctool Index». *Ecological Indicators* 97: 429–437. <https://doi.org/10.1016/j.ecolind.2018.10.028>
- Vidal Legaz, Beatriz, Danielle Maia de Souza, Ricardo Teixeira, Assumpcio Anton, Ben Putman y Serenella Sala. 2017. «Soil Quality, Properties, and Functions in Life Cycle Assessment: An Evaluation of Models». *Journal of Cleaner Production* 140: 502–515.
- Vogel, Hans-Jörg, Stephan Bartke, Katrin Daedlow, Katharina Helming, Ingrid Kögel-Knabner, Birgit Lang, Eva Rabot, David Russell, Bastian Stöbel, Ulrich Weller, Martin Wiesmeier y Ute Wollschläger. 2018. «A Systematic Approach for Modelling Soil Functions». *Soil* 4: 83–92. <https://doi.org/10.5194/soil-4-83-2018>
- Wang, Jingzhen, Jianing Zhen, Weifang Hu, Songchao Chen, Ivan Lizaga, Mojtaba Zeraatpisheh y Xiaodong Yang. 2023. «Remote Sensing of Soil Degradation: Progress and Perspective». *International Soil and Water Conservation Research* 11, no. 3: 429–454. <https://doi.org/10.1016/j.iswcr.2023.03.002>
- Zanella, Augusto, Jean-François Ponge, Bernan Jabiol, Giacomo Sartori, Eckart Kolb, Jean-Michel Gobat, Renée-Claire Le Bayon et al. 2018. «Humusica 1, Article 4: Terrestrial Humus Systems and Forms—Specific Terms and Diagnostic Horizons». *Applied Soil Ecology* 122, no. 1: 56–74. <https://doi.org/10.1016/j.apsoil.2017.07.005>

Giovanna del Pilar Fuentes Medina (fuentes.giovanna@uniagraria.edu.co) es docente del Departamento de Ciencias Básicas, Fundación Universitaria Agraria, Bogotá, Colombia. Forma parte del Grupo de Investigación: Educación en Ciencias y Formación Ambiental. Licenciada en Química. Universidad Pedagógica Nacional (UPN). Especialista en Análisis Químico Instrumental, Pontificia Universidad Javeriana. Magister en Docencia de la Química, UPN. Estudiante del Doctorado en Ciencias para el Desarrollo, DOCINADE, Costa Rica, Cohorte 2025.

Recibido: 10 de noviembre, 2025

Aprobado: 24 de enero, 2026.

DOI: 10.15517/revfil.2026.6923

Jorge Morales Delgado

Relaciones de consecuencia lógica supraclásicas y filosofía de la ciencia

Resumen: *Este trabajo examina la distinción entre el contexto de descubrimiento y el contexto de justificación en la filosofía de la ciencia, a la luz de los supuestos filosóficos y epistemológicos de las relaciones de consecuencia lógica supraclásicas. Se estudian dos sistemas formales supraclásicos: las lógicas no-monotónicas y las lógicas adaptativas, y se argumenta que dichas formalizaciones permiten reconsiderar los límites y alcances del debate suscitado por la distinción de contextos. El trabajo concluye con el reconocimiento de la importancia de esta distinción de contextos, pero enfatiza que este debate no puede omitir el desarrollo de la lógica contemporánea.*

Palabras Clave: *filosofía de la ciencia, relaciones supraclásicas, consecuencia lógica, contexto de descubrimiento, contexto de justificación.*

Abstract: *This paper examines the distinction between the context of discovery and the context of justification in the philosophy of science, in light of the philosophical and epistemological assumptions underlying supraclassical logical consequence relations. Two supraclassical formal systems are studied: non-monotonic logics and adaptive logics, and it is argued that these formalizations allow for a reconsideration of the limits and scope of the debate sparked by the distinction between*

contexts. The paper concludes by recognizing the importance of this contextual distinction, while emphasizing that this debate cannot overlook the development of contemporary logic.

Keywords: *philosophy of science, supraclassical relations, logical consequence, context of discovery, context of justification.*

1. Introducción

Una de las preocupaciones centrales de la filosofía de la ciencia, con mayor o menor interés según la época en que se estudie, consiste en la búsqueda de los mecanismos y procesos racionales, tanto objetivos como subjetivos, que intervienen en la producción del conocimiento científico, así como la posibilidad de formalizar y, consecuentemente, automatizar dicho proceso. Considerando que el conocimiento científico es uno de los productos más valiosos de nuestra especie, en tanto sienta las condiciones de posibilidad para interactuar exitosamente e inclusive sobreponernos a nuestro entorno y las adversidades o limitaciones que este nos impone. En ese sentido, encontrar los principios racionales fundamentales y esenciales a su producción ha sido una importante aspiración de esta rama de la filosofía.



Entre los antecedentes históricos del problema epistemológico de los métodos de conocimiento, René Descartes (1596-1650) constituye un caso paradigmático en la búsqueda de un procedimiento racional que garantizara la certeza del saber. En su *Discurso del Método* (1637), Descartes propone un método universal basado en la evidencia, la claridad y la distinción de las ideas, de modo que el pensamiento científico pueda adquirir una estructura semejante a la de las matemáticas. En este sentido, el método cartesiano no solo se presenta como una técnica de investigación, sino como la condición misma de posibilidad del conocimiento. En línea con Descartes, Francis Bacon (1561-1626), en su *Novum Organum* (1620), concibe un método inductivo regido por reglas y mecanismos objetivos precisos para la producción de conocimiento científico.

En el siglo XX, esta preocupación filosófica por los fundamentos del conocimiento científico reaparece en las obras de autores como Karl R. Popper (1902-1994) y Paul K. Feyerabend (1924-1994), quienes, si bien sostienen posiciones teóricas diametralmente opuestas, comparten la misma reserva sobre los límites y alcances de un método formal preciso que permita explicar la producción del conocimiento científico. El primero propone que los métodos formales corresponden a un ámbito posterior a la producción del conocimiento científico; el segundo alega que la empresa científica como tal no es objeto de los métodos racionales y lógicos uniformes para su comprensión y/o explicación (Feyerabend 1993).

Esta búsqueda de los principios racionales que rigen la producción del conocimiento científico ha generado un binomio conceptual que es fundamental en la filosofía de la ciencia, conocido como la distinción entre el contexto de descubrimiento y el contexto de justificación. Desde su postulación, dicha distinción ha generado un debate en torno a múltiples aristas de la filosofía de la ciencia y el conocimiento científico.

Esta investigación propone una mirada al debate sobre la distinción entre el contexto de descubrimiento y el contexto de justificación, desde la lógica y la filosofía de la lógica. En particular, se discuten supuestos fundamentales que atraviesan este debate, los cuales están

intrínsecamente asentados en presunciones filosóficas y metodológicas de la lógica clásica. En esta línea, el reciente y notorio desarrollo de los sistemas formales que operan con una relación de consecuencia lógica supraclásica (RCLS) nos compele a problematizar esas presunciones filosóficas y metodológicas, para investigar si este desarrollo amerita revisar el debate original. Es decir, con el auge de las RCLS (tales como las lógicas no-monotónicas y lógicas paraconsistentes) y el cambio radical en una plétora de supuestos filosóficos y metodológicos sobre los fundamentos de la lógica, se vuelve estrictamente necesaria y relevante la revisión de los supuestos iniciales del debate sobre el contexto de descubrimiento y el contexto de justificación.

2. Contexto de descubrimiento, contexto de justificación y lógica

El origen de la distinción entre el contexto del descubrimiento y el contexto de justificación puede localizarse en Hans Reichenbach, quien, en su trabajo de 1938 *Experience and Prediction*, postula la diferenciación entre aquellos procesos y métodos propios de la psicología y aquellos de la lógica. Los primeros teñidos de amplia variabilidad y propenso a sesgos; los segundos caracterizados por la formalidad estructural y una certeza matemática exenta de la impredecibilidad psicológica. En palabras de Reichenbach (1938):

There is a great difference between the system of logical interconnections of thought and the actual way in which thinking processes are performed. The psychological operations of thinking are rather vague and fluctuating processes; they almost never keep to the ways prescribed by logic and may even skip whole groups of operations which would be needed for a complete exposition of the subject in question. It would be, therefore, a vain attempt to construct a theory of knowledge which is at the same time logically complete and in strict correspondence with the psychological processes of thought. [...] The only way to escape this

difficulty is to distinguish carefully the task of epistemology from that of psychology.

Epistemology does not regard the processes of thinking in their actual occurrence; this task is entirely left to psychology. What epistemology intends is to construct thinking processes in a way in which they ought to occur if they are to be ranged in a consistent system; or to construct justifiable sets of operations which can be intercalated between the starting-point and the issue of thought-processes, replacing the real intermediate links. Epistemology thus considers a logical substitute rather than real processes. (5)

Así, una primera dimensión atañe a los procesos inferenciales asociados con la producción del conocimiento científico en un sentido psicológico. Una segunda dimensión corresponde a los principios deductivos formales mediante los cuales se evalúan y validan las ideas producto de la psicología humana. Asimismo, no solo se reconoce la distinción entre una y otra dimensión de la producción de conocimiento, sino también que ambas son intrínsecamente irreductibles a la otra y los métodos y principios que operan en una son inadecuados para explicar su contraparte.

La distinción entre dos momentos en la producción de conocimiento, ambos irreductibles entre sí, también se encuentra en Feigl (1965), quien, amparado en la idea de Reichenbach, propone una división categórica aplicada específicamente al conocimiento científico. En particular, Feigl (1965) afirma que:

There is a fair measure of agreement today on how to conceive of philosophy of science as contrasted with the history, the psychology, or the sociology of science. All these disciplines are about science, but they are 'about' it in different ways. In the widely accepted terminology of Hans Reichenbach, studies of this sort pertain to the context of discovery, whereas the analysis pursued by philosophers of science pertain to the context of justification. It is one thing to ask how we arrive at our scientific knowledge claims and what socio-cultural factors contribute to their acceptance or rejection;

and it is another thing to ask what sort of evidence and what general, objective rules and standards govern the testing, the confirmation or disconfirmation and the acceptance or rejection of knowledge claims of science. (472)

De forma tal que en Feigl (1965) se materializa la idea que distingue entre dos procesos. Por un lado, los procesos variables, difusos y ambiguos que intervienen en la producción de conocimiento científico (contexto de descubrimiento); por otro, aquellos mecanismos formales y objetivos, mediante los cuales se evalúa la satisfactibilidad y consistencia de las diferentes teorías y/o enunciados científicos (contexto de justificación). Ambas dimensiones poseen, además, la antes mencionada irreductibilidad intrínseca entre una y otra dimensión.

En línea con Feigl, Popper, en su influyente obra *La Lógica del Descubrimiento Científico*, aboga por la distinción de contextos como un criterio metodológico para delimitar el quehacer de la filosofía de la ciencia. En dicha obra, Popper afirma que:

The initial state, the act of conceiving or inventing a theory, seems to me neither to call for logical analysis nor to be susceptible of it. The question how it happens that a new idea occurs to a man—whether it is a musical theme, a dramatic conflict, or a scientific theory—may be of great interest to empirical psychology; but it is irrelevant to the logical analysis of scientific knowledge. This latter is concerned not with *questions of fact* (Kant's *quid facti?*), but only with questions of *justification or validity* (Kant's *quid juris?*). Its questions are of the following kind. Can a statement be justified? And if so, how? Is it testable? Is it logically dependent on certain other statements? Or does it perhaps contradict them? [...] Accordingly I shall distinguish sharply between the process of conceiving a new idea, and the methods and results of examining it logically. As to the task of the logic of knowledge—in contradistinction to the psychology of knowledge—I shall proceed on the assumption that it consists solely in investigating the methods employed in

those systematic tests to which every new idea must be subjected if it is to be seriously entertained. (2002, 7-8)

Con la tesis de Popper sobre esta discusión, el debate adquiere su delimitación contemporánea, sobre la cual se erige un amplio y profundo debate en la filosofía de la ciencia sobre los alcances de ciertas herramientas para el análisis del conocimiento científico, tales como la lógica, las etapas de su producción y las disciplinas que intervienen en cada una de estas etapas.

En virtud de antecedentes históricos y teóricos previamente mencionados, se cimienta en la filosofía de la ciencia la propuesta de que ambos contextos funcionen como un mecanismo no sólo metodológico y de análisis, sino también explicativo de la producción del conocimiento científico. Asimismo, de acuerdo con estas categorías de análisis, la filosofía de la ciencia debe enfáticamente atender lo que concierne al contexto de justificación, puesto que lo concerniente al contexto de descubrimiento es tarea de la psicología y/o otras disciplinas afines. Esta división de contextos en el quehacer de la empresa científica fue una noción que influyó en los problemas y las preguntas válidas en filosofía y, al mismo tiempo, trazó una imagen de la ciencia en la que hay distintos momentos en la producción de conocimiento científico.

Un corolario inmediato en la distinción entre el contexto de descubrimiento y el contexto de justificación es el rol que tiene la lógica dentro de la caracterización de ambos contextos. Es fácil advertir que, implícita o explícitamente (según el autor y la obra que se consulte), existe una asociación de la lógica con una herramienta o apartado del contexto de justificación, en oposición rotunda a su inclusión como mecanismo explicativo o de análisis en el contexto de descubrimiento. Lo anterior, según esta visión, consiste en la presunción teórica según la cual la lógica es una herramienta eminentemente normativa que establece las pautas formales sobre las cuales ha de erigirse el razonamiento deductivo en su forma correcta. De forma tal que, la lógica en modo alguno podría ser empleada como herramienta de análisis para una dimensión predominantemente descriptiva, difusa y propensa a

sesgos cognoscitivos, tal y como acontece en el contexto de descubrimiento, en tanto esta es más cercana a un análisis psicológico de los procesos de raciocinio que allí intervienen.

Así, la lógica, tanto como herramienta de análisis como de criterio, ha sido asociada casi de manera subrepticia con uno de los contextos, y esa asociación se ha fundamentado en: (1) presupuestos filosóficos y teóricos sobre los límites y alcances de la lógica, y (2) la caracterización de la lógica operada en el paso anterior se ha empleado para reforzar la división entre contextos, y con ello, la distinción misma. De forma tal que, se hace necesario analizar críticamente ambos pasos que ocurren inadvertidamente en el contexto de este debate de la filosofía de la ciencia, a la luz de los principales avances y desarrollos de lo que algún momento concebimos como presupuestos básicos e incontrovertidos de la lógica.

3. Relaciones de consecuencia lógica supraclásicas

En este apartado se analiza brevemente la noción de una relación de consecuencia lógica supraclásica y se presentan dos sistemas que operan con una RCLS, los cuales han alcanzado un importante desarrollo en las últimas décadas. El propósito de presentar estos sistemas consiste en sentar las bases de la discusión sobre los límites y alcances del rol que tienen algunos presupuestos no controvertidos adscritos a la lógica en la distinción entre el contexto de descubrimiento y el contexto de justificación en la filosofía de la ciencia. En particular, se introducen los supuestos generales de las lógicas no-monotónicas como sistemas de deducción supraclásicos y así como lógicas adaptivas, presentadas como una familia de lógicas paraconsistentes no-monotónicas. Estos sistemas lógicos se introducen de manera muy general y se omiten detalles técnicos, en la medida de lo posible, dado que esta investigación se enfoca en problematizar los supuestos fundamentales de estos sistemas lógicos en relación con la distinción entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación.

3.1 Relaciones supraclásicas

En el ámbito de la lógica, existe lo que se conoce como relaciones de consecuencias lógicas no-clásicas. Estas relaciones son tales que preservan (con alguna variación y/o restricción) las inferencias válidas en la lógica clásica, pero, a su vez, permiten ampliar la capacidad deductiva con otras inferencias que no están contempladas en la lógica clásica. En términos formales, si $\vdash_c$ denota una relación de consecuencia lógica clásica y $\vdash_s$ denota una relación de consecuencia lógica supraclásica, entonces, tenemos que para cualquier conjunto de enunciados Δ se cumple que:

$$\Delta \vdash_c \phi \text{ entonces } \Delta \vdash_s \phi$$

Ahora bien, es evidente que no se cumple necesariamente que:

$$\Delta \vdash_s \phi \text{ entonces } \Delta \vdash_c \phi$$

Puesto que, en este último supuesto, ambas relaciones de consecuencia lógica colapsarían materialmente entre sí.

Asimismo, es importante notar que los sistemas supraclásicos $\vdash_s$ (dependientes de las particularidades de cada sistema) conservan algunas, sino todas, las inferencias permitidas en $\vdash_c$. De forma tal que estos sistemas supraclásicos son usualmente concebidos como extensiones o ampliaciones del poder inferencial de la lógica clásica, según las necesidades y el propósito de cada sistema lógico (Beall y Restall 2006, 24-28). En línea con lo anterior, es importante recalcar que las lógicas que operan con una RCLS no se construyen como sistemas lógicos que adversan o contrarian los supuestos fundamentales de la lógica clásica, sino que se presentan como alternativas que complementan la relación clásica de consecuencia lógica. En este sentido, la lógica clásica sigue teniendo un lugar de especial relevancia; empero, sobre este sistema formal emergen variaciones según las necesidades del contexto o del ámbito de aplicación (Restall 2000, 13-15; Priest 2006, 87-92).

Un ejemplo paradigmático de relación de consecuencia supraclásica se puede localizar en las lógicas modales, las cuales, además de contemplar la validez de las inferencias que operan en la lógica clásica, extienden la capacidad expresiva del sistema con operadores de necesidad ($\Box$) y posibilidad ($\Diamond$), y permiten la deducción de enunciados no contemplados en la lógica clásica. Por ejemplo, en los sistemas modales S4, dada una proposición p se deriva

$\Box \Diamond p$. En términos informales, lo anterior establece que si algo es verdadero, entonces es necesariamente posible que lo sea (Kripke 1963). Esta inferencia no es asequible dentro de la lógica clásica, pero sí lo es dentro del sistema modal S4, el cual no constituye un rechazo ni una negación de preceptos básicos de la relación clásica de consecuencia lógica.

3.2 Lógicas no-monotónicas

Un aspecto que ha sido consensuado sobre los procesos de inferencia de los agentes humanos en diferentes contextos y dominios de conocimiento consiste en la falibilidad de dichos procesos de inferencia, y en que dicho rasgo no constituye una anomalía, sino un rasgo intrínseco al razonamiento humano (Stenning y Van Lambalgen 2012). En virtud de este rasgo, las conclusiones que se obtienen como producto de estos procesos inferenciales son esencialmente falibles y, como tales, susceptibles de corrección y/o retractación. De ello no se colige —como usualmente se ha querido caracterizar— que sean formas subóptimas de inferencia, sino que son mecanismos que permiten a los agentes epistémicos operar con flexibilidad y variabilidad en entornos inciertos (Pollock 1995).

Ahora bien, a pesar de que la caracterización de los mecanismos de raciocinio antes mencionada sea el punto de partida incontrovertido sobre los principios inferenciales, los modelos formales clásicos operan contrario a esto. En este sentido, el conocimiento, entendido como la adición de enunciados o creencias, crece linealmente en el proceso de aplicar una relación deductiva de consecuencia lógica sobre un conjunto inicial de enunciados (Morales 2023). En particular,

los modelos lógicos clásicos operan sobre lo que se conoce como el principio de monotonía, el cual establece que, dado un conjunto inicial de enunciados a partir del cual se ha derivado algún enunciado, no se ve menoscabada la deducibilidad inicial con la adición de información. Es decir, de acuerdo con el principio de monotonía, una vez que un enunciado ha sido inferido de un conjunto inicial de información, este no puede ser retrotraído con la ampliación del conjunto inicial, sin importar la información que se haya adicionado (Morales 2024).

La formalización del principio de monotonía se expresa en términos de un conjunto de enunciados Γ , del cual se infiere algún enunciado α , de forma que dicha deducción se refleja a través de una relación de consecuencia lógica monotónica $\vdash$, tal que $\Gamma \vdash \alpha$. Por lo tanto, lo anterior nos garantiza la adición de algún enunciado δ al conjunto Γ , es decir, $\Gamma \cup \{\delta\}$, sigue preservando la inferencia inicial, a saber, $\Gamma \cup \{\delta\} \vdash \alpha$. En este sentido, si tenemos un conjunto de enunciados Δ , en el cual tenemos la deducción $\Delta \vdash \phi$, la dinámica antes expuesta nos garantiza que la adición de algún conjunto Δ' al conjunto adicional Δ , i.e. $\Delta' \cup \Delta$, sigue respetando la deducibilidad de ϕ , de forma tal que $\Delta \cup \Delta' \vdash \phi$ (Morales 2023). Por consiguiente, dicho principio nos garantiza que la relación de consecuencia lógica no se ve menoscabada en virtud de la adición de información al conjunto inicial de enunciados, de forma tal que el conjunto de información crece linealmente con iteraciones sucesivas de la relación sobre cualquier conjunto de creencias, siempre y cuando dicha relación $\vdash$ se asuma como monotónica.

No obstante, las lógicas no-monotónicas procuran construir sistemas lógicos formales en las que se modele relaciones de deducción más cercanas al carácter falible del razonamiento humano. En estos modelos, se aspira a construir relaciones de consecuencia lógica en las que una inferencia pueda ser revisada y/o retrotraída en virtud de la incorporación de información adicional de la cual no se disponía inicialmente. Este comportamiento se establece al fijar que, para un conjunto de enunciados Γ , del cual se infiere algún enunciado α , de forma que $\Gamma \vdash \alpha$, la adición de algún enunciado δ al conjunto Γ , tal que δ no esté contenido previamente en Γ , puede

menoscabar la deducibilidad de α , en consideración del conjunto ampliado, a saber, $\Gamma \cup \{\delta\}$. En términos precisos, $\Gamma \cup \{\delta\} \not\vdash \alpha$. Así, si tenemos un conjunto de enunciados Δ , en el cual tenemos la deducción $\Delta \vdash \phi$, la no-monotonía contempla la posibilidad que la adición de algún conjunto Δ' al conjunto adicional Δ , i.e. $\Delta' \cup \Delta$, no sigue preservando la deducibilidad de ϕ , de forma tal que $\Delta \cup \Delta' \not\vdash \phi$ (Morales 2023).

En términos más informales, la monotonía permite que un sistema formal admita que una inferencia, que en un momento particular se tuvo como satisfactoria, cese de serlo en virtud de la modificación (ya sea ampliación o reducción) del conjunto de información inicial sobre el cual se operó la inferencia. Por esta razón, a diferencia de los sistemas monotónicos, los conjuntos de enunciados no crecen linealmente con la aplicación reiterada de la relación de consecuencia lógica.

Como se ha señalado previamente, la intuición teórica que orienta la construcción de sistemas formales no monotónicos responde a la necesidad de modelar los mecanismos inferenciales propios de la cognición humana, los cuales se caracterizan por su capacidad correctiva ante la incorporación de nueva información. A diferencia de los sistemas deductivos clásicos o monotónicos, en los que la validez de las conclusiones permanece inmóvil ante la adición de nuevas premisas, datos o información, los sistemas no-monotónicos admiten la revisión y eventual retractación de conclusiones previamente derivadas cuando surgen datos adicionales que modifican el contexto en el cual la inferencia inicial se llevó a cabo. Es decir, estos sistemas no-monotónicos intentan modelar procesos inferenciales donde el razonamiento no es una operación estática que crece linealmente, sino un proceso abierto a la corrección y revisión de inferencias.

Ahora bien, existen amplios escenarios en los que el crecimiento lineal de información es aceptable y en los que la no-corrección de inferencias previas es un atributo deseable. El ejemplo por excelencia de lo anterior son los sistemas axiomáticos de la matemática, como la geometría euclidiana axiomática, en la cual tanto el crecimiento lineal de enunciados sobre

la base de un conjunto inicial reducido de axiomas, como la no-corrección de las inferencias efectuadas en virtud de la certeza e inamovilidad de los axiomas iniciales son propiedades no solo aceptables, sino también esperadas en esos contextos. En estos dominios, el conocimiento se construye bajo condiciones de idealización en las que las premisas son consideradas absolutamente verdaderas y las inferencias operan dentro de un marco cerrado, estable y carente de incertidumbre.

No obstante, la producción de conocimiento y teorías científicas no es un fenómeno donde los atributos antes mencionados sean deseables, ni siquiera aceptables, puesto que la misma filosofía e historia de la ciencia dejan explícito que los procesos deductivos en estas circunstancias son diametralmente contrarios a contextos inferenciales como los que ocurren en ciertos sistemas matemáticos. En el contexto de la producción de conocimiento científico, la información disponible es incompleta o la información de la que sí se dispone está abierta a ser corregida. De forma tal que, cuando estos sistemas monotónicos se trasladan a contextos donde el fenómeno que se está modelando claramente no se adecúa a los presupuestos inferenciales que operan en el principio de monotonía, dicho desplazamiento incurre en un grave error metodológico.

3.3. Lógicas adaptativas

Una de las lógicas no-clásicas con mayor desarrollo e investigación en las últimas décadas se conoce como lógica paraconsistente. Este sistema formal permite la existencia de contradicciones sin que ello desemboque en la arbitrariedad o colapso semántico del sistema, como ocurre en la lógica clásica como consecuencia del principio de explosión.

En particular, el principio de explosión establece que, para cualquier conjunto Δ se cumple que $\{p, \neg p\} \in \Delta \vdash \phi$, entonces $\Delta \vdash \phi$ para cualquier ϕ . De forma tal que los sistemas lógicos paraconsistentes prescriben que $\{p, \neg p\} \in \Delta \vdash \phi$ entonces $\Delta \not\vdash \phi$ para cualquier ϕ . Lo anterior es la formalización de que una contradicción no permite inferir un enunciado arbitrario cualquiera.

De esta manera, las lógicas paraconsistentes formalizan sistemas lógicos en los que pueden acaecer contradicciones, sin que eso convierta al sistema lógico en trivial.

En este contexto, las últimas décadas han visto un importante desarrollo en una plétora de sistemas lógicos paraconsistentes, con diferentes rangos y ámbitos de aplicación. Dentro de la amplia familia de lógicas paraconsistentes, existe un formalismo específicamente diseñado para ser aplicado en el contexto de la producción de conocimiento científico y modelar los diversos procesos inferenciales que allí se suscitan, denominado lógica adaptativa (Meheus 1999).

Las lógicas adaptativas, en atención a su rasgo eminentemente paraconsistente, restringen la aplicabilidad de las diversas reglas de inferencia en ciertos contextos con ciertas condiciones particulares, de forma tal que omiten el colapso propio del principio de explosión propio de la lógica clásica. Asimismo, las lógicas adaptativas ofrecen un marco formal capaz de modelar el razonamiento humano en condiciones de información incompleta, contradictoria o sujeta a cambio. Es decir, cuando se está ante una inconsistencia o algún paso inferencial desemboca en una inconsistencia, las lógicas adaptativas restringen el ámbito y rango de aplicabilidad de las reglas; caso contrario, estos sistemas lógicos operan con la misma amplitud que la lógica clásica (Meheus y Nickles 1999).

En línea con lo anterior, uno de los rasgos más importantes de las lógicas adaptativas consiste en el manejo de información inconsistente de forma no-monotónica. Dicho de otro modo, las lógicas adaptativas no solo son lógicas paraconsistentes, sino que son lógicas que contemplan una relación de consecuencia lógica no-monotónica supraclásica (Meheus 1999). Por ende, se presentan como sistemas lógicos más flexibles que las lógicas paraconsistentes, pero que funcionan con una relación de consecuencia monotónica (Morales y Molina 2016).

Las lógicas adaptativas, como mecanismo inferencial, asumen un estado inicial en el que la base de información no posee ninguna anomalía y sobre el cual se permite desplegar todas las reglas de inferencia de la lógica clásica. No obstante, si en algún momento de la aplicación

iterativa de las reglas de inferencia surge alguna contradicción o inconsistencia en la base de información el aparato restringe el acceso o la empleabilidad de una o varias reglas de inferencia de la lógica clásica.

Un ejemplo del uso de las lógicas adaptativas en el contexto del conocimiento científico, introducido en Meheus (1999) y analizado en Morales y Molina (2016), consiste en el uso selectivo de ciertas reglas de inferencia. En particular, si una teoría científica T , en la que se asume la lógica clásica, produce una inconsistencia, esta teoría debería ser desechada por trivial en favor de alguna otra teoría T' que no contenga inconsistencia alguna. No obstante, si en este ejemplo asumimos que T se basa en una lógica monotónica paraconsistente, entonces la simple ocurrencia de una inconsistencia en T no es razón suficiente para desechar esta teoría en virtud de que asumimos un formalismo que puede manejar inconsistencia.

Ahora bien, la monotonía del sistema paraconsistente, antes mencionado, tiene la desventaja de que elimina el uso de algunas reglas inferenciales importantes, tales como el silogismo disyuntivo (inferir P de la disyunción $P \vee Q$ junto con la aseveración $\neg Q$). De forma que, si la teoría T original necesita alguna regla no disponible en un sistema paraconsistente monotónico, no estaría disponible, y, aun cuando las teorías no se vuelvan triviales por la mera existencia de contradicciones, no se tendrían a disposición importantes principios inferenciales que podrían ser necesarios. No obstante, si ampliamos el sistema lógico de forma tal que opere como un sistema paraconsistente no-monotónico, seguiríamos evitando descartar teorías por la simple aparición de inconsistencia, con la ventaja de que se preserva el poder inferencial de la lógica clásica. En este sentido, se podrían emplear todas las herramientas inferenciales de la lógica clásica en T , y dicha teoría no sería desechada por la aparición de alguna inconsistencia (Batens y Meheus 2001, en Morales y Molina 2016). La idea que subyace a las lógicas adaptativas consiste en seguir la intuición en la producción del conocimiento científico, en el cual las teorías, como un todo, no son desechadas por la simple aparición de alguna inconsistencia, sino que

la inconsistencia se restringe localmente y no se traslada a otras partes de la teoría científica (Meheus 1999).

En síntesis, las lógicas adaptativas son un ejemplo de la madurez y robustez en el desarrollo de sistemas formales que operan con una relación de consecuencia lógica supraclásica. Asimismo, evidencia el avance de estos sistemas lógicos para incorporar elementos y propiedades de múltiples sistemas lógicos, para modelar satisfactoriamente algún fenómeno de interés, como, por ejemplo, la producción de conocimiento científico.

4. Alcances y limitaciones

Habiendo expuesto dos ejemplos característicos de sistemas formales que operan con una relación de consecuencia lógica supraclásica (lógicas no-monotónicas y lógicas no-monotónicas paraconsistentes), podemos abordar la problematización de la distinción entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación.

Como se había señalado anteriormente, la distinción entre contextos emana como un constructo metodológico, pero también analítico de la filosofía de la ciencia. Según esta distinción, la etapa de concepción y producción del conocimiento científico atañe al contexto de descubrimiento, mientras que la validación y fijación de consistencia o coherencia lógica de las diferentes teorías científicas corresponde a una etapa posterior, denominada contexto de justificación.

Un supuesto de la distinción de contextos consiste en adscribir la ocurrencia de los procesos cognoscitivos propios de la concepción de las teorías científicas al contexto de descubrimiento. Estos procesos se presumen difusos, propensos a sesgos y ajenos a la certeza que nos ofrecerían procesos lógicos racionales y exentos de las ambigüedades psicológicas propias de estos mecanismos. Es decir, en línea con Reichenbach (1938) y Feigl (1965), Popper (2002) propone que el análisis de los procesos inferenciales en la producción del conocimiento científico es ajeno a los métodos de la lógica.

Ahora bien, como hemos mencionado en la sección anterior, una razón histórica sobre la

cual emerge la caracterización de contextos antes mencionada se basa en una visión clásica de la lógica. De acuerdo con esta perspectiva, la lógica es un instrumento prescriptivo de corrección de los procesos inferenciales de razonamiento humano. Desde esta perspectiva, la lógica no describe ni modela los procesos inferenciales de la cognición humana, sino que es una métrica normativa de excelencia a la que la cognición humana debería aspirar y en la cual deberían evaluarse los procesos de raciocinio, incluidos los procesos de construcción de conocimiento científico (Popper 2002). Ahora bien, esta perspectiva, aun cuando es plausible, no es la única aproximación filosófica al quehacer de la lógica ni al alcance de esta como herramienta de análisis, y esta disidencia sobre la visión clásica de la filosofía de la lógica se ha acrecentado con el desarrollo de diversos sistemas formales no-clásicos.

En particular, como hemos visto, con el surgimiento y amplio desarrollo que han tenido algunos sistemas que extienden la capacidad inferencial de la relación de consecuencia lógica, la visión antes mencionada se ve seriamente comprometida no solo en cuanto a perspectiva filosófica, sino en cuanto a sistemas formales que acompañan dicha perspectiva. Así, las lógicas no-monotónicas y las lógicas adaptativas son dos ejemplos muy concretos en los que la aproximación clásica a lo que es un sistema lógico ha cambiado radicalmente. En estos sistemas lógicos, se ha asumido una visión según la cual los formalismos no son modelos prescriptivos de los procesos inferenciales de la cognición humana, sino modelos con capacidad descriptiva de estos procesos inferenciales.

Por ejemplo, las lógicas no-monotónicas emanan como un sistema formal retomado en la década de los 60 y 70 por las ciencias de la computación, con una preocupación específica: desarrollar un formalismo lógico capaz de simular los rasgos de los mecanismos inferenciales humanos (McCarthy 1986). En este sentido, este (y otros sistemas formales afines) no se conciben como métricas de excelencia de los mecanismos inferenciales, sino como recursos explicativos de cómo operan estos procesos.

En línea con lo anterior, y en concordancia con los supuestos metodológicos fundamentales

de las lógicas no-monotónicas, existe una motivación por modelar los procesos y mecanismos propios del razonamiento humano en su versión no idealizada, tales como la corrección y/o retractación de conclusiones a la luz de nueva evidencia (Batens y Meheus 2001). De forma tal que, si existe un amplio desarrollo teórico y aplicado de modelos capaces de reflejar dinámicas que en algún momento se tenían ajenas a las capacidades de la lógica formal, resulta necesario contemplar la posibilidad de que la lógica no es un ejemplo de la imposibilidad de comprender y analizar formalmente procesos inferenciales del razonamiento humano. Al menos, no sería factible hacerlo, aludiendo a caracterizaciones tales como las empleadas por Reichenbach (1938) o Feigl (1965), puesto que actualmente, el desarrollo de las lógicas no-clásicas demanda una reconceptualización de qué es un sistema lógico y cómo puede ser empleado. Así, la distinción asumida en Popper (2002) resulta, cuanto menos, problemática y potencialmente errada en el peor de los casos.

Ahora bien, podría contraargumentarse que esta discrepancia con el empleo de la lógica clásica y algunos supuestos filosóficos de la misma, en la distinción entre el contexto de descubrimiento y el contexto de justificación, se fundamenta en un rechazo de la lógica clásica y de algunos de los supuestos filosóficos de la misma. Así, en tanto se tenga un compromiso teórico y filosófico con los supuestos fundamentales de la lógica clásica, la problematización entre la distinción de contextos, en línea con Reichenbach, Feigl y Popper (entre otros), se debilita, y la postura de estos autores resulta acertada.

No obstante, es importante establecer que esta problematización de la distinción entre contextos no se compromete ni se sustenta sobre la base de un rechazo de los supuestos filosóficos elementales asociados a la lógica clásica, en tanto los sistemas formales que se han propuesto como ejemplo operan, tal y como se ha mencionado a lo largo de este trabajo, con relaciones supraclásicas de consecuencia lógica. En este sentido, estos sistemas formales lógicos se comprometen con la dinámica y los rudimentos esenciales de la lógica clásica, empero emplean mecanismos técnicos para adaptar algunas propiedades de

estos en atención al contexto y uso de la lógica como herramienta de análisis. Es otras palabras, aun cuando los sistemas formales que construyen la relación de consecuencia lógica como una relación supraclásica reconocen tácitamente el valor de la lógica clásica, también identifican que esta resulta insuficiente para abordar con rigor ciertos fenómenos inferenciales contemporáneos, como la corrección de inferencias (lógicas no-mono-tónicas), las inconsistencias tolerables (lógicas paraconsistentes) o los contextos de información parcial (lógicas adaptativas).

En virtud de lo anterior, y gracias al desarrollo y madurez de una considerable cantidad de formalismos lógicos divergentes, se reconoce que estos y otros sistemas formales no son adversos o plenamente incompatibles por diseño con la lógica clásica, sino más bien adaptaciones de esta a fenómenos o situaciones de aplicación con diversas particularidades. En este sentido, las relaciones de consecuencia lógica supraclásicas preservan los principios fundamentales de la relación de consecuencia lógica clásica, pero modifican sus límites y alcances según las necesidades del fenómeno o problema a estudiar. Así, estas relaciones de consecuencia supraclásica son más flexibles, y esta flexibilidad no es una negación o rechazo de todos los preceptos básicos de la lógica clásica, sino más bien un refinamiento de estos rudimentos para comprender y analizar procesos inferenciales que no caben dentro del modelo estándar.

Por lo tanto, es manifiesto que la problematización de la distinción entre el contexto de descubrimiento y el contexto de justificación implique el rechazo o la negación de los supuestos filosóficos y teóricos de la lógica clásica. De esta forma, estos sistemas lógicos al operar sobre esta base supraclásica, no solo constituyen un desafío teórico a los límites de la deducción clásica, sino también una contribución epistemológica relevante para la comprensión del pensamiento lógico en su dimensión más amplia.

En línea con lo anterior, y sobre la base de sistemas formales operando con relaciones de consecuencia lógica supraclásicas, se podría atender múltiples aspectos de los diversos procesos inferenciales propios de diferentes etapas y dimensiones de la producción de conocimiento

científico, tal y como lo prescribe la distinción entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación. En este sentido, la supuesta irreducibilidad de ambos contextos quedaría entredicha y estaríamos compelidos a repensar los límites y alcances explicativos de dicha distinción.

5. Conclusiones

Históricamente, la distinción entre el contexto de descubrimiento y el contexto de justificación se estableció como un criterio metodológico fundamental en la filosofía de la ciencia, gracias a los aportes de Reichenbach y Feigl, que se consolidan con Popper (2002). Esta distinción adscribe al contexto de descubrimiento un carácter psicológico, contingente y propenso a los sesgos cognitivos, mientras que el contexto de justificación se reservó a los métodos formales de la lógica como estándar de validez y objetividad. No obstante, esta dicotomía, aunque representa una importante contribución en el desarrollo de la filosofía de la ciencia, presupone una concepción de la lógica exclusivamente normativa y prescriptiva, que no puede modelar los mecanismos inferenciales que intervienen en la creación y construcción del conocimiento científico.

El desarrollo de sistemas formales que operan con una relación de consecuencia lógica supraclásica representa un insumo teórico que nos permite repensar los límites y alcances de la distinción de contextos. Esto se debe a que estos sistemas asumen una concepción descriptiva y explicativa de diversos procesos inferenciales de la cognición humana que intervienen en la producción de conocimiento científico. En este sentido, los sistemas formales que operan con relaciones de consecuencia lógica supraclásicas representan un giro teórico relevante, al permitir una concepción más amplia del razonamiento. Estas lógicas evidencian que los procesos inferenciales que intervienen en la producción de conocimiento científico no se ajustan a los principios filosóficos y patrones inferenciales prescritos por la lógica clásica, en tanto dichos procesos son dinámicos y sujetos a una constante revisión y corrección inferencial.

Las lógicas no-monotónicas, por ejemplo, introducen la posibilidad de retractar o modificar inferencias ante la adición de nueva información, reflejando así el carácter provisional y falible del conocimiento científico. A su vez, las lógicas adaptativas, al combinar la paraconsistencia con la no-monotonía, permiten operar con contradicciones locales sin que el sistema colapse, manteniendo la coherencia inferencial de sus respectivas bases de conocimiento. Este rasgo es fundamental, en la medida en que ofrece un modelo lógico que permite analizar los procesos deductivos que intervienen en el contexto de la producción de conocimiento científico, en cuyo seno persisten contradicciones, información incompleta o inferencias corregibles.

De esta manera, los sistemas formales que operan con relaciones de consecuencia lógica supraclásicas desafían la idea convencional según la cual la lógica se limita a establecer condiciones ideales del razonamiento. Por el contrario, estos sistemas formales revelan que la lógica puede servir también para describir los procesos deductivos de la cognición humana, mostrando cómo las creencias y las teorías se generan, corrigen y justifican en contextos de incertidumbre o inconsistencia. Este desplazamiento desde una lógica puramente normativa hacia una lógica parcialmente descriptiva constituye un cambio epistemológico de gran alcance que redefine la función misma de la inferencia dentro del conocimiento científico.

Las implicaciones de este replanteamiento son de suma importancia en el debate sobre la distinción entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación. Si la lógica puede modelar procesos de revisión, retractación, actualización y manejo de inconsistencias, entonces la separación categórica entre los contextos pierde solidez. Por lo tanto, las relaciones de consecuencia lógica supraclásicas redefinen la concepción epistémica de la lógica, que ya no se limita a evaluar la validez de las teorías posterior a la construcción de las mismas, sino que también permite explicar los mecanismos inferenciales que conducen a su formulación. En este sentido, la distinción entre contextos debe entenderse como una diferenciación metodológica útil, pero no como una distinción categórica e irreductible.

Ahora bien, esta postura, en modo alguno, no implica un rechazo de la lógica clásica, sino su recontextualización. De este modo, las relaciones de consecuencia lógica supraclásicas preservan la validez de los sistemas deductivos clásicos y varios de sus preceptos filosóficos de fondo, pero amplían su alcance al admitir relaciones de consecuencia más flexibles y dependientes del contexto. Es decir, lo supraclásico no representa una negación de la lógica tradicional, sino una generalización estructural de la racionalidad, en la que el sistema clásico aparece como un caso límite dentro de una familia más amplia de inferencias posibles.

En virtud del trabajo aquí expuesto, esta reconceptualización del papel de la lógica, en el marco de estos sistemas formales con relaciones de consecuencia lógica supraclásicas, permite concebir los procesos inferenciales que intervienen en la producción de conocimiento científico como un proceso formal y sistemático, pero también falible, propenso a correcciones y que opera con información incompleta. De este modo, estas relaciones de consecuencia lógica ofrecen un marco conceptual capaz de articular las dimensiones heurística y justificativa del conocimiento, superando dicotomías históricas que han limitado la comprensión de la ciencia como práctica racional. En última instancia, la lógica supraclásica no solo amplía las capacidades explicativas del conocimiento científico, sino que también redefine la relación entre lógica, epistemología y ciencia.

Bibliografía

- Bacon, Francis. 1620. *Novum Organum*. London: John Bill.
- Batens, Diderik, y Joke Meheus. 2001. «Shortcuts and Dynamic Marking in the Tableau Method for Adaptive Logics». *Studia Logica* 69, no. 2: 221–248.
- Beall, Jeffrey y Greg Restall. 2006. *Logical Pluralism*. Oxford: Oxford University Press.
- Descartes, René. 1981. *Discurso del método*. Traducción de Manuel García Morente. Madrid: Espasa-Calpe.
- Feigl, Herbert. 1964. «Philosophy of Science». En *Philosophy*, editado por Roderick M. Chisholm, Herbert Feigl, William K. Frankena, John

- Passmore y Manley Thompson. 464-493. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.
- Feyerabend, Paul. 1993. *Against Method*. Verso.
- Kripke, Saul A. 1963. «Semantical Analysis of Modal Logic I: Normal Modal Propositional Calculi». *Zeitschrift für Mathematische Logik und Grundlagen der Mathematik* 9, no. 5-6: 67-96.
- McCarthy, John. 1986. «Applications of circumscription to formalizing common-sense knowledge». *Artificial Intelligence* 28, no. 1: 89-116.
- Meheus, Joke. 1999. «Deductive and Ampliative Adaptive Logics as Tools in the Study of Creativity». *Foundations of Science* 4, no. 3: 325-336.
- Meheus, Joke y Thomas Nickles. 1999. «The Methodological Study of Creativity and Discovery—Some Background». *Foundations of Science* 4, no. 3: 231-235.
- Morales, Jorge A. 2023. «La Herencia de Propiedades como Mecanismo Inferencial en el Contexto del Razonamiento No-Monótono». *Revista Iberoamericana de Argumentación* 26: 1-20.
- . 2024. «Diverging Approaches to Skeptical Inference in Non-Monotonic Reasoning». *Principia: An International Journal of Epistemology* 28, no. 2: 229-246.
- Morales, Jorge A y Mauricio Molina. 2016. «The Discovery/Justification Context Dichotomy within Formal and Computational Models of Scientific Theories: A Weakening of the Distinction Based on the Perspective of Non-Monotonic Logics». *Journal of Applied Non-Classical Logics* 26, no. 4: 315-335.
- Pollock, John L. 1995. *Cognitive Carpentry: A Blueprint for How to Build a Person*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Popper, Karl. 2002. *The Logic of Scientific Discovery*. London and New York: Routledge.
- Priest, Graham. 2006. *In Contradiction: A Study of the Transconsistent*. Segunda Edición. Oxford: Oxford University Press.
- Reichenbach, Hans. 1938. *Experience and Prediction: An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge*. Chicago: University of Chicago Press.
- Restall, Greg. 2000. *An Introduction to Substructural Logics*. London: Routledge.
- Stenning, Keith, y Michiel van Lambalgen. 2012. *Human Reasoning and Cognitive Science*. Cambridge, Mass: MIT Press.

Jorge Morales Delgado (jorge.moralesdelgado@ucr.ac.cr) es Doctor en Filosofía por la Universidad de Victoria en Wellington, Nueva Zelanda, con una especialidad en Lógica y Epistemología. Máster en Ciencias Cognoscitivas de la Universidad de Costa Rica. Sus áreas de especialización son lógica, epistemología, filosofía de la lógica y razonamiento. Actualmente es profesor de Filosofía en la Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica.

Recibido: 10 de noviembre, 2025.

Aprobado: 24 de enero, 2026.

DOI: 10.15517/revfil.2026.6924

Leonardo Ortiz-Acuña

Entre definición y explicación. Evaluación epistémica del problema de la flecha del tiempo¹

Resumen: *El presente artículo tiene por objetivo problematizar la noción de flecha del tiempo, distinguiendo entre teorías que permiten definir una orientación temporal y teorías que podrían explicar su origen. En ese sentido, se argumenta que es necesaria una explicación no circular de la direccionalidad, distinta de criterios operativos basados en procesos asimétricos. Se lleva a cabo un análisis que permite reconstruir la estrategia que hemos llamado desde procesos, con la cual se ha abordado el problema de la flecha del tiempo (esto incluye la vía boltzmanniana, el papel del Stoßzahlansatz y la Past Hypothesis como condición de contorno). Se muestra que la segunda ley de la termodinámica permite ordenar los procesos de manera que podamos definir un antes y un después, pero que la irreversibilidad efectiva depende de supuestos asimétricos o de contorno que introducen la orientación. Se concluye que, con el estándar epistémico propuesto (no circularidad e independencia de procesos), no hay todavía una teoría de la flecha del tiempo, puesto que existen definiciones operativas y racionalizaciones estadísticas o cosmológicas, más no una fundamentación de origen.*

Palabras clave: *flecha del tiempo, asimetría temporal, termodinámica, Past Hypothesis, explicación.*

Abstract: *The aim of this article is to problematize the notion of the arrow of time by distinguishing between theories that allow for the definition of a temporal orientation and those that could explain its origin. It argues that a non-circular explanation of directionality is required, one that differs from operational criteria based on asymmetric processes. An analysis is undertaken to reconstruct the strategy we have termed from processes, through which the problem of the arrow of time has been approached. It is shown that the second law of thermodynamics allows us to order processes in such a way that we can define a before and after. However, effective irreversibility depends on asymmetric or boundary assumptions that introduce orientation. The article concludes that, under the proposed epistemic standard (non-circularity and independence from processes), there is still no genuine theory of the arrow of time, since current accounts offer operational definitions and statistical or cosmological rationalizations, but not a foundational explanation of its origin.*

Key words: *arrow of time, temporal asymmetry, thermodynamics, Past Hypothesis, explanation.*



Introducción²

En la literatura sobre la flecha del tiempo (por ejemplo, Landsberg 1996, y Halliwell, Pérez-Mercade & Zurek 1996), buena parte de los enfoques apelan a procesos asimétricos para orientar el tiempo (la igualación de gradientes térmicos, la disipación, la propagación retardada de la radiación) y, desde ahí, infieren un sentido temporal operativo. Esta estrategia es epistémicamente útil para la práctica científica, puesto que organiza y restringe los procesos posibles, pero no por ello explica el origen de la direccionalidad.

En la reconstrucción clásica, Price (1996) distinguió entre *asimetrías de cosas en el tiempo* (rasgos que se describen con una orientación ya asumida) y *asimetrías del tiempo* (de la estructura temporal misma), presentando el debate en términos ontológicos. Mi propósito, sin embargo, es trabajar con una distinción enteramente epistemológica. Por un lado, lo que pedimos a una teoría para *definir* una orientación útil en la práctica, y, por otro, lo que pedimos para *explicar* su origen sin presuponerla. Bajo esta perspectiva, una misma teoría puede desempeñar con éxito la primera tarea y, sin embargo, no satisfacer la segunda.

Sobre esa base, discutiremos por qué los enfoques *desde procesos* funcionan en términos de definición, pero no proporcionan una fundamentación de origen (una explicación) en nuestras teorías. Por una parte, la termodinámica ofrece un patrón estable para definir la flecha, es decir, la segunda ley clasifica procesos permitidos y prohibidos, y el comportamiento de la entropía distingue con nitidez el antes del después a nivel macroscópico. Por otra parte, la vía boltzmanniana explica por qué el aumento típico de entropía es esperable en sistemas con muchísimos grados de libertad. Esto se debe a que los macroestados de equilibrio ocupan regiones abrumadoramente mayores del espacio de fases, de modo que la transición hacia esas regiones es típica, aunque la microdinámica sea invertible en el tiempo. Sin embargo, cuando se pretende dinamizar la irreversibilidad con la ecuación de Boltzmann, aparece el *Stoßzahlansatz* (hipótesis de descorrelación entrante), que introduce una

asimetría encubierta, ya que se descartan correlaciones en las condiciones entrantes, pero no en las salientes, con ello se hace evidente que la orientación es presupuesta (Lebowitz 1993, Price 1996, Uffink 2013).

Una estrategia distinta sitúa la asimetría en una condición de contorno global. Esto es lo que se conoce como la *Past Hypothesis* (PH), según la cual el universo comenzó en un estado de baja entropía. Junto con un postulado probabilista y con leyes micro temporalmente simétricas, la PH racionaliza (i) el aumento típico de entropía y (ii) la asimetría contrafáctica. Por lo tanto, el futuro depende del presente de una manera en que el pasado no (Albert 2001, Frisch 2005). No obstante, esta hipótesis tiene un carácter condicional, y, por lo tanto, explica la orientación a partir del pasado con baja entropía, más no puede decir nada sobre la razón de ese pasado de baja entropía. Además, enfrenta el desafío de paridad (la *Future Hypothesis*); es decir, si una baja entropía pasada basta para explicar la asimetría práctica, ¿por qué una condición análoga futura no bloquearía nuestras intervenciones hacia adelante? (Price & Weslake 2009).

La utilidad de esta distinción entre *describir* y *explicar* es doble. Primero, ordena el debate existente sin recurrir a una contraposición ontológica; es decir, no se trata de discutir *lo que hay*, sino de diferenciar dos tareas legítimas que pedimos a nuestras teorías científicas (Price 1996, Callender 2017, 2024). Segundo, puede reorientar la agenda, ya que, si medimos las propuestas por su capacidad explicativa no circular, entonces debemos concluir que no contamos todavía con una teoría de la flecha del tiempo en sentido fuerte.

En ese sentido, la tesis que se defenderá en este texto es que aún no existe una teoría de la flecha del tiempo. Tenemos definiciones operativas y marcos que las admiten, pero no una explicación de origen que cumpla el estándar epistémico de no circularidad e independencia de procesos.

1. La estrategia *desde procesos*

La vía más extendida de abordar la flecha del tiempo adopta una estrategia que consiste en

identificar fenómenos con asimetrías temporales manifiestas y los toma como patrones operativos para orientar el tiempo. La termodinámica es el ejemplo paradigmático. En sistemas aislados, la segunda ley estipula que la entropía tiende a aumentar. Esa regularidad ofrece un criterio sólido para distinguir *hacia el futuro* de *hacia el pasado* (Callender 2017, 2024).

En un plano metodológico, esta estrategia es sumamente útil, pues permite definir una orientación temporal empíricamente anclada, articulada en leyes bien confirmadas y aplicable a una amplia gama de dominios físicos. Sin embargo, su éxito en definir no debe confundirse con una explicación del origen de la direccionalidad temporal. Esto último es una confusión recurrente en la literatura³.

Para ver la diferencia, conviene precisar qué hace exactamente esta estrategia. En primer lugar, selecciona un conjunto de fenómenos cuya descripción distingue entre secuencias de estados que revelan un antes y un después inequívocos (como los mencionados en la introducción). En segundo lugar, eleva esa distinción fenoménica a criterio de orientación, es decir, el sentido en el que estos procesos ocurren espontáneamente define la dirección hacia el futuro. Por último, utiliza ese criterio para ordenar otros procesos o para resolver ambigüedades en el análisis temporal de sistemas más complejos.

El paso crucial y problemático se encuentra en el salto desde la caracterización operativa a la fundamentación. Como se enfatizará en este texto, decir que ciertos procesos ocurren en un sentido no es lo mismo que explicar por qué el tiempo tiene dirección o de dónde proviene esa direccionalidad. La circularidad se vuelve patente cuando recordamos que, en todos estos ejemplos, el fenómeno elegido ya presupone la existencia de una variable temporal con la cual medir su evolución. En este nivel, la orientación temporal aparece como insumo de la descripción del proceso, no como resultado de una derivación independiente. Desde nuestra perspectiva, confundir la asignación de una orientación pragmática (útil para la práctica científica) con la explicación de la dirección del tiempo genera expectativas filosóficas que la propia teoría (en

este caso, la termodinámica) no está diseñada para satisfacer.

Esta tensión se refuerza al examinar cómo la termodinámica caracteriza sus estados y sus leyes. Conceptualmente, la teoría macroscópica opera con magnitudes gruesas (temperatura, presión, volumen) y con la noción de equilibrio como punto de referencia. La fenomenología estándar describe acercamientos al equilibrio o las desviaciones controladas de él. La idea misma de equilibrio es asimétrica en el sentido práctico, ya que se usa para hablar de tendencias hacia estados de mayor uniformidad del sistema (Mackey 1992, Van Ness 1983). Nada de esto constituye un defecto; simplemente muestra que el vocabulario termodinámico está diseñado para seguir la dirección típica de los procesos irreversibles, y no para explicar la asimetría del tiempo.

Un segundo aspecto de la estrategia desde procesos es que no se limita a la entropía. La literatura a menudo invoca otras *flechas* para sostener que hay múltiples señales físicas de direccionalidad (Price 1996, Callender 2024)⁴. Esta pluralidad muestra la robustez de la estrategia para definir la dirección temporal, puesto que distintos dominios independientes convergen en orientaciones compatibles. Sin embargo, la pluralidad no responde a la pregunta de origen, sino que la desplaza hacia los otros dominios. Si cada dominio suministra su propio criterio, entonces la razón última para que todos apunten en el mismo sentido no se encuentra en ninguno de ellos por separado. En otras palabras, sumar flechas fortalece la definición práctica de orientación, pero no produce, por acumulación, una explicación.

El caso termodinámico suele presentarse como el más convincente. En su formulación moderna, la segunda ley prohíbe ciertos procesos (por ejemplo, convertir íntegramente calor en trabajo por un procedimiento cíclico) y ordena la evolución de sistemas aislados en términos de aumento de entropía. Desde un punto de vista fenomenológico, ello proporciona una pauta inequívoca para orientar el tiempo, ya que basta con mirar qué estados siguen a cuáles en la trayectoria macroscópica del sistema. Precisamente porque esta pauta descansa en regularidades macroscópicas se hace necesario preguntar cómo

se vinculan con la dinámica microscópica subyacente. Y aquí reaparece el viejo dilema de que las ecuaciones microscópicas relevantes (mecánica hamiltoniana clásica, y en muchos contextos cuánticos) son en gran medida invariantes por la inversión temporal (Callender 2024).

Como veremos con más detalle en las siguientes secciones, existen múltiples posibles respuestas a este dilema, de las cuales se puede extraer una lección general, a saber, la estrategia desde procesos es útil para la práctica, pues nos da instrumentos para clasificar, predecir y organizar fenómenos, pero no por ello proporciona una metafísica de la dirección.

En otras palabras, definir una dirección a partir de procesos asimétricos es conceptualmente distinto de explicar su origen sin presuponer aquello mismo que se quiere explicar. Esta distinción metodológica clarifica el objetivo del resto del trabajo, es decir, mostrar que se necesita una explicación no circular de la direccionalidad y que conviene abandonar momentáneamente la estrategia desde procesos. En ese sentido, debemos preguntar si la estructura de una teoría que no introduce, por diseño, dinámica relevante para este contexto puede ofrecer la explicación deseada⁵.

2. Segunda ley y entropía

La formulación de la segunda ley de la termodinámica ofrece una imagen fenoménica de la asimetría temporal, puesto que hay procesos que ocurren espontáneamente en un sentido (por ejemplo: mezcla, difusión, igualación de temperaturas y fricción disipativa) y cuya sucesión invertida describe evoluciones prohibidas o, al menos, no espontáneas.

En su versión histórica clásica, la ley adopta dos enunciados canónicos y equivalentes a nivel fenomenológico, por una parte, el de Kelvin, que enfatiza la imposibilidad de convertir el calor, tomado de un único foco, en trabajo mediante un proceso cíclico y; por otra parte, el de Clausius, centrado en la imposibilidad de una transferencia espontánea de calor de un cuerpo frío a uno caliente (Van Ness 1983)⁶. Estas formulaciones, aun sin apelar a microfísica alguna,

trazan una frontera clara entre lo permitido y lo prohibido para máquinas y transformaciones macroscópicas.

Esta frontera es entendida de forma más clara bajo el concepto de entropía (S). Para sistemas aislados que evolucionan entre estados de equilibrio, la segunda ley prescribe que la entropía no disminuye. En equilibrio termodinámico, se alcanza un máximo compatible con las restricciones antes señaladas. En términos operativos, la entropía se define a través de la integral sobre un camino reversible entre dos estados de equilibrio:

$$\Delta S = \int_{rev} \frac{\delta Q}{T}.$$

Esto se puede entender de forma más general por medio de la desigualdad de Clausius, la cual establece que para todo proceso cíclico real se cumple $\oint \frac{\delta Q}{T} \leq 0$, lo cual define una función de estado S . Así, aun cuando la entropía termodinámica es, en sentido estricto, una función de estado que se fija por diferencias entre estados de equilibrio, su uso en la práctica científica introduce una direccionalidad en los procesos que se ajustan a $\Delta S \geq 0$ y que así señalan el *hacia adelante* del tiempo (Uffink 2007).

Conviene destacar dos aspectos conceptuales de este punto de vista macroscópico. Primero, como se mencionó en la sección anterior, la termodinámica trabaja con magnitudes gruesas (temperatura, presión, volumen, energía interna) que promedian detalles microscópicos (*coarse-graining*), y organiza su fenomenología alrededor de la noción de equilibrio como punto de referencia. La gran mayoría de leyes y teoremas (incluida la segunda ley) se formulan como restricciones sobre trayectorias en el espacio de estados de equilibrio o como condiciones de posibilidad para procesos cíclicos (Van Ness 1983, Sklar 1993, Callender 2024). En ese sentido, el propio vocabulario está diseñado para seguir la direccionalidad típica de los procesos irreversibles.

Segundo, esa direccionalidad no se expresa como una direccionalidad puntual asociada

a cada microevento, sino como una asimetría global en el conjunto de procesos que el mundo macroscópico admite. En otras palabras, es la existencia de una familia de transformaciones espontáneas y la prohibición de su imagen invertida, lo que confiere contenido a la noción de *hacia el futuro* (Callender 2017).

Este modo de hablar, anclado en regularidades, explica por qué la segunda ley resulta tan convincente como criterio de orientación. En la práctica científica, el diagnóstico entropía/temperatura guía decisiones experimentales. En un laboratorio (o en un modelo macroscópico), sabemos qué esperar, por ejemplo: gases que se mezclan, gradientes térmicos que se allanan y energía mecánica que se transforma en calor por fricción. En ese nivel, definir la dirección temporal como el sentido en que esos procesos ocurren espontáneamente es natural y fructífero.

No obstante, esa estrategia de definición deja intacta la cuestión de origen. Tal como enfatiza Lebowitz (1993), la segunda ley es una ley macroscópica que emerge en la descripción agregada. Esta no enuncia cómo se inscribe la asimetría en las ecuaciones microscópicas subyacentes. Su dominio son estados de equilibrio y trayectorias cuasiestáticas, y su objetivo es establecer inequaciones que gobiernen el conjunto de procesos permisibles y descarten los imposibles.

Este punto puede formularse en términos de alcance y tipo de explicación. Las formulaciones de Kelvin y Clausius son universales en su estilo fenomenológico, pero conservadoras en su ambición ontológica, puesto que no adjudican a la naturaleza una ruptura explícita de simetría temporal inmanente a las leyes microscópicas⁷. Esto no le quita mérito al papel epistémico de la ley; por el contrario, su fuerza consiste en permitir inferencias confiables sobre secuencias de estados macroscópicos y en funcionar como principio de imposibilidad para tecnologías y procesos (por ejemplo, la imposibilidad de una máquina de movimiento perpetuo).

La ley capta que hay un orden en las transformaciones (un antes y un después con contenido empírico claro), sin por ello decir de dónde proviene ese orden en términos más fundamentales. De ahí que la segunda ley sea ideal para

definir una flecha operativa y, a la vez, insuficiente para explicar su origen.

3. Reversibilidad microscópica e irreversibilidad macroscópica

Como ya se ha mencionado, el contraste que ha guiado buena parte del debate sobre la flecha del tiempo puede formularse de la siguiente manera: por una parte, a nivel microscópico, las leyes fundamentales relevantes (por ejemplo, la dinámica hamiltoniana clásica) son, en gran medida, invariantes por inversión temporal. Por otra parte, a nivel macroscópico, observamos una irreversibilidad codificada por la segunda ley. La tensión conceptual reside en articular cómo una asimetría tan marcada en los procesos termodinámicos puede coexistir con ecuaciones de movimiento que no distinguen entre pasado y futuro (Lebowitz 1993, Price 1996, Sklar 1993, Uffink 2007, Callender 2024).

En el plano técnico, la invariancia temporal de la mecánica clásica se expresa en que, si $\{q(t), p(t)\}$ es solución de las ecuaciones de Hamilton para un sistema aislado, entonces $\{q(-t), -p(-t)\}$ también lo es. La transformación $t \mapsto -t, p \mapsto -p$ preserva la forma de las ecuaciones. Tomados en conjunto, estos hechos subrayan que la dinámica microscópica no privilegia un antes sobre un después, es decir, la estructura de las ecuaciones admite evoluciones que, vistas a la inversa, son igualmente compatibles con la física subyacente.

Sobre este trasfondo emergen dos objeciones clásicas a cualquier intento de derivar la irreversibilidad macroscópica sin introducir supuestos asimétricos, esto es, la paradoja de Loschmidt y la objeción de Zermelo. La primera (a veces llamada *objeción de reversibilidad*) sostiene que, si las ecuaciones microscópicas son reversibles, entonces para toda evolución que lleva un sistema desde un microestado $X(t_0)$ hacia $X(t_0 + t_1)$ existe una evolución *invertida* que lleva el estado $R_x(t_0 + t_1)$ (donde R invierte todas las velocidades) al estado $R_x(t_0)$. En otras palabras, nada en las leyes microscópicas excluye, por sí solo, una trayectoria cuya evolución exhiba disminución de entropía.

La segunda objeción (de Zermelo) apela a la recurrencia de Poincaré. En sistemas de fase finita con flujo hamiltoniano⁸, para casi todos los microestados el sistema retorna arbitrariamente cerca de su estado inicial tras tiempos suficientemente largos. Si se interpretase la segunda ley de modo estrictamente monótono, la recurrencia sería una contradicción o, al menos, obliga a refinar en qué sentido se afirma que la entropía aumenta (Lebowitz 1993, Brown et al. 2009).

Ambas objeciones apuntan a un mismo núcleo, es decir, la irreversibilidad macroscópica no parece seguir automáticamente de la reversibilidad microscópica. Como veremos en las siguientes tres secciones, si uno se limita a transitar de la dinámica micro a la macro sin *coarse-graining*, sin hipótesis de tipicidad o sin condiciones de contorno asimétricas, no aparece una flecha. Las mismas ecuaciones garantizan la existencia de trayectorias *anti-termodinámicas* compatibles con la disminución de entropía, aunque típicamente de medida despreciable (Sklar 1993).

3.1 La vía de Boltzmann

La estrategia boltzmanniana aborda la irreversibilidad macroscópica sin modificar la reversibilidad de la dinámica microscópica⁹. Esta sitúa la asimetría en la estructura estadística de la descripción y en la medida de los conjuntos de microestados compatibles con un mismo comportamiento macroscópico.

El punto de partida es distinguir entre: (i) microestados de un sistema clásico, es decir, puntos (q, p) en el espacio de fases Γ , donde q y p recogen, respectivamente, posiciones y momentos de todas las partículas; y (ii) macroestados, caracterizados por magnitudes gruesas como E, V, N para un gas ideal o, más finamente, por distribuciones de densidad y temperatura en celdas espaciales (Sklar 1993). Entendida esta distinción, un macroestado M corresponde a una región $\Gamma_M \subset \Gamma$, que es el conjunto de microestados que corresponden a las mismas propiedades macroscópicas.

Sobre esa base, Boltzmann propone definir la entropía de un macroestado por medio de la siguiente expresión: $S_B(M) = k \log W(M)$, donde

k es la constante de Boltzmann y $W(M) = |\Gamma_M|$, esto es, la medida (volumen en Γ) de la región correspondiente a M (Van Ness, 1983). Esta definición captura la intuición de que los macroestados que ocupan regiones enormes del espacio de fases son abrumadoramente más probables que aquellos que ocupan regiones pequeñas. En particular, los macroestados de equilibrio maximizan S_B porque sus regiones Γ_M son dominantes en volumen. Para sistemas con muchos grados de libertad, los microestados compatibles con el equilibrio sobresaturan el espacio accesible frente a los no equilibrados (Lebowitz 1993).

Este marco permite articular la irreversibilidad sin abandonar la reversibilidad microscópica, puesto que dado un macroestado de no-equilibrio M_{neg} , típicamente la evolución hamiltoniana llevará al sistema hacia macroestados M' con $S_B(M') > S_B(M_{neg})$. La palabra clave es *típicamente*, ya que el teorema de Liouville garantiza la conservación del volumen en Γ , y nada en la dinámica prohíbe trayectorias que disminuyan la entropía. No obstante, esas trayectorias constituyen un conjunto minúsculo dentro de $\Gamma_{M_{neg}}$, de modo que, a nivel macroscópico, su contribución es indetectable en la práctica (Lebowitz 1993, Sklar 1993). Así, la asimetría que observamos se entiende como una asimetría de medida y de tipicidad, es decir, el *hacia adelante* coincide con el sentido en que la gran mayoría de microestados compatibles con el presente evolucionan hacia regiones de fase mayores.

Este diagnóstico es relevante en este contexto por tres razones. En primer lugar, en equilibrio, la definición boltzmanniana recupera (con la granularidad apropiada) la entropía termodinámica. Por ejemplo, un gas ideal descrito por la distribución microcanónica, con E, V, N, S_B , reproduce la expresión familiar de S y, por tanto, mantiene la continuidad con la termodinámica clásica (Lebowitz 1993). Esto muestra que S_B no es una noción *ad hoc*, sino una generalización microscópicamente informada de la entropía macroscópica.

En segundo lugar, toda partición $\{\Gamma_M\}$ depende de qué magnitudes macroscópicas elegimos y de qué tolerancias adoptamos (Sklar 1993). Esta dependencia no es un defecto, sino la explicación de que las descripciones macroscópicas

abstraen detalles micro que no son relevantes para la fenomenología. Sin embargo, también deja claro que la asimetría entra en la conjunción entre una partición físicamente natural del espacio de fases (macrovariables adecuadas) y el hecho de que las regiones de equilibrio dominan en el espacio de fases.

En tercer lugar, la forma natural de asignar probabilidades a microestados de un sistema aislado (medida microcanónica) permite explicar por qué la entropía aumenta típicamente sin atribuir a las leyes microscópicas una direccionalidad intrínseca. La flecha aparece, así, como un rasgo emergente de la descripción estadística de sistemas con numerosos grados de libertad, no como una propiedad del nivel fundamental.

Con este andamiaje, la paradoja de Loschmidt y la objeción de Zermelo se reinterpretan. La primera se reconoce como una posibilidad matemática (es decir, existen trayectorias *anti-termodinámicas*), pero típicamente irrelevante por su medida despreciable. La segunda obliga a matizar el alcance de la segunda ley, puesto que la recurrencia a tiempos astronómicos no contradice la tendencia típica de acercamiento al equilibrio en escalas temporales físicamente significativas para sistemas macroscópicos (Lebowitz 1993, Sklar 1993, Brown et al. 2009). En ambos casos, la vía boltzmanniana responde sin abandonar ni la reversibilidad de las ecuaciones ni la universalidad macroscópica de las regularidades observadas.

Ahora bien, esta fortaleza es también la razón por la cual, como se discutirá en la siguiente subsección, el enfoque requiere hipótesis estadísticas adicionales cuando se pretende derivar resultados dinámicos más detallados. En otras palabras, la definición boltzmanniana explica por qué los sistemas macroscópicos tienden a estados de mayor entropía sin violentar la reversibilidad microscópica, al convertir la flecha en una cuestión de medidas desproporcionadas en . Sin embargo, no convierte esa tendencia en una ley fundamental de la dinámica micro ni, menos aún, en una explicación del origen de la direccionalidad del tiempo.

3.2 El *Stoßzahlansatz*

La reconstrucción dinámica de la irreversibilidad a partir de la microfísica suele pasar por la ecuación de Boltzmann y su teorema H. En esa línea, el supuesto clave es el *Stoßzahlansatz*¹⁰ o hipótesis de caos molecular, según la cual antes de colisionar, las partículas están descorrelacionadas en sus variables de velocidad y posición, de modo que la distribución de dos partículas factoriza como el producto de dos distribuciones de una partícula.

Por lo tanto, para pares de partículas que van a colisionar en un tiempo inmediatamente posterior a t , se asume $F(r, v_1, v_2, t) \approx f(r, v_1, t)f(r, v_2, t)$ ¹¹. Esta suposición, junto con hipótesis estándar de dilución y rango corto de las interacciones¹², permite obtener una ecuación efectiva para $f(r, v, t)$ cuya dinámica conduce al monotónico decrecimiento de la función $H[f] = \int f(r, v, t) \ln f d^3r d^3v$ y, por ende, al aumento de una magnitud interpretable como entropía (Lebowitz 1993, Brown et al. 2009).

El poder de esta derivación es evidente, puesto que, sin modificar la reversibilidad de las ecuaciones hamiltonianas, se obtiene una dinámica efectiva irreversible para magnitudes gruesas, pero justamente porque el fenómeno irreversible aparece en un nivel efectivo, la pregunta filosófica pasa a ser: dónde se introduce la asimetría temporal que alimenta el resultado (Price 1996, Brown et al. 2009, Uffink 2013).

La crítica sostiene que el supuesto de descorrelación se formula selectivamente para las condiciones entrantes de las colisiones, pero no para las salientes. Después de todo, las colisiones generan correlaciones, puesto que, si dos partículas interactúan, sus velocidades de salida quedan estadísticamente correlacionadas por conservación de la energía y el momento.

La ecuación de Boltzmann no toma en cuenta esas correlaciones salientes al proyectar nuevamente sobre un estado de caos molecular para las siguientes colisiones, pero prohíbe (o no contempla) que existan correlaciones entrantes análogas originadas por encuentros previos. En otras palabras, el *Stoßzahlansatz* permite correlaciones *hacia el futuro* (como resultado de colisiones pasadas inmediatas), pero descarta

correlaciones *hacia el pasado* (que habrían sido necesarias para preparar estados entrantes finalmente ajustados). Ese descarte es, precisamente, una asimetría temporal (Price 1996).

La misma idea aparece en otro registro en los análisis críticos de la segunda ley y sus múltiples formulaciones. Uffink (2013) subraya que la explicación dinámica de la irreversibilidad en términos del teorema H depende de supuestos de *coarse-graining* y descorrelación, ambos no neutrales temporalmente, y que convertirlos en leyes requeriría atribuir a la microfísica una orientación que esta no posee. Mientras que tomarlos como hipótesis estadísticas deja claro que la asimetría proviene de condiciones o supuestos adicionales, no de la forma de las ecuaciones.

Desde el punto de vista metodológico, lo importante es ser explícito acerca de qué se asume y para qué. Si el *Stoßzahlansatz* se adopta como hipótesis empíricamente exitosa, entonces el teorema H racionaliza la observación de irreversibilidad en gases diluidos y justifica la dirección operativa de los procesos. Si, en cambio, se pretende que el *Stoßzahlansatz* sea un principio universal que deriva la dirección del tiempo desde la microfísica, la crítica de la asimetría encubierta muestra hasta dónde llega esa vía, puesto que la dirección del tiempo entra en la forma de un sesgo sobre qué tipo de correlaciones son admitidas antes de los choques (Price 1996, Uffink 2013).

En ese sentido, este análisis apunta a dos elementos cruciales. Primero, el *Stoßzahlansatz* es indispensable para conectar la microfísica con la macrodinámica irreversible. Segundo, exactamente por esa razón, el análisis filosófico debe reconocer que la asimetría temporal es introducida a través del supuesto de caos molecular y de la selección de estados entrantes no correlacionados. Así, como en los casos anteriores, la microdinámica boltzmanniana apoya la definición y uso de una dirección temporal en la práctica científica, pero no constituye una explicación del origen de la direccionalidad temporal.

3.3 La *Past Hypothesis*

Como ya se ha adelantado en secciones anteriores, una de las respuestas más influyentes al dilema entre reversibilidad microscópica e irreversibilidad macroscópica consiste en situar la asimetría temporal no en las leyes subyacentes, sino en una condición de contorno a gran escala, es decir, en la llamada *Past Hypothesis* (PH). De acuerdo con esta propuesta, el universo comenzó en un estado de entropía extremadamente baja. Combinada con un postulado probabilista sobre los microestados compatibles con los macroestados presentes, PH permite reconstruir la tendencia típica al incremento de entropía y, crucialmente, la asimetría de nuestras dependencias contrafácticas (Albert 2000).

Por un lado, PH sesga el espacio de historias físicamente admisibles, puesto que si el universo parte de un estado de baja entropía, entonces, para casi todos los microestados consistentes con nuestro estado macroscópico actual y con esa condición de contorno, la evolución hacia el futuro transitará por macroregiones de mayor medida en el espacio de fases. Mientras que la evolución hacia el pasado implicaría transitar hacia regiones de fase aún menores, lo que hace altamente improbable la existencia de registros que contradigan un pasado de entropía menor (Albert 2000).

Por otro lado, esa misma asimetría en el perfil de probabilidad induce una asimetría contrafáctica, con lo cual nuestras acciones presentes tienen consecuencias hacia el futuro, pero no hacia el pasado. Con ello, PH ofrece una explicación unificada de por qué vemos incrementos entrópicos y por qué deliberamos y causamos *hacia adelante* (Albert 2000).

Además, este desplazamiento de las leyes a las condiciones de contorno aclara el estatus de la segunda ley. Antes que una ruptura fundamental de simetría en la microdinámica, el aumento de entropía en sistemas macroscópicos aparece como una ley efectiva que depende de la baja entropía inicial, de un postulado estadístico sobre la distribución de microestados y de la dinámica reversible usual. En ese paquete, la asimetría que observamos es esperable y, de hecho,

altamente probable sin necesidad de insertar irreversibilidad en las ecuaciones de movimiento (Albert 2001).

Desde una perspectiva metodológica, PH se presenta como una hipótesis cosmológica que ancla la dirección temporal de todos los fenómenos, y no solo de los termodinámicos. A diferencia de la estrategia del *Stoßzahlansatz*, que introduce asimetría en el nivel microscópico (en las condiciones entrantes de colisiones locales), PH la introduce en el nivel global, ya que es una condición de contorno para el universo que, junto con el postulado probabilista apropiado, determina la asimetría de lo típico a lo largo de toda la historia (Albert 2001). En este sentido, PH racionaliza tanto la plausibilidad de la segunda ley como la estructura temporal de nuestra práctica epistémica.

No obstante, su poder explicativo tiene un alcance limitado. Tal y como lo enfatizan las discusiones críticas, PH no pretende deducir la flecha desde las leyes, sino que explicita que la asimetría es una característica de las condiciones de contorno del universo. En consecuencia, PH se entiende mejor como parte de un paquete explicativo que incluye un postulado probabilista y la dinámica reversible, y que juntos producen la asimetría macroscópica y contrafáctica que observamos (Frisch 2005). Este punto es importante filosóficamente porque delimita la expectativa que podemos tener de PH.

A partir de aquí, algunas objeciones específicas iluminan mejor la lógica de la propuesta. En primer lugar, Frisch (2005) examina el papel de los contrafácticos y muestra cómo el éxito del argumento depende de la interacción entre PH y supuestos sobre dependencias en modelos probabilistas. Su análisis sugiere que la asimetría contrafáctica no es un añadido opcional, sino un resultado del conjunto de supuestos.

En segundo lugar, Price y Weslake (2009) objetan que, si una baja entropía pasada explica por qué nuestras deliberaciones no cambian el pasado, ¿qué impediría que una baja entropía futura (una *Future Hypothesis*) hiciera simétricamente difícil afectar el futuro? Aunque su propósito no es defender una condición futura de baja entropía, la objeción cuestiona qué hace especial a la condición pasada dentro de la explicación y

por qué no es intercambiable con una homóloga futura.

Estas consideraciones muestran que el poder de PH proviene de hacer explícita la asimetría que se presupone cuando interpretamos fenómenos y contrafácticos, no de derivarla de la microdinámica. En otras palabras, la PH explica por qué, dado un universo con baja entropía inicial, hay una flecha termodinámica y una dirección en nuestra práctica de explicación y deliberación; sin embargo, no explica por qué el universo tiene esa condición de contorno y no otra.

4. Definir vs. explicar

El recorrido precedente sugiere, de múltiples maneras, una distinción metodológica que constituye el eje del presente artículo, es decir, definir una flecha temporal no es lo mismo que explicar su origen. La diferencia es más que terminológica, puesto que delimita, por un lado, lo que le pedimos a una teoría física cuando la invocamos para tratar la direccionalidad del tiempo y, por otro, qué cuenta como éxito explicativo.

Como se ha mostrado en secciones anteriores, definir una flecha consiste, en términos generales, en seleccionar un proceso observacional asimétrico y usarlo como patrón operativo para orientar el tiempo. En este caso, la dirección *hacia el futuro* es el sentido en el que estos procesos típicamente ocurren.

Esta estrategia es epistémicamente eficiente y está anclada en la práctica científica, ya que permite clasificar fenómenos, anticipar evoluciones y construir tecnologías. Por ejemplo, en el caso termodinámico, la segunda ley organiza los procesos macroscópicos y ofrece una medida escalar (la entropía) cuyo comportamiento distingue con nitidez el antes y el después a nivel fenomenológico.

Explicar el origen de la flecha, en cambio, exige más, ya que pide mostrar que la orientación temporal es una consecuencia de la estructura de la teoría sin introducir entre los supuestos una asimetría temporal equivalente (o indistinguible) de aquello que se quiere explicar. Cuando la derivación depende de una hipótesis asimétrica, de una condición de contorno asimétrica¹³ o de una

elección de *coarse-graining* que ya privilegia un sentido, entonces el resultado no constituye una explicación de origen en el sentido fuerte, sino una racionalización de por qué ciertos criterios definitorios funcionan.

Podemos cristalizar esta diferencia en dos criterios mínimos de éxito explicativo para la flecha: 1) no circularidad, es decir, la derivación no debe presuponer en los supuestos la misma asimetría temporal que pretende explicar. Si la orientación entra como hipótesis, el argumento queda metodológicamente circular. 2) Independencia de procesos, es decir, la derivación no debe apelar a fenómenos cuya descripción estándar ya utiliza una orientación temporal para quedar bien planteada. Estos criterios no invalidan los logros de la estrategia definitoria, sino que los precisan. Una teoría puede definir una orientación (como hace la termodinámica) y, sin embargo, no proporcionar una fundamentación de su origen. La distinción permite reordenar el problema, ya que nos autoriza a valorar qué aporta cada enfoque sin exigirle más de lo que su dominio conceptual soporta.

Bajo esta perspectiva, el balance es el siguiente: Por una parte, $S_B = k \log W$ convierte la dirección del tiempo en una cuestión de medidas y tipicidad en el espacio de fases, pero no deduce una asimetría de las leyes. Por otra parte, el teorema H logra una dinámica efectiva irreversible a costa de suponer descorrelación entrante. Además, PH explica por qué es típico que la entropía aumente y por qué nuestras dependencias contrafácticas se inclinan hacia el futuro, pero al hacerlo traslada la asimetría a una condición de contorno global. Todas estas estrategias definen con éxito una orientación. No obstante, ninguna, por sí sola, fundamenta su origen sin apelar a supuestos asimétricos.

Esta distinción metodológica tiene dos corolarios que no se desarrollan en este artículo, pero que son relevantes en este punto. Primero, si se busca una explicación no circular, conviene no apoyarse en procesos irreversibles y mirar hacia teorías cuya materia prima es la estructura del mundo. Segundo, una vez establecida una potencial teoría habrá que preguntarse si provee algo más que un marco dónde definir la orientación temporal, o si esta explica de alguna manera su origen.

5. Conclusión

En el presente artículo se ha defendido que definir una flecha temporal y explicar su origen son tareas epistémicas distintas, con estándares de éxito diferentes. La primera es una práctica científica fértil: la termodinámica brinda, por ejemplo, un patrón operativo robusto (segunda ley, entropía); la vía boltzmanniana explica el aumento típico como cuestión de medida y tipicidad, y PH ordena la asimetría contrafáctica mediante una condición de contorno global (Lebowitz 1993, Uffink 2013, Albert 2000, Frisch 2005). Sin embargo, ninguna de estas estrategias satisface el criterio de no circularidad ni la independencia de procesos requeridos por una explicación de origen.

El examen de PH fortalece este dictamen, puesto que su poder reside en hacer explícita la asimetría que ya empleamos al interpretar fenómenos y contrafácticos. De ahí que la objeción de *Future Hypothesis* muestre que el vínculo entre baja entropía pasada y nuestras asimetrías prácticas no está garantizado por sí mismo (Price 1996, Price & Weslake 2009, Frisch 2005). Consecuentemente, PH racionaliza por qué, dados ciertos supuestos, orientamos nuestras inferencias y deliberaciones hacia el futuro. Este punto sirve de control para el estándar epistémico propuesto, es decir, una teoría de la dirección del tiempo, en sentido fuerte, debe producir la orientación sin tomarla de procesos o condiciones asimétricas.

De todo lo anterior se sigue la tesis central de este trabajo: aún no contamos con una teoría de la flecha del tiempo. Contamos con criterios definitorios sólidos (termodinámica, boltzmanniano, PH), pero carecemos de una derivación no circular de la orientación temporal que cumpla con lo que epistémicamente exigimos a una teoría. El programa que queda abierto consiste en: (i) precisar qué forma podría tener una explicación de origen compatible con nuestros dos criterios (no circularidad e independencia de procesos), (ii) explorar qué estructuras adicionales serían necesarias para que una teoría física genere la orientación y (iii) delimitar, a la luz de ese estándar, el papel legítimo de las flechas de procesos como convenciones bien motivadas

frente a una auténtica fundamentación de la direccionalidad temporal.

Notas:

1. Este trabajo se deriva de un estudio más completo sobre la flecha del tiempo, llamado *The Direction of Time in Special Relativity* (presentado en septiembre de 2020), que llevé a cabo como mi trabajo final de maestría en *Ludwig-Maximilians Universität*, en Múnich, el cual se estructura en tres componentes conceptualmente independientes. En este artículo se desarrolla el contraste entre definir la dirección temporal y explicar su origen, el cual consiste argumentativamente en la primera y cuarta partes del trabajo antes mencionado, con las cuales justifiqué la exploración de una estrategia distinta para discutir la flecha del tiempo. La independencia del argumento permite que el argumento del presente artículo sea autónomo, a la vez que sirve de base para abordar las otras partes en trabajos posteriores.
2. Nota importante: en este trabajo se hizo uso de IA para la separación del argumento del trabajo original. El método con el que se utilizó es el siguiente: se ingresó el trabajo original en ChatGPT para substraer la información exclusivamente referente a este tema en particular y esa información se utilizó para re-escribir sobre ella el texto presente, por lo que la función de la IA fue exclusivamente extraer información y dar estructura sobre la cual escribir. Todo el contenido sustantivo, el argumento y todas las citas provienen de mi investigación, es decir, fueron el fruto de una investigación profunda sobre estos contenidos que se realizó durante mi tesis de maestría (2018-2020) y fueron verificados manualmente. No se generaron datos ni se inventaron referencias. El manuscrito refleja mi autoría intelectual. El texto original está disponible en: https://www.academia.edu/128771292/The_Direction_of_Time_in_Special_Relativity y en https://www.academia.edu/144647672/Boltzmann_and_the_Arrow_of_Time. En este contexto, aprovecho para externar mi optimismo acerca del uso de estas herramientas para la producción filosófica (lo cual, en sí mismo, es un asunto de interés filosófico) y confío en que su uso correcto permitirá grandes avances en el tratamiento de problemas filosóficos.
3. Se puede ver con diferentes matices en Mackey (1992), Blum (2015), Carroll (2015), entre otros. Particularmente, este último ha desarrollado sus ideas de la dirección del tiempo siguiendo esta línea.
4. Price (1996) menciona seis diferentes flechas: la flecha termodinámica (la que problematizamos en este artículo), la flecha cosmológica, la flecha de radiación, la flecha causal, la flecha cuántica y la flecha epistémica. Es importante aclarar que el presente texto se enfoca únicamente en la flecha termodinámica, sin embargo, se considera que el mismo mecanismo aquí descrito se aplica a cualquiera de las otras flechas.
5. Este argumento no se desarrolla en el presente artículo, no obstante, se menciona porque es parte del argumento general en el cual se ha basado el presente artículo (ver nota 1).
6. Cabe resaltar que Uffink (2007) considera que la formulación de Clausius no es en sí temporalmente asimétrica, pero que en la práctica termodinámica sí asume procesos espontáneos hacia equilibrio (lo que introduce la asimetría).
7. Es la razón por la cual se considera a la termodinámica como una rama de la física completamente fenomenológica.
8. Es decir, un sistema aislado cuyo espacio de fases accesible tiene volumen finito y cuya evolución temporal de los microestados está dada por las ecuaciones de Hamilton.
9. Históricamente y como veremos en esta sección, Ludwig Boltzmann, en sus trabajos de 1877 y 1896, *Über die Beziehung eines allgemeinen mechanischen Satzes zum zweiten Hauptsatze der Wärmetheorie* (2022a) y *Zu Hr. Zermelos Abhandlung "Über die mechanische Erklärung irreversibler Vorgänge"* (2022b) responde a las objeciones de Loschmidt y Zermelo con un argumento bastante interesante desde el punto de lo que aquí se discute: „An derselben Stelle habe ich auch betont, dass der zweite Hauptsatz vom moleculartheoretischen Standpunkte ein blosser Wahrscheinlichkeitssatz ist“. Desde su punto de vista, la irreversibilidad de los procesos termodinámicos se debe al hecho de que la segunda ley tiene un carácter probabilístico en su nivel micro. Lo interesante para la discusión presente es que, a pesar de parecer un argumento sólido, Boltzmann no logró integrar ese carácter probabilístico en la estructura de la segunda ley, de manera que la explicación sigue siendo externa al formalismo.

10. Literalmente esto se puede traducir como “principio del número de choques”.
11. A modo de aclaración de la notación, uso la *F* (mayúscula) para denotar densidad de pares de moléculas que están a punto de colisionar, y *f* (minúscula) la función de distribución de una sola partícula.
12. En la cinética de gases, la ecuación de Boltzmann se aplica cuando el gas es diluido y las interacciones son de corto alcance. *Diluido* quiere decir que casi todas las colisiones son entre dos partículas y que, entre choques, cada partícula viaja libre. *Corto alcance* significa que las fuerzas sólo actúan a distancias muy pequeñas, de modo que cada choque puede tratarse como local e instantáneo. Bajo estas condiciones es legítimo asumir caos molecular (las velocidades entrantes están descorrelacionadas), lo que permite obtener la ecuación de Boltzmann y el teorema H.
13. Ejemplos de estos dos casos anteriores son, en el caso del primero, el *Stoßzahlansatz*, que, como vimos anteriormente, impone descorrelación en condiciones entrantes pero no salientes. En el segundo, la PH, que, como se discutió anteriormente, establece una condición de contorno según la cual el pasado tuvo una entropía menor, por lo que el tránsito hacia regiones de mayor entropía es más probable.

Referencias bibliográficas

- Albert, David Z. 2000. *Time and Chance*. Cambridge: Harvard University Press.
- Blum, Harold Francis. 2015. *Time's arrow and evolution*. Princeton: Princeton University Press.
- Boltzmann, Ludwig. 2022a. «Über die Beziehung eines allgemeinen mechanischen Satzes zum zweiten Hauptsatz der Wärmetheorie». En *Kinetische Theorie II: Irreversible Prozesse: Einführung und Originaltexte*, editado por Steven Brush, 240-247. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co KG.
- _____. 2022b. «Zu Hr. Zermelos Abhandlung „Über die mechanische Erklärung irreversibler Vorgänge“». En *Kinetische Theorie II: Irreversible Prozesse: Einführung und Originaltexte*, editado por Steven Brush, 301-307. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co KG.
- Brown, Harvey R., Wayne Myrvold, y Jos Uffink. 2009. «Boltzmann's H-theorem, its discontents, and the birth of statistical mechanics». *Studies in History and Philosophy of Science Part B: Studies in History and Philosophy of Modern Physics* 40, no. 2: 174-191.
- Callender, Craig. 2017. *What makes time special?*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 2024. «Thermodynamic asymmetry in time». *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Consultado el 20 de septiembre, 2025. <https://plato.sydney.edu.au/entries/time-thermo/>
- Carroll, Sean. 2015. «The Arrow of Time». *Engineering and Science* 73, no. 1: 20-25.
- Frisch, Mathias. 2005. «Counterfactuals and the Past Hypothesis». *Philosophy of Science* 72, no. 5: 739-750.
- Landsberg, Peter T. 1996. «Irreversibility and time's arrow». *Dialectica* 50, no. 4: 247-258.
- Lebowitz, Joel L. 1993. «Boltzmann's entropy and time's arrow». *Physics Today*: 32-38.
- Mackey, Michael C. 1992. *Time's arrow: the origins of thermodynamic behavior*. New York: Dover.
- Price, Huw. 1996. *Time's arrow & Archimedes' point: new directions for the physics of time*. Oxford: Oxford University Press.
- Price, Huw, y Brad Weslake. 2009. «The time-asymmetry of causation». En *The Oxford Handbook of Causation*, editado por Helen Beebe, Christopher Hitchcock y Peter Menzies, 414-446. Oxford: Oxford University Press.
- Pruss, Alexander. 2003. «David Lewis's counterfactual arrow of time». *Noûs* 37, no. 4: 606-637.
- Sklar, Lawrence. 1993. *Physics and chance: Philosophical issues in the foundations of statistical mechanics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Uffink, Jos. 2001. «Bluff your way in the second law of thermodynamics». *Studies in History and Philosophy of Science Part B: Studies in History and Philosophy of Modern Physics* 32, no.3: 305-94.
- _____. 2007. «Compendium of the foundations of classical statistical physics». En *Philosophy of Physics*, editado por Jeremy Butterfield y John Earman, 923-1074. Amsterdam: Elsevier.
- _____. 2013. Three concepts of irreversibility and three versions of the second law. *From ontos verlag: Publications of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society-New Series (Volumes 1-18)*, 1.
- Van Ness, Hendrick C. 1983. *Understanding thermodynamics*. New York: Dover.

Leonardo Alberto Ortiz Acuña (leortiz@itcr.ac.cr) es profesor del Instituto Tecnológico de Costa Rica y de la Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica. Obtuvo su Bachillerato y Licenciatura en Filosofía en la Universidad de Costa Rica, donde cursó, además, una amplia cantidad de asignaturas de física y matemática. Obtuvo su maestría en lógica y filosofía de la ciencia en el *Munich Center for Mathematical Philosophy* de la Universidad Ludwig-Maximilians de Múnich y centró sus estudios en las áreas de lógica, filosofía de la física y de las matemáticas. Particularmente ha tenido interés por el estudio de los formalismos matemáticos de teorías físicas.

Recibido: 10 de noviembre, 2025.

Aprobado: 24 de enero, 2026.

DOI: 10.15517/revfil.2026.6925

II. ARTÍCULOS

Javier Moreno Garay

Salud mental y confusión conceptual: un análisis desde la filosofía del lenguaje

Resumen: *El presente artículo analiza el modelo general de salud mental que subyace a las políticas públicas contemporáneas, con el objetivo de identificar los supuestos filosóficos que lo sostienen. El problema abordado consiste en que dicho modelo se apoya en el dualismo ontológico cartesiano y en una progresiva medicalización de la vida humana, lo cual genera enredos lingüísticos que afectan la coherencia teórica y práctica de las intervenciones de los profesionales en psicología. Desde una metodología de análisis conceptual, apoyada en aportes de la filosofía del lenguaje, particularmente en las críticas al dualismo formuladas por L. Wittgenstein y G. Ryle, se examina el uso del concepto de salud mental y su supuesta cientificación. El desarrollo del trabajo muestra cómo este uso introduce confusiones conceptuales que, en el ámbito de la práctica profesional, tergiversan la comprensión de la dimensión no física de la vida humana y las prácticas asociadas a su atención. Finalmente, se proponen posibles vínculos estructurales entre el dualismo ontológico y la forma de organización económico-política contemporánea, así como la necesidad de elaborar alternativas conceptuales y disciplinares que eviten reduccionismos médico-biológicos.*

Palabras clave: *salud mental, análisis conceptual, dualismo cartesiano, confusión conceptual, medicalización.*

Abstract: *This article analyzes the general model of mental health underlying contemporary public policies, with the aim of identifying the philosophical assumptions that sustain it. The problem addressed lies in the fact that this model is grounded in Cartesian ontological dualism and in a progressive medicalization of human life, which generates linguistic entanglements that affect the theoretical and practical coherence of psychological interventions. Through a methodology of conceptual analysis, supported by contributions from the philosophy of language, particularly the critiques of dualism formulated by L. Wittgenstein and G. Ryle, the article examines the use of the concept of mental health and its alleged scientification. The development of the argument shows how this usage introduces conceptual confusions that, in the sphere of professional practice, distort the understanding of the non-physical dimension of human life and the practices associated with its care. Finally, the article proposes possible structural links between ontological dualism and the contemporary economic and political order, as well as the need to develop conceptual and disciplinary alternatives that avoid medical-biological reductionisms.*

Keywords: *mental health, conceptual analysis, Cartesian dualism, conceptual confusion, medicalization.*



Introducción: modelo general de la salud mental

El 11 de marzo de 2020 la Organización Mundial de la Salud (OMS) decretó el inicio formal de la pandemia del virus SARS-Cov-2. Más allá de sus consecuencias específicas, la pandemia fue algo que atravesó la vida humana en su totalidad y afectó su decurso en tantos niveles como contextos de actividad existen. Uno de los ámbitos que se vio particularmente afectado fue la dimensión psicológica o subjetiva de los individuos.

No son pocas las investigaciones generadas en latitudes disímiles que señalaron un incremento significativo en fenómenos como el estrés, la ansiedad, la depresión y otras formas de malestar psicológico asociadas a la pandemia y a las medidas de confinamiento (Huarcaya-Victoria 2020; Martínez-Taboas 2020; Ribot, Chang y González 2020). Este conjunto de trabajos converge en la idea de que la crisis sanitaria trajo consigo una intensificación de los problemas o trastornos mentales. El cuadro en el que se insertan todos estos estudios es relativamente claro: trabajan bajo la tesis de que, como resultado de la modificación estructural de la vida humana, ha habido un incremento progresivo de los problemas psicológicos o trastornos mentales, los cuales, a su vez, están inscritos en lo que podemos denominar el *modelo tradicional de la salud mental*.

La cuestión es la siguiente: se reportó un aumento de casos de estrés, ansiedad, depresión, así como de todas las instancias de *enfermedades mentales* que hasta ahora se han acuñado. El problema con esta proliferación de los llamados trastornos mentales es que se habla de ellos como si se tuviera una claridad incuestionada al respecto; como si el modelo de la salud mental operara como un marco teórico dado y no problematizado que no se puede poner en duda. Lo que es escaso es, en realidad, el trabajo de reflexión sistemática sobre la naturaleza de dichos fenómenos y las premisas que los sostienen.

El objetivo de este trabajo es sacar a la luz la serie de presupuestos invisibles sobre los que se erigen las declaraciones acerca de la salud o la enfermedad mental. Concretamente, se

desarrolla una crítica al modelo general de salud mental entendido como la conjunción de dos premisas: el dualismo cartesiano aplicado al terreno de la psicología y la adopción del modelo médico-biológico al terreno de las explicaciones sobre el comportamiento humano. Conviene aclarar que la crítica aquí desarrollada no pretende negar que las personas refieran sentirse deprimidas, estresadas, tengan cambios de humor repentinos, alteraciones en los diversos sistemas afectivos (e.g., digestivo, respiratorio, cardiovascular), etc. Sería absurdo negar el hecho indiscutible de que la vida humana enfrenta y enfrentará complicaciones, penurias, dificultades y dolores de todo tipo.

No obstante, la crítica desarrollada en el presente texto se dirige a la plataforma sobre la cual descansan las explicaciones psicológicas de los profesionistas; es decir, pretendo analizar críticamente la red de criterios lógicos y conceptuales que subyace al quehacer disciplinar y profesional, y no la referencia de malestares de los hablantes naturales, sus modos de expresión o la manera particular en la que procesan las complicaciones de la vida. Lo que me interesa es más bien cuestionar el hecho de que las expresiones mentalistas, las llamadas categorías diagnósticas o los llamados *trastornos mentales* sean los que dirijan y determinen el trabajo profesional o estrictamente disciplinar del psicólogo. Mi crítica, entonces, no es sobre una u otra de las denominadas enfermedades mentales, tales como el estrés, la depresión o la ansiedad, sino sobre el trasfondo, el sistema de supuestos que rige este modo de explicar y tratar al comportamiento humano.

Procederé de la siguiente manera. Primeramente se expondrá el concepto de *salud mental* para remarcar su importancia mediante el análisis de su contraparte lingüística, a saber, la noción de *enfermedad mental*. Luego, se repasarán las características de dicha expresión haciendo uso de la herramienta de análisis conceptual¹. Con los resultados alcanzados, se expondrán las deficiencias e inconsistencias de dicho concepto, así como del modelo en el que descansa. Seguidamente, se ubicará la plataforma que posibilita estos desarrollos, a saber, el dualismo cartesiano del siglo XVII y se dará cuenta de la naturaleza de las explicaciones sobre el comportamiento

otorgadas por este paradigma con el objetivo de resaltar la importancia de su modificación. Posteriormente comentaré brevemente algunos de los supuestos de la psiquiatría y cómo estos no son otra cosa que ropajes terminológicos novedosos sobre los antiguos y clásicos problemas legados por el dualismo moderno. Finalmente, se concluye con la recuperación de alternativas profesionales como medios para confrontar la lógica subyacente del modelo tradicional de salud mental. Los comentarios finales girarán en torno a la relación entre la visión general criticada en este escrito y el sistema económico que impera en nuestros días.

1. Salud mental y análisis conceptual

En el discurso público contemporáneo se insiste en la importancia de la vida mental y su estabilidad como objetivo social prioritario. Desde 2018, la Organización Mundial de la Salud (OMS) define la salud mental de la siguiente manera:

La salud mental es un estado de bienestar en el que la persona realiza sus capacidades y es capaz de hacer frente al estrés normal de la vida, de trabajar de forma productiva y de contribuir a su comunidad. En este sentido positivo, la salud mental es el fundamento del bienestar individual y del funcionamiento eficaz de la comunidad. (OMS 2018)

Por su parte, Ribot, Chang y González (2020) comentan:

La Organización Mundial de la Salud (OMS) ha equiparado la salud mental con el bienestar subjetivo, la percepción de la propia eficacia, autonomía, competencia, dependencia intergeneracional y autorrealización de las capacidades intelectuales y emocionales. Incluye, por tanto, las capacidades para afrontar las tensiones normales de la vida, trabajar de forma productiva y fructífera y para hacer contribuciones a la comunidad.

En conjunto, ambas definiciones presentan la salud mental como un estado de bienestar caracterizado por la autorrealización de las capacidades individuales, la adecuada gestión de las tensiones de la vida cotidiana y la posibilidad de desempeñarse de manera productiva y socialmente funcional. Y es que es un hecho que, como sociedad, se tiene que buscar que los individuos que la conforman tengan una vida plena, disfrutable, no solo llevadera, sino genuinamente satisfactoria. El que en años recientes se haya puesto en circulación con tanto ahínco el concepto de *salud mental*, obedece, en parte, a la importancia de hacer hincapié en las necesidades personales de bienestar y no necesariamente a la falta o ausencia de trastornos patológicos. Lo que invito a cuestionar es la manera en la que los especialistas o profesionales de la psicología dan cuenta de y explican la vida humana. En este caso particular, me refiero a la adopción del modelo de la salud mental para comprender el comportamiento humano.

El hecho de recuperar la noción de *salud mental* no es conceptual o filosóficamente inocente. La expresión implica la adopción del modelo médico-biológico a lo que corresponde al mundo de lo mental o lo psicológico. Así, el concepto de *salud mental* opera en conjunto con su contraparte que, por indeseable, no se presenta en los panfletos promocionales de la OMS, a saber, el de *enfermedad mental*. Lo que acabo de decir es, creo, relativamente fácil de ver: ahí donde hay salud mental es lógicamente posible que haya enfermedad mental. Ahora bien, ¿por qué usar una terminología que, de hecho, ya se encuentra en uso y que forma parte de otra disciplina, en este caso, del mundo médico-biológico? Hagamos un poco de análisis conceptual. Podemos entender la noción usual de enfermedad como la alteración del funcionamiento normal del cuerpo causada ya sea por la introducción de un agente patógeno externo o por el deterioro o mal funcionamiento de algún mecanismo biológico involucrado. De esta manera, el concepto de enfermedad se aplica a cuerpos o individuos completos o hacia alguno de sus órganos o tejidos. Por ejemplo, como expresiones completamente legítimas tenemos *Estoy enfermo del estómago*. ¡No vuelvo a comer en la calle! o

No pude asistir al trabajo porque estaba enfermo; no estaba en las mejores condiciones, pero ya estoy mejor. Con estos casos vemos que no tiene sentido decir, en un contexto cotidiano de interacción, cosas como *Ayer me enfermé de la mente, por eso no pude asistir al trabajo* o *Estaba tranquilo en mi cuarto cuando me empezó un agudo dolor en la mente; fui al especialista y me dijo que, en efecto, estoy enfermo de la mente.* Si empleáramos estas expresiones en nuestros contextos naturales de interacción nadie nos entendería o, si bien nos va, nuestros escuchas pensarían que estamos construyendo una especie de broma. Esto muestra que, aunque se usa la misma palabra, no está operando el mismo concepto. El concepto de enfermedad mental es, en todo caso, una extensión del concepto original de enfermedad e implica tratar a la mente como si fuera un cuerpo. Es, en ese sentido, además de una extensión del concepto original, una metáfora. Ahora bien, lo que tendríamos que hacer es identificar los alcances explicativos de la metáfora, es decir, qué ganamos con emplearla y cuáles son sus límites.

Enfermedad mental es un concepto que opera predominantemente como un concepto estadístico, asociado con la distinción *normal-anormal* en términos poblacionales. Es solo con un punto de referencia, con un contexto del cual partir, que podemos hablar de enfermedad mental, puesto que aquel nos brindaría el basamento poblacional que necesitamos para determinar lo que cuenta como normal, anormal, funcional, disfuncional o como prefiera adjetivarse el comportamiento. Lo mismo pasa, *mutatis mutandis*, con el concepto de salud mental, sin embargo, con este nos encontramos en el dominio de lo deseable, de lo que todos deberíamos alcanzar en algún punto de nuestra vida. Por lo tanto, lo atípico es hablar de *enfermo mental* y lo socialmente reconocido como normal o benéfico es lo que se denomina *saludable mentalmente*. Sin embargo, este no es el cuadro completo.

Se produce un desplazamiento de una forma de uso propia del contexto médico-biológico hacia el ámbito psicológico, sin realizar las aclaraciones conceptuales necesarias. Veamos esto. En todos los estudios en los que se recupera la famosa triada de enfermedades mentales tan en

boga en el siglo XXI, viz., la ansiedad, el estrés y la depresión, se pretende dar cuenta de estas supuestas enfermedades a través de los síntomas asociados. Así, a la excesiva sudoración de las manos, los pensamientos fatalistas, el cansancio excesivo, la disminución en los puntajes escolares y demás formas de comportamiento o efectos del mismo se les considera como *síntomas* que expresan la existencia de una u otra enfermedad mental. En la medicina general, el síntoma suele entenderse como la manifestación superficial de un proceso orgánico subyacente. La fiebre, el dolor o la inflamación funcionan, dentro del juego del lenguaje médico, como indicios de una alteración corporal cuya existencia se presupone independientemente de su manifestación externa.

Ahora bien, cuando la lógica médica se traslada al ámbito psicológico, las diversas formas de comportamiento, los reportes verbales o las experiencias subjetivas comienzan a interpretarse también como expresiones de una entidad interna subyacente. Específicamente, cuando hablamos de las *enfermedades mentales*, se asume que hay algo interno, oculto, que es lo que se expresa a través de los síntomas y que de hecho es su *causa*. Eso, concebido como misterioso, subjetivo e inaccesible, es, bajo el cuadro compartido por este modelo tradicional, la *enfermedad* o el *trastorno mental*. Bajo este esquema, el carácter mental de la enfermedad hace que el comportamiento sea tratado únicamente como una manifestación superficial de un proceso interno subyacente. El problema no está, pues, en que se hable de fenómenos internos, pues incluso en el caso del dolor corporal cotidiano se utilizan criterios que no dependen de una observación directa del evento experimentado por el otro. La dificultad aparece cuando, a partir de esta lógica, se postula una entidad mental reificada y oculta como causa subyacente del comportamiento observable. Además, se piensa que el reporte verbal, lo que dicen las personas en las entrevistas o las respuestas de los test son evidencias de la existencia del evento mental. El comportamiento, con especial énfasis en la conducta verbal, es concebido como un evento extraepisódico de algo que ocurre dentro, en un nivel imperceptible para la tercera persona, pero

que el individuo que lo *sufre* o *padece* conoce o puede conocer a la perfección.

Este cuadro no es falso sino conceptualmente absurdo y se basa en una serie de confusiones lingüísticas que lo único que logran es mitificar la problemática. Veamos a qué me refiero. Tratar las expresiones como *depresión*, *ansiedad*, etc., como nombres de entidades internas es adoptar un paradigma muy específico de lo que es el lenguaje y su funcionamiento. A este paradigma del lenguaje, Ryle (2005) lo caracterizó como el modelo 'Fido'-Fido, mientras que Wittgenstein lo denominó como el cuadro agustiniano del lenguaje. La idea central es que mediante el lenguaje se refieren objetos que son los significados de las palabras. Es decir, si yo utilizo la palabra *depresión* esta tiene que denotar *algo más*, un objeto que solo puede ser de carácter mental, que se encuentra dentro del individuo y que de hecho es el genuino significado de la expresión.

Desde la crítica wittgensteiniana, la identificación del significado con el objeto referido constituye una confusión filosófica fundamental, pues ignora que el sentido de las expresiones lingüísticas no se funda en relaciones representacionales, sino en su uso dentro de prácticas compartidas específicas, lo que vuelve problemático el tratamiento ontológico de conceptos psicológicos como si nombraran entidades internas (Wittgenstein 1953). Se deja de lado, pues, la complejidad del lenguaje y las múltiples funciones que de hecho adquiere a la hora de ser empleadas por los hablantes. Por ejemplo, pensemos en la palabra *felicidad*. Para el modelo agustiniano, esta expresión refiere a una emoción personal que termina por ser reificada por la palabra. No obstante, pensemos en una situación en la que una pareja con un hijo se separa y, para influenciar las decisiones del juez, uno de ellos dice *¿Cómo puede pensar si quiera en quitarme la custodia del niño? Mira la felicidad que irradia de sus poros cada vez que me ve*. Independientemente del valor de verdad de esta aseveración, aquí, la palabra *felicidad* no significa la emoción interna que supuestamente refiere; más bien en esta ocasión se trata de un elemento de todo un mecanismo de chantaje; es, pues, una forma de manipular la opinión de los jueces o del jurado para que estos tomen decisiones a su

favor. Por ende, el significado de las palabras no se agota en las referencias que puedan hacer de experiencias individuales, sino que depende de los objetivos del hablante, del trasfondo lingüístico y el contexto en el que se empleen. Así como ocurre con este ejemplo, también se pueden imaginar muchos otros que muestran la amplia variedad de funciones y, por ende, de significados, que adquieren las palabras de acuerdo con la manera en la que son empleadas.

Por ende, una forma de enfocar los problemas conceptuales a los que nos enfrentamos es preguntándonos ¿en qué circunstancias se usan estas expresiones? ¿Qué utilidad tienen en los contextos en los que se emplean? Regresando al tema que nos atañe, entonces, ¿qué sentido tienen la dupla salud-enfermedad mental y sus derivados? En primera instancia, se encuentra la atención al comportamiento, es decir, a lo que dice y hace el individuo en ciertos contextos. En este caso, contextos en los cuales efectivamente *sabemos* o conocemos su supuesto estado mental subyacente, o sea, si está *sano* o *enfermo* mentalmente, ¿Qué necesidad habría de apelar a estas entidades mentales si, en última instancia, el concepto de *lo mental* hace alusión a criterios públicos o a formas de comportamiento circunstancialmente definidas? Alguien podría argumentar que al hablar de salud y enfermedad mental se aplica una metáfora operativa con la que se logran ciertos objetivos importantes para el área de la salud. Por ende, hay un sector de la vida humana en el que estas expresiones funcionan eficazmente y permiten la comunicación entre médico y paciente. La dificultad conceptual aparece cuando estas expresiones dejan de entenderse como parte de prácticas lingüísticas específicas y pasan a interpretarse como nombres de entidades no corpóreas susceptibles de enfermar. El problema radica en que la metáfora estructura tanto la teoría como las intervenciones y, por ende, deja de ser inocua. Lo anterior conduce a que se confunda el funcionamiento práctico del lenguaje con compromisos ontológicos fuertes. Con esto llegamos a los límites de lo que tiene sentido decir respecto de la mente y su supuesta sanidad o enfermedad.

Podría argumentarse que las dificultades señaladas hasta aquí pertenecen únicamente al

lenguaje ordinario y que, en realidad, la psicología opera mediante una terminología técnica precisa. Sin embargo, esto no resuelve el problema conceptual por varias razones. La primera retoma la cuestión mencionada rápidamente arriba: la dupla salud/enfermedad mental ha invadido la disciplina psicológica sin hacer las debidas aclaraciones conceptuales. Se trata, más bien, de una expresión médico-biológica que se usa para fines particulares de esa disciplina. Luego, además de no formar parte del lenguaje propiamente psicológico, la lógica de la salud mental responde a una necesidad profesional heredada históricamente a la psicología, a saber, atender y responder a los problemas individuales. Es, por decirlo en otros términos, una categoría vinculada al ejercicio profesional de la psicología, que no tendría que guiar la totalidad de la investigación básica ni el nivel de análisis de la ciencia psicológica.

En el corazón de todo lo tratado aquí, está la aceptación y adopción de un sistema comprensivo que ha permeado no solo a las disciplinas científicas o académicas, sino que forma parte de la cultura general de Occidente. De esta manera, entramos *vis a vis* con la teoría clásica de la mente puesta en circulación de manera oficial y formal por Descartes con su famoso dualismo ontológico. A continuación, trataré algunas de las características del dualismo cartesiano y cómo es que este se relaciona con la temática que he tratado de seguir a lo largo de este artículo.

2. Dualismo, explicación y psiquiatría

El *status* de la psicología como disciplina es hasta ahora poco claro o difuso cuando se trata de comprender sus criterios explicativos y conceptuales. La psicología nació con dos cabezas: por un lado tenemos una vertiente en la que la psicología es fundamentalmente una profesión encargada de solventar un sector de las problemáticas sociales que acongojan a la población y, por el otro, una disciplina de corte científico, que más que aportar la solución de problemáticas puntuales, se circunscribe al mundo de las descripciones y explicaciones científicas del mundo. Estas dos vías siguieron trabajando

paralelamente, teniendo puntos de encuentro importantes, como lo es el desarrollo del análisis conductual aplicado, que no es otra cosa que el uso práctico del saber generado en el laboratorio experimental (Kantor 2011). Esta clase de tensiones y confusiones forman parte del hecho de que históricamente y, en buena parte de su tradición, se haya relegado a la psicología el estudio del supuesto mundo interno y desconocido. En este campo, se asume que solo podemos acceder de forma parcial a partir del reporte verbal o de la conducta externa que, en todo caso, constituye un mero epifenómeno del genuino elemento psicológico, a saber, lo mental.

La OMS y todas las demás instituciones allegadas se ajustan a los lineamientos básicos de lo que podemos denominar como la *teoría oficial de la mente* puesta en circulación, sistematizada y formalizada por Descartes en la primera mitad del siglo XVII. Aunque existen antecedentes dualistas anteriores en la tradición filosófica occidental, el dualismo cartesiano representa su formulación moderna más influyente y sistemática. Para el dualismo cartesiano, el ser humano es, esencialmente, alma y cuerpo; sustancia inextensa y materia, que están relacionados de forma misteriosa: la mente no solo existe dentro del cuerpo, sino que es la causa de los movimientos corporales en virtud de los actos volitivos. Si ponemos atención, veremos cómo es que esta visión dual del ser humano no solo se articula armoniosamente con el esquema sobre salud/enfermedad mental que esbozamos arriba, sino que constituye el fundamento de las formulaciones modernas más influyentes. ¿Cómo podemos entender lo anterior? Es preciso considerar que es la mente a la que se aplican las categorías de *sana* o *enferma*. En este sentido, la noción de *salud mental* requiere necesariamente de un sistema en el que la mente sea concebida como una entidad sustancializada susceptible de enfermar. Solo bajo un esquema de esta naturaleza resulta inteligible trasladar al ámbito psicológico categorías provenientes del modelo médico-biológico, tales como síntoma, enfermedad, diagnóstico o tratamiento. La gramática de estos conceptos presupone que existe una entidad relativamente estable susceptible de alterarse, deteriorarse o sanar. El problema aparece cuando

esta estructura conceptual deja de operar como recurso descriptivo y comienza a asumirse como explicación del comportamiento humano.

¿Qué clase de comprensión del comportamiento podemos obtener bajo la óptica del dualismo cartesiano? ¿Qué explicaciones se elaboran, entonces, a la hora de dar cuenta de lo que son las *enfermedades mentales*? Antes que nada, aclaremos en qué consiste brindar una explicación. Una explicación, tanto en el rubro de la ciencia como en el lenguaje ordinario, es una respuesta ante la pregunta «¿por qué?» (Nagel 1974). Explicar un fenómeno implica que este forme parte de una trama de leyes generales e instancias empíricas². Algunos ejemplos de casos en los que se solicita una explicación son: «¿Por qué la luna se ve distinta en los diferentes momentos del año?» «¿Por qué Juan empezó a llorar en medio del salón y salió corriendo del mismo?» «¿Por qué las partículas a veces se comportan de una forma y en otras ocasiones de una manera distinta?». ¿Qué es lo que varía en cada una de ellas? Los fenómenos involucrados. Unos son perfectamente capturables por las leyes generales de la física; otros, por ejemplo, involucran al comportamiento humano, lo que hace que, en cierto sentido, la cuestión se complejice. No podemos dar cuenta del comportamiento humano *de la misma manera* en la que concebimos los fenómenos físicos, químicos o biológicos. No porque el comportamiento sea inexplicable, sino porque requiere de otra forma de aparato conceptual.

Ahora bien, ¿qué pasa con la explicación usual del modelo mentalista? Lo que ocurre es que la mente juega un papel doble: es lo que se pretende explicar, pero, a su vez, es lo que explica el comportamiento. Pongamos un ejemplo. Supongamos que una persona asiste a consulta psicológica. Le dice al terapeuta cosas como *No sé qué me pasa, no tengo ganas de nada, lloro todo el día sin poderme controlar, a la hora de recibir noticias desalentadoras no dejo de temblar, estoy demasiado cansado como para levantarme de la cama*, etc. La caracterización dualista sería la siguiente: lo mental es la causa de la manifestación conductual y, además, su explicación. ¿Por qué la persona en cuestión llora todo el día, tiembla al recibir una mala noticia o

tiene un sueño incontrolable? Es *porque* tiene o está padeciendo depresión, estrés, ansiedad, etc. Entonces, la cuestión es la siguiente: las personas que acuden con algún especialista que trabaja bajo el modelo dualista explican sus expresiones conductuales disfuncionales o atípicas de forma circular. Por ejemplo, tendrían lugar casos como los siguientes: *la persona en cuestión llora porque está deprimida, pero, ¿y cómo sabés que lo está? Porque llora*. Así, tenemos una circularidad explicativa de la que no podemos escapar bajo este modelo. Lo que nos dan los mentalistas son expresiones circulares en donde la explicación se difumina y no tenemos una mínima comprensión del fenómeno involucrado.

Lo que quiero concluir es que esas etiquetas no deberían pasar como genuinas explicaciones y tampoco como diagnóstico. ¿Por qué? En primer lugar, la psicología no es medicina, por lo que los profesionales no tendrían que diagnosticar en un sentido médico. En segundo lugar, habría que aclarar que todas esas expresiones pertenecen al reino de las solicitudes, quejas y problemáticas individuales que las personas reportan. Eso no implica que tengan que ser considerados como conceptos pertenecientes a la aparatología conceptual de la psicología con la que se conduciría tanto el trabajo disciplinar/científico, como el práctico/técnico. Por poner un caso, es como si se le solicitara al médico que incluyera, dentro de sus sistemas comprensivos con perspectiva científica, biológica, epidemiológica, etc., al *empacho* como categoría científica pertinente para dirigir y encausar su labor disciplinar.

Este tema nos lleva a reflexionar sobre el *status* epistemológico de una disciplina que, de hecho, se construye sobre el establecimiento de categorías, al modo de trastornos, para capturar y dar cuenta de la conducta anormal o *desviada*. Hablo de la psiquiatría. Esta se dedica a la recolección de supuestos vínculos o correlaciones estadísticas lo suficientemente robustas como para generar categorías diagnósticas bajo los parámetros clásicos de la medicina occidental. No es el momento ni el lugar para hacer una crítica en extenso de la psiquiatría y la naturaleza de su *corpus* teórico. Lo que sí es menester es sacar a la luz algunos de sus presupuestos para examinarlos críticamente.

Desde un punto de vista conceptual, la psiquiatría opera bajo lo que puede denominarse una *lógica farmacológica*. Esta lógica es resultado de la asimilación del modelo médico-biológico al ámbito de las explicaciones psicológicas. La idea central es que, así como existen medicamentos destinados a contrarrestar enfermedades corporales, existen fármacos orientados a controlar, mitigar o eliminar las denominadas *enfermedades mentales*. De este modo, se perpetúa y justifica la postura que ha sido objeto de crítica a lo largo de este trabajo. En el trasfondo se encuentra una perspectiva que, aunque histórica y estructuralmente derivada del dualismo cartesiano, se presenta hoy como una postura altamente sofisticada al apoyarse en supuestos y resultados de las ciencias encargadas del estudio del sistema nervioso central, concebido como eje rector y determinante del comportamiento humano.

En este sentido, la psiquiatría constituye un terreno particularmente fértil para las confusiones lingüísticas y los enredos conceptuales. No obstante, ha logrado presentarse como una disciplina de vanguardia que supuestamente avanza en paralelo con los desarrollos más recientes de la ciencia. Si lo que he dicho tiene visos de verdad, entonces es posible advertir que la psiquiatría se apoya en bases conceptuales endebles que implican la imposibilidad de considerarla una disciplina políticamente neutra. Veamos esto. Para la psiquiatría la unidad de análisis relevante es el individuo y su constitución biológica. En términos generales, si algo *funciona mal* en la persona, la explicación se localiza en el funcionamiento de su sistema nervioso central. El peso explicativo que antes tenía la mente ahora pasa a tenerlo el cerebro. No obstante, la posición dualista se mantiene: por un lado, se encuentra el comportamiento y, por el otro, el cerebro aparece como la entidad material y su causa explicativa. Esta consecuencia no es inocua, pues subyace a la lógica dominante de la salud mental y refuerza un fuerte individualismo que tiende a minimizar y, en el peor de los casos, eliminar el peso explicativo de las condiciones ambientales, sociales y económicas que, en última instancia, moldean y posibilitan la emergencia del comportamiento humano.

En suma, el modelo de salud mental, como hemos comentado, perpetúa un modo de pensar en el que el individuo aparece como la única unidad relevante que, a su vez, sigue estando dividida. Por ende, las críticas elaboradas en el presente texto hacia el modelo tradicional de la salud mental aplican también para las explicaciones psiquiátricas del comportamiento. Empero, desarrollar esto a detalle ocuparía un trabajo posterior.

3. Comentarios finales

El análisis desarrollado a lo largo de este trabajo no tuvo como objetivo principal examinar un evento histórico específico, sino esclarecer el marco conceptual desde el cual ciertos fenómenos conductuales son comprendidos y problematizados en la actualidad. La crisis sanitaria derivada del coronavirus funcionó, en este sentido, como un escenario privilegiado que hizo particularmente visible la proliferación de discursos y prácticas en torno a la salud mental, mostrando los supuestos filosóficos que los sostienen. Este trasfondo conceptual e ideológico específico y compartido no es otro que el dualismo cartesiano de mediados del siglo XVII. Según se hizo patente, con el transcurso del tiempo, este trasfondo se ha ido modificando y enraizando, valiéndose de supuestos desarrollos científicos para seguir teniendo presencia en los diversos sistemas conceptuales que dan cuenta del comportamiento. En este sentido, la crítica aquí desarrollada no buscaba únicamente evidenciar ciertos usos problemáticos del concepto de salud mental, sino apuntar a la lógica que lo sostiene y que, al permanecer intacta, reproduce los mismos enredos conceptuales bajo nuevas formulaciones.

Aun cuando parezca lejano e incluso fácticamente imposible por ahora (puesto que implicaría modificación de las estructuras económicas y sociales que lo posibilitan) optamos por argumentar a favor de una superación crítica del pensamiento dualista que subyace a estas propuestas conceptuales. Conviene ser claros y cautelosos en lo siguiente: tenemos razones para pensar que el dualismo ontológico, que define el paradigma cultural en el que vivimos gracias a la injerencia de la filosofía cartesiana, forma parte de un

entramado de supuestos culturales e ideológicos. Estos han operado históricamente como mecanismos de legitimación y organización de ciertas formas de comprensión del ser humano.

¿Qué tendría que hacerse para cambiar esto? ¿Cómo empezar con lo que se propone en este texto, a saber, el cambio paulatino del dualismo cartesiano a una visión en la que lo determinante sea el comportamiento y las circunstancias en las que tiene lugar? A corto plazo, tendríamos que abandonar la adopción del modelo médico-biológico en las explicaciones psicológicas. En este sentido, se vuelve imperioso virar hacia una propuesta que otorgue primacía a la actividad del organismo en su medio. Esto nos permitirá pensar en medidas de orden conductual que impacten en diversas facetas de las estrategias requeridas para afrontar y salir bien librados de las crisis que enfrentemos. Ahora bien, a largo plazo, también es importante reflexionar sobre si el modo de organización económica actual, así como las implicaciones culturales y políticas que de este se siguen, realmente se alinea con y está a favor de la vida humana y su bienestar, para poder actuar en consecuencia.

Notas

1. El análisis conceptual es una herramienta de elucidación filosófica que nació en la llamada filosofía del lenguaje. Entre sus principales representantes tenemos a Wittgenstein, cuyo análisis conceptual consiste en recuperar los usos ordinarios de las expresiones y así detectar las reglas de aplicación que subyacen a las palabras. Con este ejercicio analítico lo que se logra es elucidar la aplicación de las expresiones y con ello su significado.
2. Esto no es otra cosa que el modelo nomológico deductivo propuesto por Carl Hempel y Paul Oppenheim en 1948.

Referencias bibliográficas

- Huarcaya-Victoria, José. 2020. «Consideraciones sobre la salud mental en la pandemia de COVID-19». *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública* 37, no. 2: 327–334. <https://doi.org/10.17843/rpmesp.2020.372.5419>
- Kantor, Jacob Robert. 2011. *De la psicología a la psicología científica*. México: Trillas.
- Martínez-Taboas, Antonio. 2020. «Pandemias, COVID-19 y salud mental: ¿qué sabemos actualmente?». *Revista Caribeña de Psicología* 4, no. 2: 143–152. <https://doi.org/10.37226/rcp.v4i2.4907>
- Nagel, Ernest. 1974 [1967]. «Naturaleza y propósito de la ciencia». En *El pensamiento científico*, editado por H. Padilla, 150–185. México: Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Enseñanza Superior.
- Organización Mundial de la Salud. 2018. *Salud mental: fortalecer nuestra respuesta*. Consultado el 4 de enero, 2026. <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/mental-health-strengthening-our-response>
- Ribot Reyes, Vivian C., Norys Chang Paredes y Ana L. González Castillo. 2020. «Efectos de la COVID-19 en la salud mental de la población». *Revista Habanera de Ciencias Médicas*. Consultado el 4 de enero, 2026. <http://www.revhabanera.sld.cu/index.php/rhab/article/view/3307>
- Ryle, Gilbert. 2005 [1949]. *El concepto de lo mental*. Barcelona: Paidós.
- Wittgenstein, Ludwig. 1953. *Philosophical investigations*. Oxford: Basil Blackwell.
- Javier Moreno Garay** (javiergaray1996@gmail.com). Licenciado en Psicología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Colaborador académico de la Facultad de Estudios Superiores Iztacala de la UNAM, Ciudad de México, México. Ha publicado recientemente *Seres sentientes y pensantes* (2025), progresión de aprendizaje incluida en el libro *Procesos lógicos en la epistemología científica* (Patria Educación), y *Análisis gramatical del pensar: Propuesta de una herramienta conceptual para la psicología* (2025).
- Recibido:** 1 de mayo, 2026.
Aceptado: 20 de mayo, 2026.
DOI: 10.15517/revfil.2026.5155
- Huarcaya-Victoria, José. 2020. «Consideraciones sobre la salud mental en la pandemia de COVID-19». *Revista Peruana de Medicina Experimental*

Tomás Mora Poe

Weil y Platón. Dos vidas. ¿Un mismo platonismo?

Resumen: *El presente artículo compara las vidas y pensamientos de Simone Weil y Platón partiendo del siguiente problema: ¿cómo se asemejan sus pensamientos y vidas en lo que respecta a la preocupación por la transgresión de la vulnerabilidad humana? Se sigue un método comparativo, se toma como hilo conductor la alegoría de la caverna y se dirige la atención a la primacía ética y filosófica que puede tener una injusticia sufrida por otro ser humano. La vida de Weil estuvo atravesada por el compromiso político en solidaridad con su novedosa interpretación de la alegoría de la caverna, la cual pone el énfasis en cómo el malheur es un motivo cardinal tanto de la liberación como del retorno a la caverna; asunto respecto del cual Platón no habría sido tan claro al desarrollar dicha alegoría. Sin embargo, otros pasajes de la obra y momentos de la vida del ateniense parecen situar en primer orden de importancia la indignación (ἀγανάκτησις) ante la transgresión de la vulnerabilidad humana, lo cual parece invitar a una interpretación particular de dicha alegoría. Se concluye que las vidas de ambos filósofos comparten el mismo centro gravitacional: la preocupación ante la injusticia sufrida por otro ser humano.*

Palabras clave: *alegoría de la caverna, vulnerabilidad humana, muerte de Sócrates, malheur, indignación (ἀγανάκτησις)*

Abstract: *This article compares the lives and thoughts of Simone Weil and Plato through the following question: How do their lives and philosophies converge in their concern for violations of human vulnerability? Employing a comparative method, the study takes the Allegory of the Cave as its guiding thread and emphasizes the ethical and philosophical primacy that may be accorded to an injustice suffered by another human being. Weil's life was profoundly shaped by political commitment and solidarity, in accordance with her innovative interpretation of the Allegory of the Cave, which highlights malheur as a cardinal motive both for liberation and for the return to the cave—a point that Plato does not make equally explicit in his development of the Allegory. Nevertheless, other passages in Plato's works, as well as episodes from the life of the Athenian philosopher, appear to place indignation (ἀγανάκτησις) in the face of violations of human vulnerability among the highest ethical concerns, thereby inviting a particular interpretation of the allegory. The article concludes that the lives of both philosophers share a common gravitational center: concern for the injustice suffered by another human being.*

Keywords: *Allegory of the Cave, human vulnerability, death of Socrates, malheur, indignation (ἀγανάκτησις)*



Introducción

El presente trabajo pretende retomar la alegoría de la caverna de Platón y la innovadora recepción que Weil hace de esta al actualizarla y conjugar con su concepto de *malheur*. Destacaremos cómo este concepto surge a raíz de la propia experiencia vital de Weil al vivir la condición obrera en su contexto histórico, marcado por el capitalismo y el ascenso del fascismo. Se verá cómo la experiencia vivencial del *malheur* funge como posibilidad de apertura de la verdad en su sentido ético más radical, esto es, ante la injusticia cometida contra la vulnerabilidad de otro ser humano. Parece que en el caso de Weil no hay ninguna separación «entre lo que uno piensa y la vida que uno lleva» (Pétrement 1997, 86), por lo que es muy común que se tome en consideración el particular tipo de vida¹ que tuvo al momento de interpretar su pensamiento; lo cual no es tan usual en el caso de Platón, por lo que aquí se quiere tomar en consideración también la vida del ateniense. En esta medida, se ampliará el ejercicio comparativo entre Weil y Platón ya iniciado por varios comentadores previos al incluir la propia vida de Platón dentro de dicha comparación. Esto permitirá –teniendo siempre la alegoría de la caverna y la recepción que Weil hace de esta– encontrar vínculos entre las vidas de Weil y Platón que conciernen a la preocupación respecto del sufrimiento humano, especialmente, cuando es padecido por otros. Es relevante destacar y explicar cómo la vida de Platón, si bien comporta diferencias esenciales que no se puede abordar aquí con la profundidad necesaria, en definitiva, comparte destacables similitudes con la de Weil.

2. Pensamiento y vida de Simone Weil: la recepción weiliana de la alegoría de la caverna

Durante el conocido periodo en Marsella (1940-1942),² podemos observar cómo la presencia de Kant y Descartes en los escritos de Weil es fuertemente reemplazada por la de Platón (Vetö

2009, 586-587, 597; Simeoni 2021a, 342-343; Simeoni 2021b, § 1) cuyo pensamiento, a pesar de seguir un orden cronológico inverso, sería declarado por Weil como la síntesis de los dos primeros (Vetö 2009, 583).³ Esto vino acompañado de la profundización weiliana de la crítica contra la noción de progreso en la filosofía y el conocimiento. Weil utiliza a Platón para criticar la ciencia moderna al tiempo en que concibe la filosofía como una forma de sabiduría práctica y en acto, lo que no es un simple conocimiento ni un complejo sistema especulativo cerrado,⁴ sino que implica un cambio en el alma entera (cf. Simeoni 2021, 246-253; Simeoni 2021b, § 1; Castel-Bouchouchi 2007, 169-170; Vetö 2014, 77). Platón «no es un hombre que haya encontrado una doctrina filosófica» (Weil 1953, 88-89),⁵ tampoco un pensador dualista, más bien, es un pensador de las intermediaciones,⁶ de todo lo que constituye un puente entre la miseria humana y la divina, entre razón y espiritualidad, entre contemplación y acción ético/política comprometida con la realidad (cf. Simeoni 2021a, 343-344; Simeoni 2021b, § 3; Castel-Bouchouchi 2007, 169-170).

La interpretación mística⁷ de Platón no sería, ni de lejos, una innovación weiliana. Su innovación consiste, concluye Simeoni (cf. 2021b, § *Conclusion*), en la reapropiación de la espiritualidad platónica en relación con el *malheur*, en parte experimentado por Weil dentro del capitalismo de su época. Esto marca su novedosa interpretación de la liberación de la caverna platónica y la contemplación del bien en toda su efectividad ética y política. Los tres momentos de la alegoría –aprisionamiento, liberación y retorno a la caverna– son vinculados por Weil con los conceptos de *malheur* –propio de la condición obrera que ella misma vivió y al interior de la caverna–, la *atención* –propia del exterior de la caverna donde es posible atender al *malheur* de los otros– y al retorno dentro de la caverna –vinculada con la práctica de lo *impersonal* donde sucede un olvido de sí⁸ en favor de la preocupación por el *malheur* del otro.⁹ En efecto, Weil parte del

firme compromiso de rechazo a toda doctrina que separe la teoría de la realidad, la verdad de la vida (...). Hablar sobre la

opresión y sobre los mecanismos con que ella se ejerce sobre la clase trabajadora implica entonces conocer dichos mecanismos directamente, vivir la teoría más allá de los medios académicos, experimentando los sufrimientos sobre la propia carne. (Abad Montesinos 2016, 21-22)

El empleo de la noción de *malheur* surge y comienza a tener una gran importancia en el pensamiento de Weil a raíz de sus experiencias laborales en fábricas¹⁰ a partir de 1934, por lo que es una noción influida por la experiencia vital de explotación capitalista aún desconocida para Platón y los antiguos.¹¹ La vida de Simone Weil no solamente estuvo marcada por el compromiso político, sino por decidir experimentar ella misma la condición obrera y el *malheur* que esta entraña: su pensamiento está totalmente imbricado con su vida. Ahora bien, el *malheur* comporta una doble faz: por un lado, tritura al ser humano y le hace perder el mundo y su humanidad, profundizando su condena; pero, por otro lado, el *malheur* también puede funcionar como un μεταξύ,¹² adverbio griego que designa lo que está en el intermedio o que funge como intermediario, entre el interior y el exterior de la caverna. Puede catalizar la salida al exterior por anclar al sujeto en la verdad del mundo y también promueve el posterior retorno dentro de la caverna por atender al *malheur* de los otros (cf. Weil 1994, 224).

Weil utiliza la noción de μεταξύ para pensar el *malheur* como intermediación entre el sujeto y el mundo, entre el interior y el exterior de la caverna. Al tiempo en que el *malheur* es algo que puede profundizar la condena del ser humano, hundiéndolo aún más en su prisión, también puede ser el catalizador que le permita salir de la caverna: «El dolor es un μεταξύ. (...) Todo lo que arranca. No hay que luchar contra ello, al contrario» (Weil 1994, 294). Desde este punto de vista, el *malheur* funge como punto de ruptura que, si bien puede hacer que alguien pierda el mundo y se aniquile su alma, también funciona como motor que empuja hacia un mayor nivel de contacto con la realidad (cf. Simeoni 2021b, § 2.1). Ahora bien, es importante insistir en que el *malheur* no es algo que Weil considere que se

debe buscar ni desear, al modo de un masoquista, sino que, como explica Gracia-Baró, el *malheur* o la «desdicha llega de improviso, avasalladora, como un rayo de negrura y de furia. Es algo terriblemente nuevo, de lo que no podía en realidad saber todavía nada el hombre que se ve asaltado y ya derrotado siempre por ella» (2007, 128).

La vida, dentro de la caverna platónica, es interpretada por Weil (cf. 2008, 96-97) como atravesada por una miseria tan profunda que es capaz de encubrir la miseria misma. Como destaca Tsujimura (2005, 105-107), Weil denuncia que los males más perjudiciales no suceden por una especie de amor al mal, sino que a menudo suceden en nombre del bien, debido a una «sed por el bien absoluto» (Weil 2002, 204). Esa confusión del bien con el mal sucede por dominio de la fuerza bruta¹³ y la embriaguez que esta fuerza genera (Tsujimura 2005, 105-107), confusión que describe la situación al interior de la caverna para quienes son aún prisioneros (cf. Tsujimura 2005, 109-110). Simeoni (2021a, 345; 2021b, § 2.1) rescata cómo Weil concibe dos grandes problemas que afectan la vida cavernaria: el deseo que tiene asidero en la carne (cf. Platón *Gorgias*, 493b) y la comunidad política retratada como una bestia que determina el bien y el mal en función de sus instintos (cf. Platón *República*, VI.492a-493a). Para Weil no solo es importante entender cómo la liberación de la caverna implica reconocer la situación de miseria en que se yace, sino que, al trastocarse el alma entera, también se modifican los modos de desear y de relacionarse con las cosas (Simeoni 2021a, 345-353; Simeoni 2021b, § 2.1). La liberación implica, a consideración de Weil, abandonar los antiguos ídolos¹⁴ cavernarios que irracionalmente se identificaban con el bien (Simeoni 2021a, 345-349; Simeoni 2021b, § 2.1; Vetö 2014, 77). El *malheur* concebido como un acontecimiento vivido, representa la fuerza que separa al sujeto de dichos ídolos cavernarios en la medida en que revela la miseria humana (Simeoni 2021a, 345-349, 354; Simeoni 2021b, § 2.1). El *malheur* tiene un efecto revelador de la verdad y de la infinita e infranqueable distancia que nos separa del bien,¹⁵ al que Weil también designará con el nombre de dios.¹⁶

En el punto de liberación, fuera de la caverna, el deseo sufre un cambio esencial, pues se

aspira al bien sin desear ningún objeto particular. En la medida en que el deseo consiente su propia falta y ya no busca eliminarla, se convierte en amor. Se trata de un amor sin posesión (cf. Weil 1994, 125; 2008, 107), diferente de los amores perversos que procuran explotar y extraer la satisfacción del amado, y diferente de los amores tiránicos, mencionados en *República* (IX.573d) (cf. Simeoni 2021a, 347). Pues, el verdadero amor, en su sentido platónico y weiliano, resulta ser un *μεταξύ* que está siempre sometido al juego de movimiento entre la falta y el recurso plenos, sin estar en ninguna de las dos posiciones de modo pleno jamás, pues Eros no es Πόρος ni Πενία, sino su hijo (cf. Platón *Banquete*, 202e-204c), es un intermediario entre la miseria humana y la fortuna divina (cf. Weil 1933-1941/1994, 125; 2008, 107; Vetö 2014, 61-66; Simeoni 2021a, 347; Simeoni 2021b, § 2.2). Este amor inherente al proceso de liberación cavernaria, en la medida en que guía el pensamiento, orienta el alma hacia la disposición weiliana de la *atención* (*attention*) (cf. Simeoni 2021a, 350-352; Simeoni 2021b, § 2.2), que consiste en una pura receptividad que posibilita la escucha del dolor de los otros. En este mismo sentido, afirma Vetö, es «por la atención como se sale de la cáscara de la autonomía, como nos alejamos de la perspectiva personal» (2014, 58).

Mientras en la caverna el sujeto posee un lugar central, al liberarse también se libera de sí mismo en el sentido en que se abandona, dejando sus posesiones y apetitos cavernarios, y todos los falsos ídolos que se hacían pasar por bienes en imitación del bien verdadero que nunca puede poseerse, ni siquiera traerse a la presencia. Parte del trauma que puede significar salir de la caverna consiste en renunciar a la pretensión de que el bien puede ser poseído y aceptar que el bien verdadero significa entrega generosa y comprometida con el otro ser humano. De este modo, afirma García-Baró de modo contundente: «No hay posibilidad alguna de situarse verdaderamente a la altura alcanzada ya por el pensamiento (y por la santidad) en el problema del dolor y la solidaridad interhumana si no se asimila la obra extraordinaria, señera, de Simone Weil» (2007, 118). La *atención*, en este sentido, conlleva un proceso kenótico de imitación de dios,¹⁷ quien

habría creado el universo como un acto de abandono en la medida en que implica la renuncia a la soberanía de sí mismo y de la posibilidad de ser soberano sobre la alteridad:

No poseemos nada en el mundo —pues el azar puede quitárnoslo todo— excepto el poder de decir *yo*. Eso es lo que hay que dar a Dios, es decir, destruirlo. No nos está permitido absolutamente ningún otro acto libre excepto la destrucción del *yo*. (Weil 1997, 461)

Desde el luminoso exterior, quien acaba de salir puede volver a mirar hacia dentro de la caverna y observar, allá abajo, su propia sombra, producida por los rayos que logran penetrar cuesta abajo por el escabroso y empinado camino. Pero, al alzar la mirada hacia el Sol ya no es posible encontrar nada de sí mismo.¹⁸

Después del estadio de liberación viene el estadio de retorno dentro de la caverna que, para Weil, implica una encarnación¹⁹ de la luz exterior en la corporalidad cavernaria: es necesario realizar en este mundo un reflejo de la luz sobrenatural (Simeoni 2021a, 353-354; Simeoni 2021b, § 2.3).²⁰ El sujeto liberado deviene *μεταξύ* entre lo físico y lo metafísico. Como agudamente destaca Simeoni, «la paradoja del sabio consiste, pues, en que su encarnación y su regreso a la caverna, tras haber alcanzado el Bien, coincide con el mantenimiento en sí mismo de un movimiento de atención kenótica, de un retiro activo» (2021b, § 2.3). En este sentido es que el retorno a la caverna implica la práctica de lo que Weil concibe como *impersonal* (*impersonnel*), pues la atención se relaciona, no consigo mismo y los apetitos personales, sino con el *malheur* de los que sufren (cf. Simeoni 2021a, 354; Simeoni 2021b, § 2.3). La filosofía de Weil debe concebirse como una «invitación a abandonar la buhardilla de las elucubraciones y descender a la arena de lo real: la calle, la fábrica o las relaciones» (Otón 2020, 115).

La filósofa, que se ha liberado abriéndose a la disposición de la *atención* y a la práctica de lo *impersonal*, tiene los oídos abiertos para escuchar el *malheur* de los otros y el corazón inspirado hacia la realización de la justicia en este mundo de explotación y miseria: «Lo que el

hombre puede hacer por el hombre no es añadirle algo, sino volverlo hacia la luz que viene de otro lugar, de lo alto» (Weil 1953, 114). En este mismo sentido, afirma Esposito, la filosofía de Weil «es un pensamiento guerrero incluso cuando combate por la paz» (2000, 39). Su vida estuvo marcada por el compromiso político,²¹ «nunca renunció a combatir los poderes opresivos; siempre se comprometió en esta lucha protagonizando empeños peligrosos e insólitos» (Pétrement 1997, 331), desde sus preocupaciones de niña²² por el mal estado de los soldados franceses, pasando por su militancia sindical y anarquista, hasta su decisión de vivir como obrera y terminar muriendo consumida en la experiencia del *malheur* fascisto-capitalista. Como afirma Abada Montesino, «desde muy joven siempre sintió Simone Weil que su sitio estaba con los desheredados, con los que sufren por siempre, desplazados en los bordes de las sociedades y la historia» (2016, 16). En esta misma línea, Otón sostiene que, lejos de que sus sufrimientos la recluyeran sobre sí misma, sobre su

propia insatisfacción existencial, la empujaron a salir de sí misma y a preocuparse por la aflicción de los demás. Desde su dolor interior podía empatizar con un mundo sufriente. En vez de caer en la autocondescendencia y en los bucles de la victimización, fue capaz de comprometerse en la causa de los desfavorecidos y de buscar soluciones a sus problemas. (2020, 112)

2. Platón: una vida en la filosofía frente a la injusticia

En la biografía más reciente que tenemos a disposición sobre Platón, el erudito Waterfield explica:

Dos sucesos que le afectaron muy profunda y personalmente le empujarían hacia el sendero que lo ha convertido en un personaje famoso incluso hoy en día. El primero fue la crueldad de los Treinta Tiranos, y el segundo la condena de Sócrates por la democracia restaurada.

(2024, § 1, *Características personales*)

Es decir, no solamente el asesinato de Sócrates marcaría a Platón, sino también el estado de Atenas y el ascenso de la tiranía impuesta por Esparta como resultado de las Guerras del Peloponeso:

Platón nos cuenta en la *Carta Séptima* que los Treinta le decepcionaron e indignaron (...). Le irritaba especialmente su tentativa de implicar a Sócrates en sus planes al hacerle detener a un hombre llamado León de Salimina, un destacado demócrata a quien querían ejecutar. Sócrates se negó, pero aun así León fue asesinado. «Me abstuve de las vergüenzas de la época», dice Platón. (Waterfield 2024, § 2, *Los Treinta Tiranos*, referencia a *Carta VII*, 325a)

Los Treinta Tiranos impusieron un régimen del terror: «Pasaron a la historia de Grecia como los primeros en hacer que sus conciudadanos vivieran atemorizados de las redadas de antes del amanecer. Mil quinientas personas fueron asesinadas en solo unas semanas mientras que otras huyeron al exilio» (Waterfield 2024, § 2, *Los Treinta Tiranos*). Pero la imposición y crueldad de dicho régimen tiránico y la condena criminal contra Sócrates —por parte de la democracia restaurada— no habrían sido las únicas muestras de decadencia política vistas por Platón en vida, pues creció durante la Guerra del Peloponeso, época del ocaso ateniense:

Durante su adolescencia, Platón vivió en una ciudad sumida en la pesadumbre y en la certeza de la derrota. Cuando nació, los atenienses todavía podían atribuirse el vivir en el Estado más rico y seguramente más poderoso del mundo griego; cuando llegó a la mayoría de edad, los recursos financieros de la urbe se habían agotado y había acabado escarmentada por la derrota. Debí de ser a la vez deprimente y aterrador. (Waterfield 2024, § 1, *La Guerra del Peloponeso*)

La época en la que vivió el joven Platón es extremadamente similar a la de Weil, ambas marcadas por la decadencia económica, política y moral conducentes al ascenso de la tiranía.

Es célebre la explicación que Platón da acerca de cómo alguien puede iniciarse en la filosofía: Sócrates recuerda en el *Teeteto* (155c-d) la leyenda de Iris, hija de Taumante, para explicar que el conocimiento nace después del asombro, como el arcoíris después de la tormenta. En este sentido, el θαυμάζειν, comprendido como asombro admirativo frente al mundo, funge como momento inicial de la filosofía. Ahora bien, siguiendo la investigación de Mattéi (2011, 15-19) y el análisis que realicé en otra parte (Mora Poe 2025, 93-97), la propia filosofía de Platón parece surgir de modo diferente, desde una experiencia vital de corte primeramente ético-político que consiste en la indignación ante una inaceptable injusticia cometida contra otro ser humano.²³

El término griego es ἀγανάκτησις. Por ejemplo, en *Gorgias* (ἀγανακτιτόν, 511b6) se emplea para describir la indignación que generaría que un hombre malo asesine a otro justo y honesto, con lo que Platón hace un claro guiño a la muerte real de Sócrates. Pero, la referencia más importante a este fenómeno se encuentra en *República* (X.603e-605a), donde Platón reflexiona acerca de su concepción tripartita del alma, señalando que la parte irascible (θυμοειδές) hace entrar en armonía a las otras dos en una suerte de ardor o indignación ética (ἀγανακτικόν, *República*, X.604e2) que se alza contra el mal mientras que mantiene a raya la parte del alma inferior y apetitiva (ἐπιθυμητικόν), pues esta tiende a quedarse en el lamento debilitando y paralizando el alma. Al tiempo en que se pone coto a la parte apetitiva, se da vía libre para la activación de la parte racional (λογιστικόν) del alma, que tiende a la moderación, pero sin hacerla perder sus capacidades. De este modo, el fenómeno de la ἀγανάκτησις abre la posibilidad de que el alma se afirme en la búsqueda de restitución de justicia y en la dignidad del pensamiento (cf. Mattéi 2011, 15; Mora Poe 2025, 95-97).

Ciertamente, el sufrimiento pensado por Platón en el fenómeno de la indignación o ἀγανάκτησις no parece ser tan radical como el que entraña la noción weiliana de *malheur*, pues el énfasis parece estar puesto en cómo la ἀγανάκτησις conduce a la vigorización del alma, sin dejarla caer en el lamento al que la empuja la parte apetitiva (ἐπιθυμητικόν). Mientras que

el *malheur* weiliano es un concepto más amplio que se centra en la destrucción del alma, su vaciamiento y en cómo puede no conducir a la salida de la caverna. De hecho, en la mayoría de las ocasiones no conduce a ello, sino que aniquila al sujeto que lo padece. Por otro lado, el *malheur* implica una cierta inscripción en el cuerpo, sobre todo en la experiencia del trabajo físico, como sucede con la explotación laboral que la misma Weil sufrió en carne propia, conduciendo tanto a la destrucción espiritual como corporal. Ahora bien, en el *Fedro*, Platón emplea la palabra ἀγανάκτησις (251c3) para describir el dolor físico que sienten los bebés cuando crecen sus dientes, lo cual es una metáfora del dolor que siente el alma cuando su plumaje crece al contemplar la belleza y elevarse hacia las ideas. Solo dos líneas después, Platón emplea el verbo ἀγανακτέω (*Fedro*, 251c5) para describir este mismo dolor al referirse directamente al crecimiento del plumaje de las alas del alma, siendo una metáfora del quehacer filosófico mismo. En efecto, también la indignación ética-política implica un cierto tipo de dolor, aunque no con el mismo peso destructivo que el *malheur*.

En el *Fedón*, mientras Sócrates insiste que acepta la muerte sin indignarse (cf. 63b-c, 64a, 69d), son sus interlocutores, que asisten al espectáculo de su muerte, quienes se declaran claramente indignados: «La indignación [ἀγανάκτησις] aparece entonces como el resorte ético primitivo, no frente a la injusticia que uno sufre en carne propia, sino ante el espectáculo de la injusticia infligida a los demás» (Mattéi 2011, 16; los corchetes son añadidos). Si el bien representa la forma suprema de la dignidad, la negación que el mal hace de este produce necesariamente el *pathos* de la indignación (cf. Mattéi 2011, 19; Mora Poe 2025, 95). Así, lo que marcaría el comienzo de la filosofía del propio Platón —su obra, sus diálogos, la fundación de la Academia— no se sería tanto la vía del eros,²⁴ ni del asombro ontológico, sino haber atestiguado una profunda *injusticia cósmica*²⁵ cometida contra quien consideraba el ser humano «más justo (δικαιότατον) de su época» (Platón *Carta VII*, 324e1).

Mientras el asombro o θαῦμα es la prueba del ser —el asombro de que el ser *es*—, la

indignación es la prueba del bien –la indignación de que el bien *no sea*–. La indignación ante lo inadmisibile, el radical rechazo y condena contra el género humano en general y ya no solo la Atenas de su época²⁶ determina la apuesta de Platón por la filosofía (Mora Poe 2025, 96). La muerte de Sócrates es la línea de fuga que permitió al joven Platón armarse con la filosofía para combatir la estupidez y decadencia, para combatir la traición del humano contra el otro humano, el imperio de la injusticia en la tenebrosa caverna: «me sentí obligado a reconocer, en alabanza de la filosofía verdadera, que sólo a partir de ella es posible distinguir lo que es justo, tanto en el terreno de la vida pública como en la privada» (Platón *Carta VII*, 326a5-7). La reacción de Platón ante el crimen contra Sócrates no fue moralizar, sino producir otra posibilidad existencial que es la filosofía crítica y abierta al diálogo con la alteridad: intentó realizar dentro de la caverna un reflejo de aquella luz solar.

3. Weil y Platón: el retorno dentro de la caverna

Ciertamente, no es usual encontrar interpretaciones de la alegoría de la caverna que pongan el mismo énfasis en la injusticia que transgrede la vulnerabilidad humana como lo hace Simone Weil. De hecho, en la misma alegoría, Platón plantea que los filósofos de la Polis ideal no querrían regresar dentro de la caverna (cf. *República*, VII.517c-d),²⁷ como si un cierto interés personal les empujara a quedarse fuera. Platón da motivos para que retornen, pero solo aplican para filósofos de la Polis ideal: han sido creados por esta y deben retribuirle (*República*, VII.520b-c). Entonces, en el caso de una Polis donde no sucede así, una Polis que no sea grata para un filósofo, una Polis como Atenas y todas las demás ciudades que han existido, ¿por qué los y las filósofas habrían de retornar dentro de la caverna? Este es el caso del propio Platón y, también, de Sócrates, quienes, siguiendo lo planteado en los argumentos propuestos en la *República*, no tendrían motivos para retornar dentro de la caverna (cf. Mora Poe 2025, 97-98).

Ahora bien, Platón parece indicar de modo implícito un motivo por el cual alguien podría querer volver dentro (cf. Mora Poe 2025, 85-100). De hecho, lo menciona ahí mismo, en la alegoría, pero sin explicitar que ese es un motivo posible de retorno dentro de la caverna y, más sorprendentemente aún, sin confesar que ese fue su propio motivo para hacerlo. En *República VII* 517a y 517d-e se explica que cuando alguien retorne (sin decir por qué habría de hacerlo), corre el riesgo de que lo confundan con un malhechor y lo maten. Es lo que le pasó a Sócrates, Platón está hablando de Sócrates. Por tanto, no se trata de cualquier suceso, es el motivo que hizo al propio Platón bajar a la caverna y entregarle sus diálogos; como golpes de azadón que atizaron a gentes diversas a consagrarse a la filosofía. Platón lo indica desde lejos, como las flechas de Apolo: la filosofía puede comenzar a raíz de la injusticia cometida contra otro ser humano.

Lo anterior puede ser acercado a lo que Weil piensa con su concepto de *malheur*, sin embargo, hay diferencias fundamentales que no debemos dejar de anotar: Sócrates no parece padecer de *malheur* alguno, muere abrazando su propia muerte. En efecto, podemos estar casi seguros de que Sócrates no sintió *malheur*: «No hay desdicha [*malheur*] cuando el sufrimiento es, a todas luces, el de un noble mártir» (García-Baró 2007, 129, los corchetes son añadidos). Es, más bien, Platón el que parece sufrir de algo similar al *malheur*, sin que nos atrevamos a afirmar que sea exactamente lo mismo. Sin embargo, la propia Weil explica que este fenómeno bien puede acontecer ante la muerte de un ser amado:

El *malheur* es inseparable del sufrimiento físico, (...) en la ausencia o la muerte de un ser amado, la parte irreducible del dolor es algo así como un dolor físico, una dificultad para respirar, un nudo en el corazón, o una necesidad insatisfecha, un hambre, o el desorden casi biológico causado por la liberación brutal de una energía hasta entonces orientada por un apego y que ya no tiene dirección. (1950, 124-125)

En efecto, la muerte de Sócrates hizo a Platón «perder la cabeza» (ἰλιγγιᾶν, Platón *Carta*

VII, 325e3) e hizo que su cuerpo enfermara (ἡσθένει, Platón *Fedón*, 59b10). Es Platón el que enferma ante la injusta muerte del ser amado, tanto en su alma como en su cuerpo, a pesar de que Sócrates no padezca de *malheur*. Esto marca una diferencia importante respecto de la propuesta weiliana, pues, como se vio en la primera parte, la salida de la caverna se da por la vivencia del *malheur*, mientras que el retorno se da por que la *atención* permite atender al *malheur* de los otros; pero Sócrates no lo padece.

García-Baró nos proporciona una clave para relacionar el duelo de Platón con el concepto weiliano de *malheur*:

No existe desdicha [*malheur*] sin dolor físico, o sea, sin participación de la afectividad carnal; (...) es toda la existencia la concernida, la destrozada y revolucionada (...). Por ejemplo, una catástrofe que mata a las personas que más queremos (...) se traduce siempre, si de veras se constituye en nuestra desdicha [*malheur*], en alguna clase de dolor en la carne: en un ahogo permanente, en un insomnio terrible, en vértigos o pérdida de defensas. (2007, 129, los corchetes son añadidos)

De esos vértigos nos da testimonio Platón en su *Carta VII* al utilizar la noción de ἵλιγγος (325e3), que puede traducirse como vértigo, mareo o enloquecimiento, empleada para describir cómo se sintió frente a la muerte de Sócrates, así como a la injusticia general que imperaba en la cavernaria Atenas. Además, el énfasis que la noción de *malheur* comporta, en tanto que una inscripción en el cuerpo,²⁸ también se atestigua en el registro semántico de la ἀγανάκτησις en tanto que dolor corporal, como se vio más arriba que sucede en el *Fedro* (251c3 y 251c4). Pero, sobre todo, se atestigua en una de las escasas alusiones que Platón da de sí mismo en sus diálogos, al indicar, en el *Fedón*, que probablemente se encontraba enfermo (ἡσθένει, 59b10) el día de la muerte de Sócrates.

Ante el problema del retorno dentro de la caverna, Castel-Bouchouchi considera que Weil propone una «interpretación original y resueltamente moderna en su inspiración, según la cual el platonismo consumado incluye trabajo o

acción política, en todo caso participación efectiva en la vida que se desarrolla en la morada común» (2007, 173). Por lo que el retorno dentro, plantea Weil, forma parte esencial del modo de ser de la persona filósofa, quien saldría de la caverna ya no querría quedarse fuera.²⁹ Se quiere aventurar la hipótesis de que, en la vida de Platón, indignado frente al injusto asesinato de Sócrates, se atestigua la interpretación weiliana respecto a su alegoría, aunque Platón no lo haya explicitado en ninguna parte; probablemente, para generar un efecto crítico en sus lectores;³⁰ tal y como el dios Apolo hizo en Sócrates, si hacemos caso a la *Apología*. En suma, si vemos la vida del propio Platón, parece que encontramos en ella la acreditación de la interpretación weiliana de su alegoría: la injusticia cometida contra otro ser humano es lo que comanda el regreso de Platón a la caverna. En este punto de la presente investigación, la vida de Platón se nos revela, en cierto sentido, vivida al estilo del platonismo weiliano. Si se permite hacer la siguiente broma —se especula que Platón no solo la permitiría, sino que se reiría—, se ha de afirmar que no solo Weil es platónica, sino que Platón es un weiliano *avant la lettre*.

Platón conocía de cerca la maldad humana, la vio directamente al rostro, la sufrió en su cuerpo; igual que Weil, aunque ella en la fábrica con un dios que se hizo esclavo y murió en la cruz, mientras que aquel en la indignación (ἀγανάκτησις) y el vértigo (ἵλιγγος) griegos.³¹ Al principio, antes de que la indignación vigorizara su alma, sintió desesperación frente a ese extraño personaje que no mostraba angustia y abrazaba su propia muerte como sabiendo que esta sería la última gran enseñanza. El joven Platón sintió una infinita tristeza ante la inevitable tragedia, un desgarró en su condición humana, una especie de *malheur avant Simone Weil*. En efecto, es una tristeza más profunda y grande, una tristeza que no se limita a la muerte de Sócrates, sino que se ensancha cubriendo al género humano entero, capaz de condenar al hombre más justo de la época. El mundo entero enferma (ἡσθένει, Platón *Fedón*, 59b10) a Platón ante el acontecimiento de la muerte de Sócrates. ¡No podía ser de otra manera!, a pesar de tener un sano y vigoroso cuerpo musculado que le ganaría su apodo (cf.

Diógenes Laercio 1966, III.4). Lo que enferma no es solo su cuerpo, es la existencia toda, ¡el mundo entero está enfermo! Pero de su infinita tristeza, de su existencia enferma, por vía de la indignación, surge su filosofía. La filosofía solo pudo erigirse en la medida en que reaccionaba y resistía contra la triste e injusta decadencia del género humano en general, atestiguada en la injusticia cometida contra otro ser humano. La muerte de Sócrates no liga solamente a Platón con su maestro, sino a Platón con el mundo entero (cf. Mora Poe 2025, 96-97).

Platón pone paso firme en el luminoso exterior de la caverna, Sócrates le ha hecho salir de allí. El joven gira su cabeza y vuelve a ver dentro. Su espíritu se indigna ante la ausencia del bien real, la injusticia que vicia las comunidades humanas por doquier, el juicio, la condena y la muerte inducida de Sócrates. No es el simple asombro *thaumático* frente a la existencia del mundo, es la indignación de que el bien no sea y de que la vulnerabilidad humana sea brutalmente ultrajada. Es la enfermedad y el dolor que hace desplomarse el cuerpo y lo esfonda de nuevo hacia la oscuridad. Es el mareo de la caída. Es la indignación ante el imperio de lo que, casi dos mil quinientos años después y con la radicalidad de quien ha trabajado en la fábrica, Weil pensará como *malheur* propio de la vida cavernaria. Platón mira hacia abajo y observa el cuerpo de Sócrates muriendo, esa oscura caverna que es la ciudad de Atenas lo ha condenado! Pero el drama de la filosofía y del joven muchacho está lejos de terminar ahí. Platón vuelve a alzar la vista y observa el espíritu de su maestro a su lado. Sócrates no ha muerto. Hay que bajar y escribir los diálogos, hacer un reflejo de la luz solar en ese tenebroso imperio del *malheur*, devolver a su maestro la existencia corporal por medio de la letra escrita.³²

Weil se equivoca cuando afirma que «desde la desaparición de Grecia no ha habido filósofos» (1996, 199), pues el análisis realizado hasta aquí nos muestra que no solo Platón pensó, enfermó, se indignó y vivió como filósofo, sino que Simone Weil también pensó, sufrió, vivió y murió como una indiscutible y genuina filósofa.

Notas:

1. Como afirma Abad Montesinos, no «han cesado de destacar todos los lectores de Weil la profunda conexión entre su vida y sus escritos» (2016, 20), pues el pensamiento de Weil es una «profunda reflexión sustentada por su experiencia vital y marcada por el sufrimiento. Porque su filosofía pretende ser pensamiento encarnado, entrelazado con la necesidad que domina el universo que nos rodea» (2016, 16). En la misma línea, Vetö afirma contundentemente que «quelqu'un qui ignore les circonstances de sa vie n'a aucune chance de vraiment comprendre la pensée de Simone Weil» (2014, 11). Algunos otros ejemplos destacables que exploran el vínculo entre la vida y la obra de Weil son: Moeller 1955, 302-251; García-Baró 2007, 118-176; Bradatan 2023, 1-56; Otón 2020. En este sentido, Otón clasifica una serie de intérpretes de la vida de Weil que han seguido líneas interpretativas distintas, sean vituperios o apologías, cf. 2020, 110-112.
2. Coincide, también, con el ascenso y consolidación del fascismo en Francia con el régimen de Vichy. En efecto, el *malheur* que motivó en Weil su retorno al platonismo no es un simple malestar capitalista, sino que se trata del *malheur* propio de la peor faz del capitalismo: el fascismo.
3. «Platon, Descartes et Kant sont donc les trois étoiles fixes de l'univers philosophique weilien mais des glissements s'opèrent et le fondateur de l'Académie finira par s'imposer comme la figure centrale de cette pensée» (Vetö 2009, 586).
4. Weil buscaría en Platón «la possibilité d'une démarche philosophique sans clôture sur soi, sans reste, qui demeure pure orientation –vers la grâce– (...) sans refuge doctrinal, sans dernier mot, sans repos» (Castel-Bouchouchi 2007, 169). Esta postura filosófica se vincula con su postura política en contra de los totalitarismos: «En el totalitarismo, la sacralización de una verdad conduce a la imposición de patrones de pensamiento y promueve la persecución de los disidentes. Entonces se cometen las atrocidades más execrables en nombre de una verdad que legitima la violencia» (Otón 2020, 114).
5. Todas las citas traducidas al español, que son de textos originalmente escritos en francés, inglés y griego antiguo (tanto los de Weil y Platón como de sus comentadores), son obra del autor.
6. «Il y a dans le mouvement de pensée propre aux écrits platoniciens une façon de philosopher, une volonté de ne pas conclure mais de rester

toujours dans l'entre-deux» (Castel-Bouchouchi 2007, 170).

7. Para profundizar en la influencia mística y cristiana en las interpretaciones que Weil hace del pensamiento y la literatura griega, cf. Cabaud Meanie 2007.
8. «Platon a vu parfaitement juste: toute activité intellectuelle dans les limites étroites de son exercice même est pure et purificatrice, car elle implique nécessairement qu'on fasse abstraction de ses intérêts et désirs personnels, et ainsi les démons de l'autonomie se trouvent exorcisés au moins pour quelque temps. Cette même idée sera vigoureusement affirmée dans un certain nombre de textes où Simone Weil relie l'intelligence à ce qui est surnaturel en l'homme» (Vetö 2014, 41).
9. Para un análisis minucioso del modo innovador como Weil reinterpreta la alegoría de la caverna de Platón, cf. Simeoni 2021a y Simeoni 2021b.
10. Ciertamente, Weil reconoce que esta experiencia del *malheur* no se reduce a su experiencia laboral en el contexto capitalista: «A los catorce años caí en una de esas situaciones de desesperanza sin fondo de la adolescencia y pensé seriamente en morir a causa de la mediocridad de mis facultades naturales. Las dotes extraordinarias de mi hermano, que tuvo una infancia y una juventud comparables a las de Pascal, me forzaron a tomar conciencia de ellas. No lamentaba los éxitos externos, sino el no poder abrigar esperanzas de acceso a ese reino trascendente, reservado a los hombres auténticamente grandes, en el que habita la verdad. Prefería morir a vivir sin ella» (1993, 38-39). Sobre la experiencia laboral en fábricas, una de sus biografías más importantes explica: «fue el comienzo de un periodo menos feliz, más sombrío y, al mismo tiempo, el periodo de una evolución intelectual o espiritual. Parece que no encontré en esta experiencia lo que buscaba: el descubrimiento de los métodos que permitirán transformar realmente la condición proletaria. Pero la experiencia tuvo sobre ella un efecto profundo y que no esperaba. Produjo una modificación de sus sentimientos y poco a poco de sus pensamientos» (Pétrément 1997, 33). Weil reconoce que: «Tenía el alma y el cuerpo hechos pedazos; el contacto con la desdicha [*malheur*] había matado mi juventud. Hasta entonces, no había tenido experiencia de la desdicha [*malheur*], salvo la mía, que, por ser mía, me parecía de escasa importancia y que no era, por otra parte, sino una desdicha a medias, puesto que era biológica y no social. Sabía muy bien que había mucha desdicha [*malheur*], en el mundo, estaba obsesionada con ella, pero nunca la había constatado mediante un contacto prolongado. Estando en la fábrica, confundida a los ojos de todos, incluso a mis propios ojos, con la masa anónima, la desdicha [*malheur*] de los otros entró en mi carne y en mi alma. Nada me separaba de ella, pues había olvidado realmente mi pasado y no esperaba ningún futuro, pudiendo difícilmente imaginar la posibilidad de sobrevivir a aquellas fatigas. (...) Desde entonces, me he considerado siempre una esclava» (Weil 1993, 40, los corchetes son añadidos). Ahora bien, lo anterior no nos conduce a interpretar que el concepto de *malheur* sea aplicable exclusivamente dentro del contexto histórico de Weil, pues su sentido es mucho más amplio con tintes transhistóricos que designan la condición de desdicha en cualquier época humana.
11. «Platon lui-même n'est qu'un précurseur. Les Grecs connaissaient l'art, le sport, mais non pas le travail» (Weil 2008, 87).
12. Diotima, por boca de Sócrates, concebía a Eros como un *μεταξύ* o intermediario entre lo divino y lo mortal (cf. *Banquete*, 202a-203a).
13. Para un análisis de cómo Weil propone huir del dominio de la fuerza en dirección al bien, cf. Narcy 2018, 653-674.
14. «L'idolâtrie vient de ce qu'ayant soif du bien absolu, on ne possède pas l'attention surnaturelle et on n'a pas la patience de la laisser pousser» (Weil 2002, 204).
15. Respecto de la importancia fundamental del bien en la obra de Weil y cómo esto la vincula con el socratismo, García-Baró explica que «Simone Weil ha comenzado toda su filosofía por el mismo punto en el que cualquier socrático y cualquier neoplatónico lo hará siempre, pero de un modo que es imposible, creo, agudizar, afilar: el bien puro y perfecto no se halla en el mundo, no es uno más de los entes que comparecen en él. Ahora bien, un hombre sólo puede vivir dirigido al bien absoluto: jamás la vida llega a ser propiamente vivible cuando consiste en adhesión a cualquier otro bien, a cualquier pequeño bien» (2007, 148).
16. Cf. Weil 2008, 91 y 2002, 123.
17. A este retiro de dios le es inherente un gesto similar al de la idea del bien en el famoso pasaje de la *República* (509b) (cf. Simeoni 2021a, 346-348, 351-352, 354), donde esta se eleva más allá del ser concebido como *οὐσία*, como si dicho elevarse –retiro– fuese también condición de

- posibilidad de la producción del cosmos. De hecho, como señalamos más arriba, para Weil, el bien y dios son lo mismo (cf. Weil 2008, 91 y 2002, 123). Dios crea el universo abdicando de sí y de su poder sobre el mundo. Tsujimura explica: «Le Dieu à qui elle a consacré toute son attention était celui qui n'exerce aucun pouvoir ici-bas. Il y est impuissant et n'y est même pas» (2005, 109). Conviene tener presente *Filipenses* (2.6-7): «Cristo, siendo de condición divina... se vació (ἐκένωσεν) de sí mismo (ἑαυτὸν) tomando la condición de esclavo (δούλου)».
18. «Si on suit [l'analogie] l'image de la caverne, on doit voir sur le mur de la caverne une ombre de soi correspondant à la lueur du feu – et, sorti, mais regardant encore à terre, une ombre de soi, mais produite par la lumière du soleil et une image de soi dans l'eau. Quand on lève la tête, on ne voit plus rien de soi-même» (Weil 1994, 322).
 19. Muenala Valverde (2019, 165-189) estudia la noción weiliana de encarnación, que consiste en «renunciar a la aspiración de ser todo, desistir a ejercer todo el poder que se tiene, destruir el yo egoísta, despojarse de los adornos de lo personal, vaciarse de la imaginación colmadora de vacíos, etc. Ello permitirá al ser humano escapar, aunque sea en un grado infinitesimal al animal social, la fuerza y la gravedad; adquirir una actitud consistente en la escucha, la renuncia y la espera; alcanzar la atención del dolor y la desgracia de los otros; amar la verdad y contemplar la belleza del universo; pasar de lo colectivo a lo impersonal y colaborar para que los bienes trascendentes del bien, la verdad, la belleza y la justicia se encarnen en el mundo» (2019, 187). Más adelante, este autor insiste: «el acto de encarnación es el único modo que tiene el ser humano para llegar a los otros, al Otro, (...) para encarnar en el orden social los bienes trascendentes del bien, la verdad, la belleza y la justicia» (2019, 188-189).
 20. «Après avoir arraché l'âme au corps, avoir traversé la mort pour aller à Dieu, le saint doit en quelque sorte s'incarner dans son propre corps afin de répandre sur ce monde le reflet de la lumière surnaturelle. Afin de faire de cette vie terrestre et de ce monde une réalité, car jusque-là ce ne sont que des songes. Il lui incombe ainsi d'achever la création. Le parfait imitateur de Dieu d'abord se désincarne, puis s'incarne» (Weil 2008, 101).
 21. Simone de Beauvoir, frente a Weil, confiesa que «envidiaba un corazón capaz de latir a través del universo entero. Un día logré acercarme a ella. No sé cómo entablamos conversación; afirmé de manera tajante que solo una cosa importaba hoy: una revolución que permitiera comer a todo el mundo» (1958, 330). En un sentido similar, el presbítero Moeller destaca que la «idea central de su vida es la obligación de «apretar contra su corazón, hasta tritularlo», la necesidad, el constreñimiento de la desgracia; finalmente su caridad la obligó a abrazar la condición obrera en toda su dureza» (1955, 301).
 22. «A los cinco años, en 1914, descubrió el dolor de los otros: las privaciones de los soldados en las trincheras le fueron reveladas por una madrina de guerra que vivía en su hogar; Simone Weil decidió privarse de azúcar. Este «pequeño sacrificio» fue el primer paso de una entrega cada vez más total a la desgracia del mundo» (Moeller 1955, 302). Para un resumen biográfico de Weil que pone el énfasis en su entrega al dolor de los otros, cf. Moeller 1955, 301-312.
 23. «L'indignation devant la condamnation de celui que l'oracle de Delphes tenait pour le plus sage des hommes a commandé l'entrée de Platon en philosophie (...). Platon tirera la conclusion philosophique du scandale d'une telle injustice. Toutes les cités sans exception ont un mauvais régime politique, et leur législation comme leur moralité sont corrompues à un point tel que leur s'avère incurable» (Mattéi 2011, 13). En esta misma línea, Waterfield explica que Platón llegó «a la amarga conclusión de que los gobiernos de todos los Estados contemporáneos, no solo el de Atenas, eran corruptos y necesitaban una reforma. Así que se retiró del mundo real a los reinos fascinantes de la contemplación y la teoría pura, desarrollando la obra de Sócrates en todos los campos, incluido el de la teoría política. Y al cabo de unos años empezó a participar en la iniciativa de recordar a Sócrates escribiendo diálogos que lo mostraban haciendo filosofía» (2024, § 3, *Juicio y muerte de Sócrates*).
 24. Ciertamente, ya Diógenes Laercio (1966, III.V) explicaba que Platón habría abandonado la escritura de poesías, e incluso tragedias, para consagrarse a la filosofía. Este cambio habría sido ocasionado por el encuentro, la influencia y el inmenso poder de seducción de Sócrates, lo que implica una dimensión erótica. Sin embargo, aquí pretendemos sostener que fue su muerte el acontecimiento definitorio que habría empujado a Platón a la escritura filosófica por medio de diálogos, lo que implicaría que la dimensión ética primaria por encima de la erótica.

25. «On peut légitimement parler d'une *indignation cosmique* chez Platon dès que la justice, dont le *Gorgias* affirme qu'elle noue en une seule communauté « le ciel et la terre, les dieux et les hommes » (508a)» (Mattéi 2011, 20).
26. Platón afirma: «llegué a comprender que todos los Estados (πόλεις) actuales están enteramente mal gobernados» (*Carta VII*, 326a2-3).
27. Castel-Bouchouchi retoma este problema y la solución innovadora que propone Weil (cf. 2007, 172-173). Como se puede observar, en el presente artículo intentamos brindar una solución desde la obra y vida de Platón, en lo que seguimos la empresa ya iniciada en Mora Poe 2025, 85-100.
28. «Le malheur est (...) rendu irrésistiblement présent à l'âme par l'atteinte ou l'appréhension immédiate de la douleur physique. Si la douleur physique est tout à fait absente, il n'y a pas malheur pour l'âme» (Weil 1950, 125).
29. El momento final del quehacer filosófico podría consistir en «celui où l'être délivré regarde le Soleil lui-même (...). Mais dans Platon ce *n'est pas la fin. Encore une étape*» (Weil 1953, 123).
30. Altman, en su célebre artículo donde propone un brillante ordenamiento de los diálogos de Platón desde el punto de vista de la lectura pedagógica para un lector primerizo, interpreta esta contradicción (cf. 2019, 7-12). El hecho de que los filósofos ponen el interés público de la Polis por encima del personal, al tiempo en que estando fuera de la caverna no querían regresar dentro a ocuparse de los asuntos políticos, sería un gesto por medio del cual Platón desea generar sorpresa en el lector y obligarlo a pensar críticamente por sí mismo un problema ante el que el autor no brinda soluciones explícitas (2019, 9-12). Este ejercicio crítico es, justamente, y gracias a la ayuda de Weil, lo que hemos intentado realizar en el presente trabajo.
31. Queda pendiente por explorar el hecho biográfico de que Platón fue, él mismo, un esclavo, cf. Diógenes Laercio 1966, III.19-20; Waterfield, 2024, § 4, *Platón esclavizado*.
32. Se intentó sostener una tesis similar en: Mora Poe 2025, 100. Derrida (1997, 203- 260) no dice algo muy diferente al insistir en cómo la muerte de Sócrates empuja a Platón a escribir: «Platón escribe a partir de su muerte. Toda la escritura platónica (...) es, pues, *leída a partir de la muerte de Sócrates*» (1968/1997, 224); más adelante insiste: «Platón actúa como un hijo *que escribe* esa condena, reparando y confirmando así la muerte de Sócrates» (1968/1997, 233). En un

sentido similar, Mattéi concluye: «Il fallait que l'âme de Socrate monte au ciel pour que la pensée de Platon descende parmi nous» (2011, 24).

Bibliografía:

- Abad Montesinos, Jorge. 2016. «Simone Weil: el trabajo y el espíritu de la verdad». *Thémata. Revista de Filosofía* 54, no 1: 13-32. <http://dx.doi.org/10.12795/themata.2016.i54.01>
- Altman, William H. F. 2008/2019. «El orden de lectura de los diálogos de Platón». *La torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales* 25, no 1: 1-36. Traducido por José María Jiménez Caballero.
- Bradatan, Costica. 2023. *In praise of failure. Four lessons in humility*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- De Beauvoir, Simone. 1958. *Mémoires d'une jeune fille rangée*. París: Gallimard.
- Cabaud Meaney, Marie. 2007. *Simone Weil's apologetic use of literature. Her christological interpretation of classic greek texts*. Oxford: Oxford University Press.
- Castel-Bouchouchi, Anissa. 2007. «Le platonisme achevé de Simone Weil». *Les Études philosophiques* 82, no. 3: 169-182. <https://doi.org/10.3917/leph.073.0169>.
- Derrida, Jacques. 1997[1968]. «La Farmacia de Platón». En *Diseminación*, 91-260, traducido por José Martín Arancibia. España: Espiral.
- Diógenes Laercio. 1966[1964]. «Vidas y opiniones de los filósofos ilustres». En *Diogenes Laertii vitae philosophorum*, vols. 1-2, editado por Herbert Strainge Long. Oxford: Clarendon Press.
- Espósito, Roberto. 2000. «Simone Weil y Europa». *Archipiélago: Cuadernos de la crítica de la cultura*, no 43: 37-46.
- García-Baró, Miguel. 2007. *De estética y mística*. Ediciones Sígueme. Versión digital.
- Mattéi, Jean-François. 2011[2005]. *Platon*. París: Puf.
- Moeller, Charles. 1955. *Literatura del siglo XX y cristianismo. Tomo I: El silencio de Dios*. Traducido por Valentín García Yebra. Madrid: Editorial Gredos.
- Mora Poe, Tomás. 2025. *El silencio de Sócrates en el Sofista de Platón: el problema de la primacía de la otredad en el recusar socrático*. Tesis de maestría, Universidad de Costa Rica. <https://hdl.handle.net/10669/103207>
- Muenala Valverde, Galo Patricio. 2019. «La praxis de la encarnación, propuesta de Simone Weil para contravenir la dinámica de la fuerza y la

- gravedad que rigen el orden social». *Cuestiones Teológicas* 46, no. 105: 165-190. <http://dx.doi.org/10.18566/cueteo.v46n105.a07>
- Narcy, Michel. 2018. «L'idée du bien chez trois platoniciens modernes : Alain, Pétrement, Weil». *Chora. Le Principe du bien. Platon, Aristote et leur postérité 15-16*: 653-674.
- Otón, Josep. 2020. «Vulnerabilidad y violencia en el Prologue de Simone Weil». *Aurora*, no 21: 104-116.
- Pétrement, Simone. 1997. *Vida de Simone Weil*. Madrid: Trotta.
- Platón. 1966[1903]. «Gorgias». En *Platonis opera*, vol. 3, editado por John Burnet. Oxford: Clarendon Press.
- _____. 1967[1900]. «Fedón». En *Platonis opera*, vol. 1, editado por John Burnet. Oxford: Clarendon Press.
- _____. 1967[1900]. «Teeteto». En *Platonis opera*, vol. 1, editado por John Burnet. Oxford: Clarendon Press.
- _____. 1968[1902]. «República». En *Platonis opera*, vol. 4, editado por John Burnet. Oxford: Clarendon Press.
- _____. 1967[1901]. «Banquete». En *Platonis opera*, vol. 2, editado por John Burnet. Oxford: Clarendon Press.
- _____. 1967[1901]. «Fedro». En *Platonis opera*, vol. 2, editado por John Burnet. Oxford: Clarendon Press.
- _____. 1967[1907]. «Carta VII». En *Platonis opera*, vol. 5, editado por John Burnet. Oxford: Clarendon Press.
- _____. 2011. *Diálogos I (Apología de Sócrates, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hipias menor, Hipias mayor, Laques, Protágoras, Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo, Fedón, Banquete, Fedro)*. Madrid: Editorial Gredos.
- _____. 2014[2011]. *Diálogos II (República, Parménides, Teeteto, Sofista, Político, Filebo, Timeo, Critias o Atlántico)*. Madrid: Editorial Gredos.
- _____. 2022[1992]. *Diálogos VII. Dudosos, apócrifos, cartas* (t. VI). Madrid: Editorial Gredos.
- Simeoni, Francesca. 2021a. «Expliquer le bien par une image». Simone Weil et l'image platonicienne du Bien dans la République. *Revista Portuguesa de Filosofia* 77, no. 1: 341-356. <https://www.jstor.org/stable/10.2307/27007915>
- _____. 2021b. «To Turn with All One's Soul»: On Some Aspects of the Platonic Legacy according to Simone Weil. *Cosmopolis. Rivista di filosofia e teoria politica* 18, no. 2. <https://www.cosmopolisonline.it/articolo.php?numero=XVIII122021&id=10>
- Tischendorf, Constantin von (editor). 1869–1872. *Novum Testamentum Graece*. Leipzig: Giesecke & Devrient. Consulta digital en: <https://www.logosklogos.com/interlinear/NT/Fil/2/7>
- Tsujimura, Sakoto. (仏文研究). 2005. «La force et le bien: La purification du «désir du bien» chez Simone Weil». *KURENAI (Kyoto University Research Information Repository)* 36: 99-119. <http://dx.doi.org/10.14989/137965>
- Vetö, Miklós. 2009. «Simone Weil et l'histoire de la philosophie». *Archives de philosophie* 72, no 4: 581-606. <http://dx.doi.org/10.3917/aphi.724.0581>
- Vetö, Miklós. 2014[1971]. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*. Paris: L'Harmattan.
- Waterfield, Robin. 2024[2023]. *Platón de Atenas. Una vida filosófica*. Traducido por Vicente Campos Gonzales. Editorial Rosamerón.
- Weil, Simone. 1950. *Attente de Dieu*. Introducción y notas de Joseph-Marie Perrin. Paris: La Colombe. https://fr.wikisource.org/wiki/Attente_de_Dieu
- _____. 1953. *La source grecque*. Coll. «Espoir». Paris: Gallimard.
- _____. 1962[1941]. «Lettre à Déodat Roché». En: *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*. Coll. «Espoir». Paris: Gallimard.
- _____. 1988. *La pesanteur et la grâce*. Paris: Presses-Pocket.
- _____. 1993. *A la espera de Dios*. Traducido por María Tabuyo y Agustín López. Madrid: Trotta.
- _____. 1994[1933-1941]. *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 1: *Cahiers*. Paris: Gallimard.
- _____. 1995[1934]. *Reflexiones sobre la libertad y la opresión*. Traducido por Carmen Revilla Guzmán. Barcelona-Buenos Aires-México: Ediciones Paidós.
- _____. 1996[1943]. *Echar raíces*. Traducido por Juan Carlos González Pont y Juan Ramón Capella. Madrid: Editorial Trotta.
- _____. 1997[1941-1942]. *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 2: *Cahiers*. Paris: Gallimard.
- _____. 2002[1942]. *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 3: *Cahiers*. Paris: Gallimard.
- _____. 2008[1940-1942]. *Œuvres complètes*, t. IV, vol. 1-2: *Écrits de Marseille*. Paris: Gallimard.
- _____. 2018[1938]. «Lettre à Georges Bernanos». En: *L'Espagnole*: 31-40. Publicación electrónica: Abrüpt.

Tomás Mora Poe (tomas.morapoe@ucr.ac.cr) terminó recientemente sus estudios en la Maestría en Filosofía de la Universidad de Costa Rica, con una investigación sobre Platón: *El silencio de Sócrates en el Sofista de Platón: el problema de la primacía de la otredad en el recusar socrático*. Actualmente es docente de Filosofía y Pensamiento en la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica.

Recibido: 20 de enero, 2026.

Aprobado: 19 de junio, 2026.

DOI: 10.15517/revfil.2026.4891

Frank H. Saavedra-Durán

La configuración distópica de Iménez desde la hermenéutica filosófica gadameriana: acontecimiento de fusión de horizontes y autocomprensión crítica del presente histórico

Resumen: *Se plantea analizar, desde la hermenéutica filosófica gadameriana, la configuración distópica de Iménez como acontecimiento de fusión de horizontes que posibilita la autocomprensión crítica del presente histórico. Desde una perspectiva hermenéutica de análisis filosófico-literario que concibe la lectura como un acontecimiento interpretativo en el que el horizonte de sentido del texto entra en diálogo con el horizonte histórico del lector. Se examina cómo el universo narrativo de Ciudad Andina reorganiza simbólicamente diversas tendencias sociohistóricas contemporáneas, para intensificarlas en el espacio reflexivo de la ficción distópica. Los resultados muestran que la distopía representada en Iménez es una forma de intensificación hermenéutica del presente que permite visibilizar dinámicas históricas que, en la experiencia cotidiana, tienden a naturalizarse o permanecer fuera del campo de la reflexión crítica. La narrativa distópica se configura como un dispositivo interpretativo que coadyuva en la ampliación del horizonte de comprensión del lector, al propiciar un proceso de fusión de horizontes entre el mundo narrativo de la obra y la experiencia sociohistórica del intérprete. Se concluye que la literatura distópica posee un significativo potencial filosófico al posibilitar procesos de autocomprensión crítica que contribuyen a problematizar las formas en que las sociedades contemporáneas interpretan y organizan su propio presente histórico.*

Palabras clave: *Autocomprensión del presente sociohistórico, Distopía, Gadamer, Fusión de horizontes, Hermenéutica filosófica.*

Abstract: *It is proposed to analyze, from Gadamerian philosophical hermeneutics, the dystopian configuration of Iménez as an event of horizon fusion that enables the critical self-understanding of the historical present. From a hermeneutic perspective of philosophical-literary analysis, reading is conceived as an interpretive event in which the horizon of meaning of the text enters into dialogue with the historical horizon of the reader. The study examines how the narrative universe of Ciudad Andina symbolically reorganizes diverse contemporary sociohistorical tendencies, intensifying them within the reflective space of dystopian fiction. The results show that the dystopia represented in Iménez is a form of hermeneutic intensification of the present that makes visible historical dynamics which, in everyday experience, tend to be naturalized or remain outside the field of critical reflection. Dystopian narrative is configured as an interpretive device that contributes to expanding the reader's horizon of understanding, by fostering a process of horizon fusion between the narrative world of the work and the sociohistorical experience of the interpreter. It is concluded that dystopian literature possesses significant philosophical potential insofar as it enables processes of critical*



self-understanding that help problematize the ways in which contemporary societies interpret and organize their own historical present.

Key words: *Critical self-understanding of the sociohistorical present, Dystopia, Gadamer, Fusion of horizons, Philosophical hermeneutics.*

Introducción

La reflexión contemporánea en torno a la narrativa distópica ha dejado de circunscribirse al análisis de sus estructuras ficcionales o a la identificación de sus tópicos recurrentes (control social, burocratización, tecnocracia, hipervigilancia, colapso institucional, etc.), para ubicarse en un estadio más radical, el de su potencia hermenéutica como forma necesaria de interpretación de las dinámicas sociohistóricas del presente (Brito y Rodríguez 2025, 26; Gregori 2022, 20; Kurlat 2025, 3). Por supuesto, en esta discusión, la novela *Iménez* de Luis Noriega (2011) se lee como una configuración narrativa que interpela a la conciencia histórica del lector y la pone ante la urgencia de revisar sus propios supuestos de comprensión. Por lo tanto, esta investigación parte de la convicción de que la distopía constituye un dispositivo¹ de interpretación que hace visible aquello que, en la cotidianidad del presente, permanece oculto, naturalizado o sedimentado desde los constructos ideologizados. En ese sentido, el propósito de este trabajo es analizar, desde la hermenéutica filosófica gadameriana, la configuración distópica de *Iménez* como acontecimiento de fusión de horizontes que posibilita la autocomprensión crítica del presente histórico.

En esta medida, la hermenéutica de Gadamer (2015, 2017), desarrollada de forma sistemática en *Verdad y método I*, plantea que la comprensión va mucho más allá de la aplicación de un método técnico, porque trasciende la reconstrucción subjetiva de la intención originaria de un autor, para tejerse en la participación de un acontecimiento sociohistórico en el que se entrecruzan el horizonte del texto y del intérprete:

El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición [énfasis en el original], en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación. Esto es lo que tiene que hacerse oír en la teoría hermenéutica, demasiado dominada hasta ahora por la idea de un procedimiento, de un método. (Gadamer 2017, 360)

De suerte, que para Gadamer (2017), todo acto de comprensión está mediado por prejuicios: «En sí mismo «prejuicio» quiere decir un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes» (337); en consecuencia, estos deben entenderse como condiciones históricas de posibilidad de la comprensión, ancladas en la pertenencia a una tradición que, de modo anticipado, redirige el horizonte desde el cual el sujeto se relaciona con el mundo. Así, para Gadamer (2017, 567) el texto literario no es un objeto cerrado cuya significación esté fijada de manera definitiva; es decir, que el texto es un interlocutor que interpela al lector desde su alteridad y que, al hacerlo, transforma el horizonte desde el cual este se comprende a sí mismo. En esta medida, la lectura de una obra distópica, como *Iménez*, se erige en un diálogo en el que el mundo proyectado por la ficción confronta y reestructura las categorías con las que el *yo* interpretante lo es desde y en su propio presente. Por ello, la distopía, en tanto construcción de un mundo otro, es mediadora que desestabiliza la familiaridad del presente y permite que emerja su carácter problemático.

En esta línea, la noción de fusión de horizontes es relevante, por cuanto, Gadamer (2017) concibe el horizonte como el estadio de visión que abarca todo aquello que puede ser visto desde una determinada situación histórica:

El que no tiene horizontes es un hombre que no ve suficiente y que en consecuencia supervalora lo que le cae más cerca. En cambio tener horizontes significa no estar limitado a lo más cercano sino poder ver por encima de ello. El que tiene horizontes puede valorar correctamente el significado

de todas las cosas que caen dentro de ellos según los patrones de cerca y lejos, grande y pequeño. La elaboración de la situación hermenéutica significa entonces la obtención del horizonte correcto para las cuestiones que se nos plantean cara a la tradición. (373)

Es decir, que esta no es una frontera rígida, al contrario es una estructura dinámica que se amplía y transforma en el encuentro con lo distinto, con el *tú*. Por lo tanto, la comprensión acontece cuando el horizonte del intérprete se pone en juego frente al horizonte del texto y ambos se integran en una nueva configuración de sentido que teje la diferencia en una unidad más amplia.

Aplicada a la novela *Iménez*, la fusión de horizontes hace asequible comprender la distopía ante todo como acontecimiento, más que como representación de un futuro posible, en el que el lector, al enfrentarse con un orden social radicalizado, se ve impelido a revisar los prejuicios que sostienen su experiencia del presente. Ante esto, y siguiendo a Gadamer (2017, 423), la fusión de horizontes consiste en experimentar una transformación del propio horizonte histórico, a partir del diálogo con la alteridad narrativa (tradición). En este orden de ideas, la configuración distópica de *Iménez* se entiende como una forma de intensificación hermenéutica del presente. Ya que, la novela construye y reconstruye un universo distópico donde las tendencias contemporáneas (gobiernos totalitarios, deshumanización, pérdida de la individualidad, hipervigilancia, control tecnológico, sociedad estratificada, escenarios apocalípticos de posguerra, falso bienestar, censura del conocimiento, utilización del miedo, etc.) se entretajan en el proceso mismo de esa fusión de horizontes.

Sin embargo, el interés de esta investigación se funda en analizar cómo esa intensificación ficcional produce un efecto de extrañamiento que abre un espacio de reflexión crítica; dado que, la distopía funciona aquí, desde lo que dicen Ajuriaguerra-Escudero (2026, 135), Dorothee (2025, 102), Leonardo-Loayza (2021, 35; 2022, 5) y Retamal (2024a, 174, 188), como una mediación que suspende la inmediatez del presente y lo devuelve bajo una luz distinta. Esto permite

que el lector advierta las estructuras que configuran y reconfiguran su experiencia histórica y que, por su misma naturalización, permanecen fuera de cuestionamiento. Por consiguiente, y desde la hermenéutica gadameriana, la obra más que ofrecer un contenido doctrinal, propicia un acontecimiento de verdad que se realiza en la experiencia misma de la lectura. Así, la autocomprensión crítica del presente histórico, entendida en este trabajo como resultado del acontecimiento hermenéutico, implica la transformación reflexiva del horizonte desde el cual el lector se ubica en el mundo.

Ante esto, Gadamer (2017, 389) insiste en que la verdad de la obra de arte más que proposicional, es experiencial; en tanto, se manifiesta en el juego de la representación que involucra al espectador y lo convierte en participante. De ahí que, en la narrativa distópica, este juego se reviste de una tonalidad estética en la que el mundo representado más que confirmar la estabilidad del presente, la desestabiliza al mostrar sus posibles derivas. Así, la lectura de *Iménez* se comprende como un proceso de iteración en el que el lector, al reconocerse en la alteridad del mundo ficcional (*yo/tú*), experimenta la ampliación de su horizonte y, con ello, la posibilidad de comprender de otro modo su propia situación sociohistórica.

1. La configuración distópica de Iménez desde la hermenéutica filosófica de Gadamer: horizonte, tradición y mediación interpretativa del presente

Desde la hermenéutica filosófica elaborada por Gadamer (2017, 445), la comprensión es un proceso sociohistórico en el que intervienen, de modo simultáneo, la tradición, el lenguaje y la experiencia del intérprete. De suerte, que comprender implica estar en el marco de un horizonte de sentido configurado por una historia compartida, por los prejuicios que permean la interpretación y por las mediaciones simbólicas, a través de las cuales el mundo se vuelve inteligible (Gadamer 2015, 121; 2018, 97). En este

sentido, el lector se enfrenta al texto desde una posición de pertenencia sociohistórica que condiciona el modo en que aquello que se lee adquiere significado. En congruencia, la obra literaria es un espacio en el que se articulan las tensiones, inquietudes y configuraciones simbólicas propias de una determinada época (Giménez y Pérez 2025, 208; Hernández 2026, 10; Lisandro 2025, 471; Saavedra-Durán 2024, 168). De tal suerte, que cuando la literatura se inscribe en el subgénero de la distopía, esta dimensión mediadora se intensifica; puesto que, la diégesis reorganiza la experiencia del presente y la lleva hasta sus consecuencias más extremas (Moreno 2023, 71; Martorell 2020, 12, 14), con lo cual se hacen visibles aquellas dinámicas que en la vida cotidiana están, en apariencia, naturalizadas o que permanecen fuera del campo de la reflexión crítica.

Ante ello, la novela *Iménez* puede leerse como una configuración narrativa que reorganiza, en el plano de la ficción distópica, diversas tendencias características del presente sociohistórico colombiano para intensificarlas y convertirlas en objeto de reflexión hermenéutica. Así, el mundo social representado en la novela, *Ciudad Andina*, un escenario postapocalíptico confinado en *La Cúpula*, se encuentra marcada por la presencia constante de estructuras institucionales, como el Departamento de Determinación de Vacantes, que regulan la vida cotidiana de los individuos mediante un Sistema de Privilegios despiadado, con lo que se establece un orden en el cual la vigilancia biopolítica, la regulación burocrática extrema y la subordinación del sujeto a mecanismos impersonales se convierten en rasgos constitutivos de la organización colectiva:

Cuando entré, el tipo seguía gritando desde la cocina, todo el cuerpo dentro del incinerador, que estaba en su derecho, que el contrato decía que él podía elegir la forma, que lo de las pastillas era una convención, que él no era capaz de tragar ni una aspirina. Yo también conocía las reglas (cláusulas contractuales número cuatro: sobre los métodos de eliminación; número cinco: carácter protocolario de las pastillas; y número seis: preparación para la buena muerte). Convencido de que Villegas regresaría con una forma de aplazamiento por incompetencia (cláusula

contractual número once, inciso diez), el tipo debió de entrar en pánico al verme en la puerta de la cocina. Con un movimiento torpe y afanado intentó salir del aparato, pero bastante esfuerzo le había costado meterse en él. Empezó a chillar cuando le cerré la compuerta. Chilló aún más cuando presioné el botón de encendido. (Noriega 2011, 20)

A lo largo de la narración, en forma de intradieética del protagonista *Iménez* (un funcionario alienado), los personajes se ven confrontados por un sistema administrativo que interviene en múltiples aspectos de su existencia, desde los procedimientos que certifican su identidad y las extensiones de vida más allá de los 45 años, hasta las disposiciones que condicionan sus desplazamientos o determinan la forma en que deben interactuar con otros miembros de la sociedad, bajo amenaza de eliminación, y hasta la misma reproducción están sujetas a leyes kafkianas. Por supuesto, en diversos momentos de la novela se pone de manifiesto que las instituciones, encarnadas en *La Cúpula*, tienen una autoridad que trasciende la voluntad individual de los sujetos. De modo que la vida social queda inscrita dentro de un entramado normativo que restringe, de forma progresiva, las posibilidades de acción autónoma, esto exacerba la alienación, por medio de humor negro y violencia cotidiana:

LA HISTORIA DE TODAS LAS SOCIEDADES es la historia de la lucha de clases, y en la historia de la lucha de clases, Ciudad Andina es algo más que un nuevo campo de batalla, es el escenario del enfrentamiento definitivo. El enemigo nunca había sido tan franco. La apuesta nunca había sido tan alta. Apuntalados por esa cantera inagotable de mano de obra esclava que se extiende más allá de las fronteras de la Cúpula, los residentes han construido un régimen de opresión que con cinismo han llamado «sistema de privilegios». Un sistema que nosotros, sus sirvientes estériles, hemos aceptado con la gratitud abyecta del eunuco al que se permite recoger las migajas que caen de la mesa del amo. (Noriega 2011, 55)

De esto emerge la reorganización narrativa de procesos históricos reconocibles en las sociedades contemporáneas, donde, según Arbeláez, et al. (2020, 38-39), Mateos y Herrera (2024, 442) y Retamal (2024b, 5; 2026, 7), el crecimiento de las estructuras burocráticas, la desigualdad elitista y el desarrollo de tecnologías de control han transformado, de manera profunda, las condiciones de la vida colectiva. Por lo mismo, la novela despliega una serie de situaciones en las que los personajes deben relacionarse con mecanismos institucionales que supervisan su conducta y verifican su adecuación a las normas que rigen el sistema social en el que viven, v. gr., sus innumerables y kafkianas cláusulas contractuales. De tal suerte, que los procedimientos de registro, control y validación de identidades están incorporados a la vida cotidiana como prácticas, en apariencia, ordinarias que los individuos deben aceptar para participar en la estructura social. Esto se manifiesta a lo largo de la obra; porque, los personajes habitan/cohabitan espacios administrativos donde su identidad debe ser confirmada, mediante documentos, registros o autorizaciones que certifican/validan su pertenencia al sistema.

Estas escenas evidencian cómo el orden social representado en la novela es sostenido y vertebrado, desde una red de dispositivos burocráticos que organizan la experiencia colectiva, por medio de procedimientos rutinarios que, normalizados, poseen una capacidad biopolítica estructurante. En esta medida, la hermenéutica gadameriana permite comprender que estas representaciones constituyen una forma de reorganizar la experiencia histórica del presente bajo una configuración simbólica que intensifica la visibilidad de las dinámicas sociales que la permean. Así, Pesado (2024, 276) y Retamal (2026, 6) escriben que la distopía reorganiza elementos ya presentes en la realidad sociohistórica, para explicitar las tensiones que subyacen en su interior. En concordancia, la dimensión interpretativa de esta construcción narrativa es aún más evidente cuando se examina la forma en que la novela representa la relación entre los individuos y las estructuras institucionales que organizan el mundo social de *Iménez*; ya que, los personajes están en un constante ubicarse dentro

de un sistema que determina sus posibilidades de acción, a través de normas y procedimientos que parecen exceder su capacidad de decisión:

Para quienes viven fuera de la Cúpula, los ejecutores somos poco menos que mercenarios, no ejecutores sino «cocineros». Nos ven con asco, pero también con envidia. Entrar y salir de Ciudad Andina, visitar el paraíso para volver todas las noches al basurero. (Noriega 2011, 63)

Por tanto, la experiencia subjetiva de los individuos está mediada por dispositivos administrativos que transforman las relaciones sociales en una serie de operaciones reguladas por el aparato institucional. En diversos momentos de la novela, los personajes experimentan una sensación de extrañamiento frente al orden que los rodea; puesto que, aunque participan en él y reproducen sus reglas, también perciben que su existencia se encuentra subordinada a una estructura impersonal que establece los límites de su actuación. Este sentimiento de distanciamiento, con base en Latorre (2024, 255) y Pereira-Zazo (2021, 63), constituye uno de los rasgos característicos de la narrativa distópica; dado que, hace asequible poner en evidencia la tensión entre la subjetividad individual y las estructuras de poder que organizan la vida colectiva. Así, y desde la perspectiva hermenéutica de Gadamer (2018, 55), esta tensión se interpreta como una manifestación de la historicidad de la experiencia humana, en la medida en que revela que los sujetos se encuentran insertos en un horizonte de sentido que condiciona el modo en que comprenden el mundo y actúan dentro de él.

Esta dimensión hermenéutica también se manifiesta en la manera en que la novela organiza los espacios donde se desarrollan las acciones de los personajes; en tanto, los escenarios urbanos e institucionales descritos en *Iménez* aparecen configurados de tal forma que facilitan la vigilancia, el seguimiento y la regulación de las conductas sociales. Los lugares donde transcurre la vida cotidiana son entornos estructurados por dinámicas de supervisión que permite observar, *hipervigilar* y registrar los movimientos de los individuos. Así, los ejecutores atraviesan

edificios administrativos, corredores institucionales y zonas urbanas donde la presencia de mecanismos de control refuerza la impresión de que la vida colectiva se desarrolla bajo una vigilancia permanente. Esta organización del espacio debe interpretarse como una forma simbólica que expresa la estructura del orden social que es representada en la obra. Dado que, al disponer del espacio de este modo, la narración explícita que el control no se ejerce desde la disposición material del entorno donde los individuos habitan.

Con lo cual, la distopía es un dispositivo narrativo que permite observar cómo las relaciones de poder se inscriben en la organización misma del mundo social (Ajuriaguerra-Escudero 2026, 139-140; Saavedra-Durán 2024, 166). Desde la hermenéutica filosófica de Gadamer (2017, 523), esta forma de configuración narrativa es una mediación interpretativa que interviene, de modo activo, en el proceso de comprensión del lector. El concepto de horizonte es esencial para explicar cómo la experiencia de la lectura transforma las categorías, por medio de las cuales el intérprete comprende su propia realidad sociohistórica: «Un horizonte no es una frontera rígida sino algo que se desplaza con uno que invita a seguir entrando en él» (Gadamer 2017, 309). Como se hace tácito el horizonte designa el campo de posibilidades dentro del cual algo puede aparecer como significativo en una situación histórica determinada y dicho campo se encuentra siempre abierto a transformaciones que emergen del encuentro con aquello que es distinto. Ante esto, cuando el lector se aproxima a una obra literaria, su horizonte de comprensión entra en diálogo con el horizonte que el texto configura (tradición), lo que genera una interacción en la que ambos se modifican mutuamente.

En el caso de la narrativa distópica, este encuentro se intensifica, en tanto el mundo ficcional introduce una distancia interpretativa que permite contemplar el presente desde una perspectiva diferente. Puesto que, la radicalización narrativa de ciertas tendencias sociales produce un efecto de extrañamiento que hace visible la historicidad de estructuras que, en la experiencia cotidiana, tienden a presentarse como naturales o inevitables. En consecuencia, la configuración

distópica de *Iménez* se comprende como una mediación hermenéutica que reorganiza la experiencia histórica del presente para abrirla a nuevas posibilidades de comprensión. Ya que, en la novela más que imaginar escenarios de un futuro hipotético, se reconfiguran elementos del mundo contemporáneo para evidenciar las tensiones que lo transversalizan y las posibles direcciones hacia las que podría evolucionar. En este proceso, la obra literaria participa en el acontecimiento hermenéutico de la comprensión; por cuanto, el lector, al enfrentarse con la diégesis de la novela, se ve impelido a reconsiderar las categorías, mediante las cuales interpreta su propia realidad sociohistórica.

De este modo, la distopía se revela como una forma de intensificación interpretativa del presente que permite advertir la contingencia de aquellas estructuras sociales que la experiencia cotidiana tiende a asumir como naturales. Así, la obra de Noriega (2011), leída a la luz de la hermenéutica gadameriana, se erige como un espacio de diálogo entre ficción y experiencia histórica en el que el lector ve interpelado su propio horizonte de comprensión del mundo donde habita/cohabita. Es en esa confrontación entre el horizonte del texto y el del intérprete que acontece la fusión de horizontes descrita por Gadamer (2017), mediante la cual la comprensión es un proceso de autocomprensión crítica del presente sociohistórico.

2. La distopía de *Iménez* como acontecimiento de fusión de horizontes: diálogo hermenéutico entre el mundo narrativo y el horizonte histórico del lector

Desde la hermenéutica filosófica elaborada por Gadamer (2017, 334; 2018, 59), el proceso de comprender no es una operación técnica dirigida a descifrar, de manera objetiva, el significado que un autor habría fijado de forma definitiva en un texto; porque, antes bien, comprender constituye un evento histórico que se realiza en la interacción entre el horizonte del intérprete y el horizonte propio de aquello que es interpretado.

A este fenómeno, Gadamer (2017, 373) lo denomina fusión de horizontes. Concepto desde el cual busca señalar que el sentido emerge en el encuentro dinámico entre diferentes perspectivas históricas de comprensión: «El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve» (Gadamer 2017, 375). Así, *Iménez* se comprende como una experiencia hermenéutica en la cual el universo distópico es articulado por la narración que entra en una relación dialógica con las expectativas, inquietudes y estructuras interpretativas que configuran el presente sociohistórico del lector.

Las dinámicas de esta fusión de horizontes se hacen perceptibles en aquellas escenas de la novela donde la organización institucional de la ciudad está sustentada en complejos dispositivos administrativos encargados de regular la identidad social de los individuos. En la obra estudiada, el protagonista llamado Iménez debe acudir a dependencias oficiales donde funcionarios del sistema examinan, con extrema minuciosidad, sus registros personales, clasifican la información contenida en los archivos y determinan la posición que cada sujeto ocupa dentro del entramado burocrático de la sociedad. Durante este proceso administrativo, este personaje descubre, con inquietud, que su identidad pública ya no depende tanto de su memoria personal ni de la continuidad de su propia biografía, porque trasciende hacia los documentos producidos y reconocidos por el aparato institucional. Esta situación genera una condición que puede denominarse *precariedad ontológica*², entendida como la dependencia estructural de la existencia social de los sujetos respecto de dispositivos de validación institucional que determinan su reconocimiento dentro del orden social. En este sentido, la existencia social de los individuos depende por entero de la validación documental emitida por las autoridades administrativas: «En principio si tratas de entrar a la Cúpula sin una insignia (o sin un certificado de residencia válido) estás en problemas» (Noriega 2011, 105).

Esto hace explícito cómo los dispositivos burocráticos intervienen en la configuración narrativa de la identidad individual, al condicionar la manera en que los sujetos se comprenden

a sí mismos dentro de la estructura social. Ello remite a procesos actuales relacionados con la creciente digitalización de la información personal, la expansión de bases de datos institucionales y la dependencia, cada vez mayor, de sistemas administrativos para la validación de la identidad ciudadana y de datos biométricos. Al intensificar estas dinámicas en el espacio crítico de la ficción distópica, *Iménez* posibilita que para el lector se haga diáfano cómo las estructuras burocráticas se transforman en mecanismos de control simbólico capaces de determinar quién es reconocido en las dinámicas societales y bajo qué condiciones. De este modo, el encuentro entre el horizonte narrativo del texto y el horizonte sociohistórico del lector produce una experiencia interpretativa (hermenéutica) en la que el mundo ficcional de la obra ilumina dimensiones problemáticas de la realidad contemporánea.

Por supuesto, la interacción hermenéutica que estructura la novela está en aquellos pasajes donde el sistema político de *Ciudad Andina* despliega dispositivos discursivos destinados a consolidar una interpretación oficial del orden social existente. Ya que, en la diégesis está Eugenio Silva (doctor Silva), quien escribe y transmite propaganda institucional que refuerza la legitimidad del régimen político dominante:

Este farsante le ha vendido al mundo la idea de que Ciudad Andina es una urbe fascinante. Cuando en Delhi crearon un sistema parecido fue a recitar poemas y cantar las virtudes de la civilización sostenible. Tiene el talento para hacer la crítica más severa del sistema de privilegios y se dedica a escribir novelitas de intriga. (Noriega 2011, 50)

Estos discursos presentan la organización social vigente como el resultado inevitable de un proceso histórico necesario y celebran la estabilidad del sistema y desacreditan cualquier forma de cuestionamiento crítico.

Uno de los personajes, el profesor Groot, odia estos discursos, porque sabe que el objetivo de tales mensajes es modelar la forma en que los ciudadanos interpretan y aceptan su *inexorable* realidad. Con ayuda de Gadamer (2017, 374) se entiende que los horizontes de comprensión

son moldeados por estructuras discursivas que permean la interpretación colectiva del mundo social. Esto evoca fenómenos actuales vinculados con la circulación estratégica de narrativas biopolíticas, la construcción mediática de la opinión pública y la influencia de los sistemas de comunicación en la formación de percepciones sociales compartidas. En este sentido, la diégesis de *Iménez* se erige en espacio simbólico donde las tensiones propias del presente histórico se representan desde una forma intensificada que permite reflexionar sobre la manera en que los discursos de poder participan en la configuración de los marcos interpretativos en los cuales las sociedades comprenden su realidad.

Por supuesto, el acontecimiento hermenéutico de la fusión de horizontes, en *Iménez*, se encarna en el personaje del profesor Groot, quien busca reconstruir fragmentos de la memoria histórica de Ciudad Andina y de La Cúpula antes de ser lo que son en el sistema político dominante. En un pasaje de la diégesis, un pequeño grupo de individuos se reúne en un espacio marginal de la ciudad con el propósito de compartir relatos fragmentarios acerca de acontecimientos del pasado que han desaparecido de los registros oficiales:

¿Qué era entonces lo que el mundo necesitaba conocer? Me sabía de memoria la respuesta del profesor Groot: «Las miserias de la vida cotidiana, los modos de existencia anómalos que ha creado el sistema de privilegios, las amarguras de los afiliados y de todos los que están al servicio de los afiliados, las vendedoras de óvulos de Garcés Navas, las compradoras de óvulos de la Cúpula, los políticos convertidos en traficantes de aplazamientos, los médicos convertidos en mercaderes de un sistema fundado en la negación de la vida, los publicistas de Ingresos y Reacomodación, los reducidos de Dotación y, por supuesto, ustedes, los amigos de Determinación de Vacantes». (Noriega 2011, 50)

Aquí se pone de patente la densidad hermenéutica, porque revela que la memoria histórica es un campo de disputa interpretativa donde

diferentes narrativas compiten por redefinir el significado del pasado.

Desde la perspectiva filosófica de Gadamer (2017, 289), se entiende que comprender desde las manifestaciones de la historia significa participar en un proceso interpretativo en el que las tradiciones narrativas se confrontan, se reinterpretan y se transforman de manera perenne. Para el lector contemporáneo, el encuentro (reencuentro) con estas memorias marginales evoca debates actuales relacionados con la recuperación de testimonios silenciados, la reivindicación de memorias colectivas excluidas y la importancia de las narrativas históricas en la configuración de identidades sociales. Así, la novela, al representar la lucha por preservar relatos alternativos frente a un sistema que busca monopolizar la interpretación del pasado, abre un espacio reflexivo donde el lector puede reconocer que la memoria constituye un ámbito fundamental de disputa hermenéutica en el que se juega la comprensión misma del presente.

En este contexto interpretativo, la distopía representada en *Iménez* es un acontecimiento hermenéutico en el sentido propuesto por Gadamer (2017); ya que la obra no se presenta como una configuración narrativa abierta que se actualiza al *continuum* en el diálogo con el horizonte sociohistórico del lector. Por tanto, las escenas que describen la vigilancia permanente del espacio urbano, la administración burocrática de la identidad personal y la manipulación institucional de la memoria colectiva funcionan como puntos de convergencia donde el mundo narrativo de *Iménez* entra en relación directa con experiencias históricas reconocibles para el lector contemporáneo. Este encuentro produce una ampliación del horizonte interpretativo, porque permite advertir que ciertas dinámicas presentes en la realidad social adquieren una visibilidad crítica cuando son reconfiguradas en el espacio reflexivo de la ficción distópica.

En consecuencia, la lectura de la novela es una experiencia de autocomprensión histórica, mediante la cual el lector interpreta su propio tiempo, a través del diálogo con un universo narrativo que revela tensiones profundas de la modernidad contemporánea. De allí, que la distopía literaria se configura en dispositivo

hermenéutico capaz de problematizar las formas en que las sociedades actuales comprenden su presente, al mostrar que la literatura se erige en espacio para interrogar las condiciones sociohistóricas desde las cuales los sujetos interpretan el mundo que habitan.

3. Fusión de horizontes y autocomprensión crítica del presente histórico: la experiencia hermenéutica de la distopía en *Iménez*

Gadamer (2017) dice:

Si el intérprete supera el elemento extraño de un texto y ayuda así al lector en la comprensión de éste, su retirada no significa desaparición en sentido negativo, sino su entrada en la comunicación, resolviendo así la tensión entre el horizonte del texto y el horizonte del lector: lo que he denominado fusión de horizontes. (338)

Entonces, la narrativa distópica adquiere un estatuto singular, porque su representación de mundos futuros o alternativos funciona como una mediación simbólica que permite pensar, de modo crítico, las condiciones sociohistóricas que configuran el presente.

En *Iménez*, la representación de una sociedad permeada por mecanismos institucionales de vigilancia, clasificación y regulación configura un universo narrativo en el que las decisiones individuales quedan subordinadas a dispositivos administrativos y tecnológicos. De esta manera, las evaluaciones permanentes y los procedimientos de control que organizan la vida social constituyen algunos de los rasgos centrales de esta construcción distópica.

Con esto, la categoría gadameriana de fusión de horizontes permite explicar el modo en que la distopía literaria genera procesos de reflexión crítica en quienes se enfrentan a ella. Con esto, la categoría gadameriana de fusión de horizontes permite explicar el modo en que la distopía literaria genera procesos de reflexión crítica. Así, *Iménez* puede interpretarse como un acontecimiento de este tipo; en tanto el universo narrativo

construido en la novela (mediado por la presencia omnimoda de sistemas institucionales que organizan y regulan la vida social, desde mecanismos de vigilancia y procedimientos burocráticos de clasificación) se pone en relación directa con las inquietudes contemporáneas relativas a la expansión del control digital, la automatización de los procesos de decisión social y la creciente influencia de los sistemas informáticos en la administración de la vida colectiva.

Estas dinámicas son las que enfrentan los sujetos de *Iménez*, un sistema de evaluación social que determina su acceso a determinados espacios urbanos y a oportunidades laborales específicas, un procedimiento que dentro del universo ficticio se presenta como parte normalizada del funcionamiento institucional de la ciudad: «Los afiliados no tienen, no tenemos, esperanza, tenemos fecha de caducidad» (Noriega 2011, 40). Para el lector ubicado en el presente histórico, esto puede resonar con fenómenos actuales vinculados con el uso de algoritmos, bases de datos y plataformas digitales que clasifican a los individuos según múltiples parámetros y condicionan su participación en diferentes contextos de la vida social. En este sentido, la novela activa una experiencia hermenéutica en la que la ficción distópica establece un diálogo crítico con las transformaciones sociales que caracterizan al mundo contemporáneo. Así, la experiencia interpretativa de la lectura de *Iménez* permite advertir que la distopía literaria trasciende la representación sombría del porvenir, para instaurarse como un recurso narrativo que intensifica la conciencia crítica del lector respecto a las tensiones históricas que transversalizan su propio presente.

Por medio de la construcción de un espacio urbano en el que los sistemas de vigilancia están integrados en la vida cotidiana, la novela amplifica determinadas dinámicas de control social que ya se encuentran en proceso de desarrollo en diversas sociedades; pero, que en la diégesis de *Iménez* aparecen radicalizadas hasta convertirse en el principio estructurador de toda la organización social. Por supuesto, en diferentes episodios de la obra se describe cómo las decisiones personales de los habitantes (desde la elección de su trabajo hasta sus desplazamientos dentro de la ciudad) están mediadas por dispositivos

institucionales que registran y analizan los comportamientos, para configurar un modelo social en el que la libertad individual queda subordinada a un entramado complejo de mecanismos de supervisión y regulación.

Esta representación literaria, además de contribuir a consolidar la coherencia interna del universo distópico imaginado por el autor, invita al lector a reflexionar sobre el modo en que las sociedades contemporáneas incorporan tecnologías de gestión de datos y sistemas de control digital que modifican las relaciones entre el individuo, el poder y las instituciones. Como resultado, la lectura de *Iménez* se convierte en una experiencia hermenéutica en la que el horizonte narrativo del texto y el horizonte histórico del lector se entrelazan, lo que hace asequible que la ficción literaria funcione como un medio para examinar, de manera crítica, las transformaciones sociales que caracterizan al presente. En este sentido, la narrativa de la obra se interpreta como una forma de conocimiento hermenéutico que coadyuva a ampliar la comprensión socio-histórica del lector acerca de las condiciones que configuran su propia realidad. Ante esto Gadamer (2017, 456) sostiene que todo proceso de comprensión implica, necesariamente, un momento de aplicación, en el que el sentido del texto se relaciona con la situación histórica del intérprete y adquiere relevancia para su experiencia presente.

En la novela, esta dimensión se manifiesta cuando el lector reconoce que las estructuras institucionales descritas en *Ciudad Andina* (vigilancia permanente sobre los ciudadanos, gestión centralizada de los recursos sociales, clasificación de los individuos, etc.) no constituyen únicamente elementos narrativos destinados a crear un ambiente distópico, porque son representaciones simbólicas que remiten a problemáticas reales vinculadas con la transformación contemporánea de las relaciones entre tecnología, poder y organización social. A través de esta mediación hermenéutica, la obra literaria demanda que el lector esté frente a interrogantes fundamentales acerca de la autonomía individual, la legitimidad de las estructuras de control institucional y los límites éticos que deberían signar el uso de tecnologías destinadas a regular la vida colectiva. De esto, la

distopía ya no es una advertencia sobre posibles escenarios futuros (no deseados) y se convierte en un espacio hermenéutico en el que la ficción literaria permite examinar las tendencias socio-históricas que permean el presente.

Por ello, el encuentro entre el horizonte narrativo de la novela y el horizonte histórico del lector permite comprender que la distopía es un dispositivo interpretativo capaz de generar procesos profundos de autocomprensión crítica. En la medida en que el lector se adentra en el universo ficticio de *Iménez* y observa cómo los habitantes de *Ciudad Andina* se adaptan a un sistema social caracterizado por la segregación, vigilancia constante, evaluación institucional permanente y subordinación de la vida cotidiana a dispositivos de control; se ve impulsado a establecer paralelismos con su propia realidad histórica y reflexionar sobre las implicaciones políticas y éticas de estas dinámicas. Esta confrontación interpretativa produce lo que Gadamer (2017, 376) denomina una auténtica fusión de horizontes, en la cual el sentido del texto y la experiencia histórica del lector se integran en una comprensión más amplia y reflexiva del mundo. En consecuencia, la narrativa distópica revela su potencial filosófico al constituirse en un espacio en el que la imaginación literaria y la crítica histórica se articulan de manera productiva, al posibilitar que la lectura sea una experiencia reflexiva que amplía la conciencia del lector sobre las transformaciones tecnológicas, sociales y políticas que caracterizan a su propio tiempo histórico.

Conclusiones

El examen filosófico realizado permite sostener que la construcción distópica presente en *Iménez*, de Noriega (2011), más que una representación narrativa que imagina un futuro social no deseado, se erige en un recurso hermenéutico que hace asequible una reflexión filosófica acerca de las condiciones sociohistóricas del presente. A partir de la perspectiva de la hermenéutica filosófica desarrollada por Gadamer, la obra se comprende como un acontecimiento de interpretación en el que la ficción literaria reorganiza,

de modo simbólico, dinámicas sociales contemporáneas con el propósito de hacerlas visibles desde una mirada crítica. En este orden de ideas, el espacio narrativo de *Ciudad Andina* (marcado por la vigilancia institucional, la regulación administrativa de la vida social y la mediación en los procesos de control) es una construcción literaria que intensifica y problematiza ciertos rasgos estructurales de la modernidad contemporánea. Así, la distopía literaria funciona como una forma de interrogación filosófica del presente, en la medida en que pone de manifiesto el carácter histórico y contingente de las estructuras sociales que organizan y regulan la experiencia colectiva.

Por supuesto, la lectura de la novela es un proceso interpretativo en el que se produce un encuentro entre el horizonte de sentido configurado por el texto y el horizonte sociohistórico del lector. Este proceso, que dentro del pensamiento gadameriano se expresa mediante la noción de fusión de horizontes, hace posible comprender que el significado de la obra no se encuentra fijado de manera definitiva en la intención del autor, al contrario, este emerge en el acto mismo de la interpretación. De tal suerte, que las representaciones distópicas son relevantes, porque cuestionan las categorías, a través de las cuales los sujetos interpretan su propia realidad social. De allí, que la intensificación narrativa de determinados mecanismos de organización social (vigilancia permanente, burocratización de la vida colectiva, tecnificación de los sistemas de control, etc.) introduce una distancia interpretativa que permite advertir que estas formas de estructuración social son configuraciones históricas que pueden ser analizadas de forma crítica.

Asimismo, el estudio permite reconocer que uno de los aportes más relevantes de la narrativa distópica está en su capacidad para generar una experiencia de extrañamiento frente a la cotidianidad del presente; por cuanto, al radicalizar ciertas tendencias propias de las sociedades contemporáneas, la ficción distópica hace evidentes aspectos de la realidad social que, debido a su familiaridad, son invisibilizados en la experiencia cotidiana. En este sentido, la representación literaria de una sociedad estructurada por complejos dispositivos de regulación institucional

y control permite comprender que las formas actuales de organización social responden a procesos históricos específicos. Por lo tanto, la distopía contribuye a problematizar las condiciones sociohistóricas que configuran el horizonte de comprensión del presente.

En consecuencia, la lectura de *Iménez* es una experiencia de autocomprensión histórica que invita al lector a reflexionar sobre los marcos interpretativos desde los cuales comprende su realidad social; ante esto, la literatura se configura como un espacio en el que la experiencia estética se convierte, también, en una experiencia de verdad, en el sentido planteado por Gadamer, al permitir que los sujetos reconozcan la historicidad de los esquemas interpretativos que signan su comprensión del mundo. De esta manera, el análisis desarrollado permite concluir que la narrativa distópica posee un significado filosófico; en tanto contribuye a ampliar el horizonte de sentido del intérprete y coadyuva en la reflexión crítica acerca de las formas en que las sociedades contemporáneas interpretan, organizan y legitiman su propia experiencia sociohistórica. Con todo esto, la obra de Noriega hace patente que la literatura puede desempeñar un papel relevante dentro de la reflexión filosófica en torno a la modernidad contemporánea, al ofrecer un campo interpretativo en el que las tensiones estructurales del presente son pensadas y repensadas desde una perspectiva hermenéutica más amplia.

Notas

1. Con base en Foucault (2006, 25, 149; 2015, 27, 41, 45, 51) el concepto de dispositivo (*dispositif*) se entiende como un entramado conformado por discursos, instituciones, leyes, técnicas y enunciados.
2. Desde lo que dicen Jerade (2016, 122) y Taroco (2024, 50), esta precariedad va más allá de una dimensión administrativa, porque afecta el estatuto mismo del ser del sujeto dentro del mundo representado.

Referencias

- Ajuriaguerra-Escudero, Miguel Ángel. 2026. «El poder de la literatura en la imaginación de la distopía urbana». *Street Art & Urban Creativity* 12, no. 1: 133-154. <https://doi.org/10.62161/sauc.v12.6094>
- Arbeláez Echeverri, Diana Carolina, González Castaño, Juan Alejandro y Vélez Peláez, Carlos Andrés. 2020. «La distopía como anticipación de la realidad: Análisis de las resonancias de las distopías literarias en la filosofía de Byung-Chul Han». *Stultifera* 3, no. 2: 35-62. <https://doi.org/10.4206/rev.stultifera.2020.v3n2-03>
- Brito Alvarado, Xavier y Rodríguez Caguana, Adriana. 2025. «Literatura y sociedades distópicas, una lectura desde los derechos humanos». *Tsafiqui* 15, no. 1: 19-30. <https://doi.org/10.29019/tsafiqui.v15i1.1477>
- Dorothee Von Werder, Sophie. 2025. «Tierra contrafuturo (2021), de Luis Carlos Barragán: utopía trágica y distopía paródica, futuro y presente, Colombia y el universo». *Estudios de Literatura Colombiana*, no. 57: 100-121. <https://doi.org/10.17533/udea.elc.358121>
- Foucault, Michel. 2006. *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 2015. *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Traducido por Aurelio Garzón del Camino. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gadamer, Hans-Georg. 2015. *Verdad y método II*. Traducido por Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme.
- _____. 2017. *Verdad y método I: Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Traducido por Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme.
- _____. 2018. *Estética y hermenéutica*. Traducido por Antonio Gómez Ramos. Madrid: Tecnos.
- Giménez Salinas, Constanza y Pérez, Diego. 2025. «La hermenéutica en tanto posicionalidad ética frente a la verdad: entre Gadamer y Pareyson». *Logos* 35, no. 1: 202-216. <https://doi.org/10.15443/RL3513>
- Gregori, Irene. 2022. *Entre Macondo y McOndo: alegoría y distopía en "Angosta" de Héctor Abad Faciolince*. Tesis de licenciatura, Università degli Studi di Padova. <https://thesis.unipd.it/retrieve/1e9ada31-4193-4a29-991e-c5a623bc3b98/TESI%20PDF%20DEFINITIVA.pdf>
- Hernández Balbuena, Eréndira. 2026. «Narrativas disidentes: ciencia ficción y distopía como literatura heterogénea e híbrida en América Latina». *Arte Imagen y Sonido* 6, no. 11: 1-17. <https://doi.org/10.33064/11ais8364>
- Jerade Dana, Miriam. 2016. «Ontología de la vulnerabilidad y políticas del duelo en Judith Butler» *Open Insight* 7, no. 11: 119-137. <https://doi.org/10.23924/oi.v7i11.163>
- Kurlat Ares, Silvia. 2025. «El retorno de la historia: las narrativas distópicas y postapocalípticas argentinas del primer cuarto del siglo XXI». *Reutopia* 1, no. 2: 1-16. <https://doi.org/10.3989/reutopia.2025.1.2.45>
- Latorre Izquierdo, Jorge. 2024. «Atlantis (2019) de Valentyn Vasyanovych: una distopía que se está haciendo realidad». En *Civilizational collapses: When dystopia leaves the screen*, editado por Magí Crusells, Andreu Mayayo, Ricard Rosich y José Manuel Rúa, 241-259. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona.
- Leonardo-Loayza, Richard Ángelo. 2021. «Distopía, representación, cuerpo y maternidad en *El libro de Joan*, de Lidia Yuknavitch». *452°F*, no. 24: 29-48. <https://doi.org/10.1344/452f.2021.24.3>
- _____. 2022. «Distopía, simbiosis y agencia femenina en *Bugônia* (2021) de Daniel Galera». *Estudos de literatura brasileira contemporânea*, no. 67: 1-14. <https://doi.org/10.1590/2316-40186701>
- Lisandro, Relva. 2025. «Afectos de archivo entre literatura y política: el caso de Julio Cortázar en la América Latina de los setenta». *Logos* 35, no. 2: 469-482. <https://doi.org/10.15443/RL3538>
- Martorell Campos, Francisco Javier. 2020. «Nueve tesis introductorias sobre la distopía». *Cuadernos de filosofía* 7, no. 2: 11-33. <https://doi.org/10.7203/qfia.7.2.20287>
- Mateos, Óscar y Herrera Sánchez, Sonia. 2024. «Distopía y realidad social en *Years and Years*: una aproximación desde la cultura de paz y las epistemologías feministas». En *Civilizational collapses: When dystopia leaves the screen*, editado por Magí Crusells, Andreu Mayayo, Ricard Rosich y José Manuel Rúa, 442-452. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona.
- Moreno Barreneche, Sebastián. 2023. «La construcción de futuros plausibles en la literatura distópica: una aproximación teórica desde la semiótica social y de la cultura». *Anclajes* 27, no. 1: 59-77. <https://doi.org/10.19137/anclajes-2023-2714>
- Noriega, Luis. 2011. *Iménez*. Bogotá: Taller de Edición Rocca.

- Pereira-Zazo, Óscar. 2021. «Geografías distópicas en tres novelas gráficas pos-15M: Galvañ, Bustos y Colo». *Orillas*, no. 10: 61-86. <https://www.orillas.net/orillas/index.php/orillas/article/view/14/10>
- Pesado, Pablo. 2024. «Imaginarios dóciles, ansiedades soberanas: límites políticos de la imaginación distópica». *Biblioteca di Rassegna iberistica*, no. 37: 269-293. <http://doi.org/10.30687/978-88-6969-870-5/010>
- Retamal, Christian. 2024a. «La distopía como espíritu de nuestra época: crisis de la modernidad y del imaginario utópico». *Co-herencia* 21, no. 40: 172-198. <https://doi.org/10.17230/co-herencia.21.40.6>
- _____. 2024b. «Imaginando el futuro: continuidades y rupturas entre utopismo y distopía». *Nómadas*, no. 57: 1-17. <https://doi.org/10.30578/nomadas.n57>
- _____. 2026. «El imaginario de las bibliotecas y sus representaciones utópicas y distópicas». *Sobre*, no. 12: 1-13. <https://doi.org/10.30827/sobre.v12i.35053>
- Saavedra-Durán, Frank. 2024. «La distopía en la literatura colombiana: una mirada desde Angosta». *Textos*, no. 28: 148-172. <https://revistas.upb.edu.co/index.php/textos/article/view/9399/7577>
- Taroco Mosteiro, Andres Javier. 2024. *El discurso de la precariedad en Judith Butler: aportes a un pensamiento contra-hegemónico*. Tesis de doctorado, Universitat de Barcelona. <https://diposit.ub.edu/server/api/core/bitstreams/50cf6943-c202-4e2d-bef0-59f8f8dca580/content>
- Frank H. Saavedra-Durán** (frankhar66@hotmail.com) es candidato a Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB), Medellín, Colombia, adscrito a la línea de investigación en Hermenéutica, Estética y Lenguaje y al grupo de investigación Epimeleia de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades. Su trabajo académico se centra en el análisis filosófico de la literatura, con especial énfasis en la distopía como categoría hermenéutica para la comprensión de la realidad política en Colombia. Es autor del artículo «La distopía en la literatura colombiana: una mirada desde Angosta» (2024), publicado en la revista *Textos*, en el que aborda la relación entre narrativa distópica y configuraciones sociopolíticas en el contexto nacional. El presente artículo expone resultados parciales de su tesis doctoral titulada *Una mirada filosófica a la distopía en la literatura colombiana: hermenéutica en torno a dos novelas para una comprensión de la realidad política*. En esta desarrolla una aproximación interpretativa desde la hermenéutica filosófica.

Recibido: 22 de marzo, 2026.

Aceptado: 6 de julio, 2026.

DOI: 10.15517/revfil.2026.6390

III. AVANCE DE INVESTIGACIÓN DEL INIF

Luis Diego Cascante

La antropología gnóstica. El desprecio por el cuerpo. (Religión y política)

Resumen: *El artículo incursiona en la temática del cuerpo en la gnosis valentiniana al situar los cuerpos desde la ruptura con lo pleromático. Se problematiza el concepto de cuerpo partiendo de un análisis conceptual del mismo en el marco del desprecio por el cuerpo hasta situarse en la discusión central del texto en una androginia resemantizada. Se propone que esta reeduca los cuerpos en la gnosis, en el catolicismo y en el neopentecostalismo costarricense. También en el marco del platonismo que es clave, especialmente en el Timeo, el Banquete y el Fedón. De ahí resultan las ideas gnósticas sobre el ser humano como modelo en la estructura comunitaria de la Gran iglesia. Asimismo el neopentecostalismo, en su visión del cuerpo, enfatiza el pecado como categoría que muestra la fragilidad humana en el marco de un pesimismo antropológico, muy al estilo gnóstico, imposibilitado para intervenir en su salvación. En síntesis, la degradación de la sexualidad, estigmatiza el cuerpo y funciona como pretexto para usarlo como recurso político y así controlar la emancipación sexual (aborto, salud sexual reproductiva, por ejemplo) en la agenda política costarricense.*

Palabras clave: *Helenización. Eón Jesús. Cuerpos. Androginia. Catolicismo. Neopentecostalismo.*

Abstract: *This article explores the topic of the body in Valentinian Gnosticism by situating bodies in the context of the rupture with the Pleroma. It examines the concept of the body, beginning with a conceptual analysis of it within the framework of contempt for the body, and culminating in the text's central discussion of a re-semanticized androgyny. It is argued that this re-educates bodies in Gnosticism, Catholicism, and Costa Rican Neo-Pentecostalism. It also does so within the framework of Platonism, which is key—especially in Timeo, Symposium, and Phaedo. From this arise Gnostic ideas about the human being as a model within the communal structure of the Great Church. Likewise, Neo-Pentecostalism, in its view of the body, emphasizes sin as a category that reveals human frailty within the framework of an anthropological pessimism—very much in the Gnostic style—that renders humans incapable of intervening in their own salvation. In short, the degradation of sexuality stigmatizes the body and serves as a pretext for using it as a political tool to control sexual emancipation (abortion and sexual and reproductive health, for example) on the Costa Rican political agenda.*

Keywords: *Hellenization, Aeon Jesus. Bodies, Androgyny. Catholicism. Neo-pentecostalism.*



Preámbulo

La gnosis cristiana (s. II) tuvo detractores a lo largo de la historia del cristianismo. La oficialidad eclesial estereotipó la gnosis como una herejía de carácter teológico hasta su desaparición, lo cual incentivó a soslayar las ideas gnósticas como doctrinalmente erradas y políticamente incorrectas. Sin embargo, los estudios más recientes sobre la gnosis apuntan en otra dirección: la gnosis nunca fue pensada por herejarcas, sino por filósofos, aquellos que creyeron que la gnosis era la continuación de la academia platónica, pero en el seno del cristianismo naciente. En este marco categorial, la antropología gnóstica es un esfuerzo por releer la literatura judía y cristiana desde el *Timeo*, el *Banquete* y el *Fedón* de Platón, asimilando los elementos en aras de posicionar intraeclesialmente a los neumáticos (espirituales o gnósticos) como el modelo de ser humano.

El cristianismo helenizado

Cuando Alejandro Magno (335-323 a.C.) marchó con sus tropas, detrás venía una nueva forma de colonizar: la lengua griega como vehículo de la cultura helenística, a saber, la base del conocimiento (artes, literatura y visiones de mundo en la Hélade) (Piñero 1989, 7).

El crecimiento de la producción literaria en griego *koiné* floreció con los judíos, aunque ya en Egipto, Asia Menor y Roma se había consolidado durante la diáspora (o dispersión de los judíos de Israel, su patria ancestral), pues muchos judíos entendían el griego. Dicho de otro modo, la influencia de la cultura griega irradió el *Antiguo Testamento*, en el canon alejandrino, las *Escrituras* y los comentarios, y las obras profanas (Piñero 1989, 32). En este largo proceso, a partir del año 285 a. C., se produce la traducción de los LXX (*Setenta*)¹, basada en un texto hebreo más antiguo que el actual y que incorporaba tradiciones no canónicas del texto. Fue llevada a

cabo por *setenta sabios* en el transcurso del siglo III a.C.

Unido a este espíritu renovador lingüística e ideológicamente estaba el deseo de salvación, el cual se observará con más fuerza en la literatura gnóstica. Tal es el caso de la inmortalidad del alma y la vida después de la muerte, premios y castigos más allá de la vida terrenal, conceptos que se asentaron en el judaísmo, del que también bebieron los cristianos en los orígenes y, por supuesto, los gnósticos².

Para que el mensaje del personaje Jesús se mantuviera presente, se construyó una reflexión teológica que dio forma a su figura y misión en la historia humana en los evangelios canónicos. Con el gnóstico Marción, en el año 137 d. C., se produjo una crisis exegética porque este sometió a crítica los textos sagrados, desde la metodología de los gramáticos grecorromanos, la cual incluía distinguir lo mitológico en los textos teológicos antiguos y, mientras la Gran Iglesia aceptaba las cartas de Pablo, Marción tenía claro que Pablo había interpretado al personaje Jesús como el Cristo, con lo cual desecha las cartas pastorales y, para él, otros errores, entre ellos el deo judaizante de los escritos de los cristianos.

Claves sobre la gnosis

A lo largo de casi dieciocho siglos la gnosis cristiana ha sido valorada negativamente: entre los textos veterotestamentarios y la gnosis, y entre los textos neotestamentarios y la gnosis solo hubo discontinuidad. Es cierto que ubicar la gnosis ha sido problemático, ya sea por las implicaciones para la historia de la teología (dogmática), así como para la historia de la filosofía, pues mayoritariamente los especialistas en cristianismo primitivo y en filosofía han visto la gnosis como una herejía (αἵρεσις) tras la herencia milenaria de desprecio, en vez de mostrarla como la primera filosofía cristiana³.

En sentido estricto, la gnosis es un tipo de conocimiento religioso revelado (libro sagrado) exclusivamente para una élite. Sin embargo, la exégesis gnóstica delimita sociológicamente al grupo en virtud del método alegórico radical utilizado, es decir, la *alegorización platonizante* del

libro revelado en profundidad. En sentido estrictísimo, la gnosis apunta a un grupo de sistemas judíos y cristianos antiguos, a lo que los especialistas han denominado gnosticismo, limitándose no teóricamente entre ellos, sino histórica y cronológicamente, a saber, las gnosis entre el siglo II y IV. Hasta la fecha la corriente gnóstica mejor documentada es el valentinismo, dentro de la Gran Iglesia (s. II), en Egipto, y extendida por toda la cuenca mediterránea como lo muestra la *Biblioteca de Nag Hammadi*.

Doctrinalmente, la narrativa o conocimiento gnóstico no puede reducirse a la *noésis* (intelección) ni a la *pístis* (fe). Por un lado, la gnosis se distancia de la ignorancia, como tránsito sin mediaciones del no saber al saber; pero también es capaz de sumergirse en ella misma como vuelco a la totalidad de una naturaleza disfrazada (García Bazán 2008, 118). Ese *conocimiento perfecto* (o deseo de conocimiento) por el que lucha la gnosis supone un cambio en la densidad interna de quien conoce y encierra un contenido que incluye un camino de enseñanzas y prácticas propias de la iniciación para que llegue a ser efectivo (en el ámbito de la divinidad). La salvación no es cuestión de gracia, sino un acto eminentemente intelectual. Simultáneamente, el universo, y con él el hombre, son fruto de un ataque –motivado por un impulso esencial– de las Tinieblas contra la Luz. Pero vale la pena aclarar que los sistemas gnósticos cristianos no admiten ni la existencia eterna de la materia ni una creación divina a partir de la nada, según el dogma judío expresado con toda claridad en el libro del *Génesis*. El uso del *Génesis* con fines estrictamente cosmológicos muestra un Yahvé menor, como un demiurgo, frente al Yahvé bíblico, todopoderoso, por lo que sin lugar a dudas la gnosis nació doctrinalmente en el seno del judaísmo gracias a la destacada influencia de Filón de Alejandría (20 a.C.-45 d.C.), cuyo andamiaje filosóficamente platónico es el Bien supremo, el mundo de las ideas, origen y paradigma del mundo material, el hombre compuesto de cuerpo, alma y espíritu, el cuerpo como cárcel del alma, la muerte como preparación para el mundo superior.

Llena de preguntas, la gnosis se interrogó seriamente: *¿Quién soy? ¿Por qué estoy aquí? ¿La divinidad y yo estamos relacionados?*

¿Cómo me salvaré? ¿Hay alguna manera de lograr mi salvación? Como puede colegirse, la gnosis nace de la angustia propia de la condición humana, en virtud de lo cual trata de comprender las relaciones hombre-divinidad para completarse.

La relación ejemplar entre los sexos y el eón Jesús

Los gnósticos vieron en la *figura de Jesús* (segundo estrato de todo lo que existe) a un personaje complejo. Ciertamente no se trata del Jesús histórico, quien más bien era para ellos un fantasma (*Apócrifo de Pedro* 81, sobre la crucifixión y 83, sobre la resurrección): El Salvador «alegre y sonriente» (*Apócrifo de Pedro* 81) es Jesús, el viviente, pero aquel que está crucificado es el carnal, el sustituto, expuesto a vergüenza, el que existió según la semejanza. El que reía y parecía sobre el árbol estaba revestido de Espíritu Santo y es el Salvador, el resucitado, el Espíritu intelectual «pleno de luz radiante», el que une la luz perfecta con su Espíritu Santo), el Salvador que revela la gnosis, el Salvador Pre-existente, pues los gnósticos afirman que, dado que no hay pecado primigenio u original, resulta inútil la idea de un Redentor que abra las puertas de la salvación. Así pues, el Cristo no tendrá que venir por segunda vez.

El mayor obstáculo del ser humano no sería el pecado, sino el mundo material que lo aprisiona (Vidal 2009, 13). La razón de ello es que todo lo material se disgregará (*Libro de Tomás, el Atleta* 141), pues el *recipiente* de vuestra carne se destrozará. Sin embargo, queda claro que el «fruto del árbol (=la crucifixión, este paréntesis es nuestro) no causó destrucción al ser comido, sino que a los que lo comen dio motivos para que sean felices por el descubrimiento» (*Evangelio de la Verdad*, 18), pues el Salvador existe en el Padre, de quien recibió la perfección, «dándosela como una conversión hacia Él y un conocimiento perfectamente único. Él es el que ha producido la Totalidad, en el que está la Totalidad y del que la Totalidad necesita (...) Jesús fue un guía, silenciosamente y en reposo» (*Evangelio de la*

Verdad, 19). Esta previsión salvífica, tras la cual Jesús aceptó pacientemente los sufrimientos fue vida: «fue clavado en un madero y publicó el edicto del Padre sobre la cruz. ¡Oh, sublime enseñanza! Se humilló hasta la muerte, aunque revestido de la vida eterna» (*Evangelio de la Verdad*, 20).

La resurrección es la manera de mostrar, según los gnósticos, que Dios pensó en comunicarse hacia afuera (creación). Unido a su Pensamiento, su deseo engendró emanativamente una serie de entidades divinas que forman una proyección de la divinidad hacia afuera. Estas entidades divinas son llamadas eones (*existentes*), *siempre vienen por parejas*, porque todo se conjunta en el universo y, si no sucede así, no tienen perfección, según lo indica el *Evangelio de María*. La idea de asociar los eones, como a Jesús de Nazaret-eón con María Magdalena, como amantes, ha sucedido a lo largo de la historia del cristianismo. En los primeros siglos (I-IV) de la era cristiana, los gnósticos sostuvieron ciertas afirmaciones en torno a la *peculiar* relación de Jesús y María Magdalena (*Diálogo del Salvador*, 140), la cual interpretaron como el encuentro cósmico de fuerzas divinas en busca de la armonía: «María dijo: «Dime Señor, ¿para qué he venido a este lugar?, ¿para obtener algún provecho o para sufrir detrimento?». Dijo el Señor: Tú manifestas la abundancia del Revelador».

Según Ireneo de Lyon (*Adv. Haer.* I, 7, 2), el varón nacido de María es hijo del Dios creador, es decir, Sabaot, que engendra dos hijos, Israel y Jesús el Cristo, aunque este hijo también recibe de manera incoativa –para perfeccionarse después del bautismo en el Jordán– el elemento divino espiritual que procede del Espíritu Santo. Su misión es muy puntual: enseñar a las almas –*justas*– el camino recto para así lograr la salvación en el seno del universo anímico o demiúrgico. Este Jesús anímico ejerce su ministerio entre los judíos de su época, predicando y obrando milagros y, aunque no fue escuchado atentamente, los judíos habrían heredado parte de la verdad de la prédica de Jesús, la cual pasa por la comunidad cristiana metaforizada en la jerarquía eclesial.

Los gnósticos aspiran a que el hombre espiritual se desarrolle aquí conforme con su naturaleza celeste:

Sus discípulos dijeron de nuevo: «Enseñanos paladinamente de qué modo descendieron desde los no manifestados a través de lo inmortal al mundo mortal». Dijo el perfecto Salvador: «El Hijo del Hombre estuvo de acuerdo con Sabiduría, su consorte, y manifestó una gran luz andrógina. Por su nombre masculino es «Sabiduría», «Generadora total». Algunos la llaman «Fe». (*Sabiduría de Jesucristo*, 106-107)

Todos los que son engendrados por la Luz para venir al mundo son cuidados por el Omnipotente:

Y el lazo de su olvido la ha atado según la voluntad de Sabiduría para que por él la obra se [manifestara] a todo el mundo de la indigencia, a causa de su orgullo, de su ceguera, puesto que se le ha dado el nombre de su ignorancia y, en consecuencia, es el intermediario necesario para la redención de los espíritus caídos. (García Bazán 1978, 53)

La comunidad de Felipe dice lo siguiente: «Tres (mujeres) caminaban siempre con el Señor: María, su madre; la hermana de esta, y Magdalena, que es denominada «su compañera». Así pues, María es (llamada) su hermana, y su madre, y su compañera» (*Evangelio de Felipe*, 32). Y agrega:

Y la compañera del [Salvador es] María Magdalena. El [Salvador] la amaba más que a todos los discípulos, y la besaba frecuentemente en la [boca]. Los demás [discípulos] [se acercaron a ella para preguntar]. Ellos se dijeron: «¿Por qué la amas más que a todos nosotros?». El Salvador respondió y les dijo: «¿Por qué no os amo a vosotros como a ella?». (*Evangelio de Felipe*, 55b)

El texto copto dice «y la besaba en la [___]». Los especialistas indican que, según el contexto gnóstico, la *boca* sería la palabra correcta. En la gnosis, un beso entre ellos era la simple expresión de un deseo espiritual, por lo que se decía que comunicaba el saber (gnosis). Uno se transformaba en el otro. Así pues, Magdalena podía transmitir las enseñanzas del Maestro/Amado, es decir, Jesús el Salvador.

En el *Evangelio de María*⁴, Pedro reconoce que Jesús amaba a Magdalena de una manera diferente que a otras mujeres, y pregunta con preocupación:

¿La habrá preferido a nosotros? (...) Pedro, desde siempre has sido colérico. Ahora te veo ejercitándote contra la mujer, al modo en que lo hacen los adversarios. Si el Salvador la ha hecho digna, ¿quién eres tú para rechazarla? Con seguridad el Salvador la conoce bien; por esto la amó más que a nosotros. (*Evangelio de María*, 18)

Esta profunda incomodidad de Pedro hacia María Magdalena, fruto de su condición de igualdad con Jesús, también puede leerse en el *Evangelio de Tomás*, logion 114: «Simón Pedro les dijo: -Que María salga de entre nosotros, pues las mujeres no son dignas de la vida». También, en *Sabiduría de Jesucristo* 26, María Magdalena es muy superior a los discípulos: «Jesús, el misericordioso, respondió y dijo a María: -María, eres bienaventurada, te completaré en todos los misterios, habla abiertamente, eres la que tienes más orientado el corazón hacia el Reino de los Cielos entre todos tus hermanos». Asimismo se agrega a Juan el Virgen junto a María Magdalena como superiores al resto de los discípulos. En relación con el Reino de los Cielos es todo, este se «parece a un grano de mostaza: en comparación con todas las semillas es pequeño, pero cuando cae en la tierra cultivada produce una gran rama y se convierte en protección para los pájaros del cielo» (*Evangelio de Tomás*, logion 20).

No quepa duda de que, en la gnosis, María Magdalena vio y vivió el amor espiritual. Que Jesús le haya expulsado siete demonios en los evangelios canónicos indicaría que su alma está en camino de *purificación*. Los siete demonios son aquellas situaciones que estorban al ser humano para llegar a lo divino: la tiniebla, la codicia, la envidia, la ignorancia mortal, la dominación carnal, la sabiduría borracha y la sabiduría astuta. Esto no impide que, en *Sabiduría de Jesucristo* 292, se le describe como una mujer pneumática (=espiritual), es decir, llena del Espíritu Santo y guiada por él, conocedora de los misterios de la salvación. Varón y mujer son

ontológicamente semejantes y, espiritualmente, iguales. Esta revolución antropológica es herencia gnóstica.

La materia

La originalidad gnóstica también se refleja en la idea de materia que tienen. La materia procedía de la misma serie de principios trascendentes que las formas, pero en calidad de ruptura y no como simple degradación, por lo que el gnóstico tiene una estructura de confusión ontológica sin el camino de la purificación en el caso particular de los seres humanos, lo cual le da un horizonte de sentido que muestra de manera oscilante el mundo verdadero o pleromático al que el individuo debe llegar por conversión:

Atravesó las tres presencias que había dicho antes: el diluvio y la conflagración y el juicio de los arcontes, y las potencias y las autoridades para salvar a los que extravió por la reconciliación del mundo y el bautismo por medio de una Palabra-engendrada corporal que preparó para sí el gran Set misericordiosamente a través de la virgen para que pudieran ser engendrados los santos por el Espíritu santo y por medio de símbolos invisibles secretos por una reconciliación del mundo con el mundo, por la renuncia al mundo y al dios de los trece eones y (por) las convocatorias o de los santos y los inefables y los incorruptibles senos y (por) la gran Luz del Padre que existió anteriormente junto con su Prepensamiento, y por él estableció el santo bautismo que supera el cielo por la incorruptible Palabra-engendrada. (Fragmento evangélico «Egerton», 63)

El carácter tripartito de lo humano

Los gnósticos siguieron la tradición órfico-dionisiaca que distingue, fruto del dualismo universal, también en el hombre la dualidad: el elemento corporal y el elemento incorporeal. Por una parte, su ser carnal, material, degradado, producto de la intervención del Demiurgo. Su

espíritu o parte superior, por otra, producto de la Sabiduría. Dependiendo del grado de participación superior los seres humanos se dividen en tres clases⁵:

- Los puramente materiales, llamados *hiliocos* (de griego *hýle*, *materia*), sin ninguna participación de la Sabiduría. Los llamados *paganos*, destinados a la aniquilación sin más.
- Un segundo *pueblo* (exégesis alegórica de la división de la humanidad en pueblos, según *Génesis* 10), que reciben una mitad del Demiurgo, el hálito de su propia y única sustancia, llamada *psíquica* (del griego *psýche*). Es el hombre creado en el sexto día por los arcontes. El ser humano tiene la misma esencia que los entes demiúrgicos, más controlados por las riquezas de modo que no pueden alcanzar la perfección necesaria. Los judíos y los cristianos corrientes que vivían la fe y controlados por las reglas morales (eclesialmente).
- Una tercera, la *insuflación superior*, tanto psíquica como espiritual (del griego *pneuma*) de Sabiduría. Chispa divina, consustancial con la divinidad, cuya procedencia le debe. Se sacrifica la sexualidad, el matrimonio y la procreación –por multiplicar innecesariamente los entes materiales–, en consecuencia se le niega al cuerpo aquello que exige naturalmente. En la comunidad, cristiana los gnósticos se oponían a los *eclesiásticos*, pues ellos mismos eran los *espirituales*, observantes de las reglas morales por amor, esto es, por esencia en cuanto espirituales gracias a su simiente, y no por imposición de manos (vía sucesión apostólica). Escatológicamente, la simiente de *Achamot* es la Iglesia mundana de los espirituales, que funge como imagen de la Iglesia celestial de los ángeles del Salvador. *Achamot* tenía la misión de permanecer fuera del Pleroma hasta que se consumara el número de los elegidos. *Achamot*, ya perfecto, iba y venía del Pleroma, pero, al hacer entender las limitaciones de cada uno, su viaje acababa. Quienes se salvaran lo serían por naturaleza, no por conducta⁶.

En consecuencia, cuando un ser humano hubiera completado sus tres partes, los Arcontes lo transportarán al paraíso, pero, paradójicamente, una vez hallado el conocimiento (*Evangelio de Felipe* 13), varón y hembra son expulsados:

Los arcontes quisieron engañar al ser humano, ya que vieron que él tenía parentesco con los que son verdaderamente buenos. Quitaron el nombre a los que son buenos y lo dieron a los que no son buenos para, a través de los nombres, poder engañarlos y vincularlos a los que no son buenos. Y entonces, como si se les concediese una gracia, son inducidos a apartarse de los (que son) “no buenos” y a asociarse con los (que son) “buenos”. Estas cosas las sabían, ya que querían tomar al libre y hacerlo su esclavo para siempre.

Vale la pena hacer una precisión a este respecto. Los gnósticos no son defensores del maniqueísmo, no solo porque este último es posterior (s. III) en relación con el origen de la gnosis (s. II), sino fundamentalmente porque el maniqueísmo no fue una religión del libro, mientras que la gnosis sí (por los contenidos judeocristianos). El maniqueísmo aceptó con reservas el *Nuevo Testamento* debido a que Jesús no había escrito nada y las cartas de Pablo estaban plagadas de errores y contradicciones. Mani (fundador del maniqueísmo, nacido entre el 216-274 d. C.) creó su propio Libro sagrado, escrito durante su vida. En sentido duro, el maniqueísmo no es un monoteísmo, sino un riguroso dualismo ontológico que esencializa el Mal y lo atribuye radicalmente a uno de los principios. El dualismo gnóstico no es de principios⁷, por la naturaleza material del mundo, pues el mundo material está irremediablemente perdido o, dicho de otro modo, en los cuerpos hay un desvario, porque están heridos ontológicamente: de ellos no se sigue más que el extravío, un obstáculo para la iluminación gnóstica, la cual testimonia que la experiencia del Bien está circunscrita a la más profunda interioridad del sujeto humano y cuya participación del cuerpo, como escenario antropológico, es indispensable. A la vez, este dualismo es separador y unificador socialmente, porque muchos se ocupan principalmente de la salvación del

hombre exterior (en la Gran Iglesia) con olvido del hombre interior (Iglesia celestial). Si lo que interesa fuese la unificación de los cristianos, el gnóstico tiene claridad respecto de ubicar en el lugar correspondiente cada objeto y anhelar sobre todo al Salvador lo insta a la verdadera trascendencia (García Bazán 1978, 54-55).

La herencia platónica en la antropología gnóstica

En el *Timeo* de Platón (35a-b), además de una jerarquización de los humanos, la estructura psíquica corresponde a la de los dioses y los demonios y, simultáneamente, a la composición material (=cuatro elementos: aire, agua, fuego y tierra): un cuerpo corruptible, mientras el alma humana transita por diferentes cuerpos según el grado de contemplación adquirido en la vida anterior, como lo indica en el *Timeo* 90b-92c.

El platonismo asume la primacía del cuerpo sobre el alma en virtud de su naturaleza inteligible, puesto que es inteligente y ontológicamente simple y elemental (*Fedón* 66c), gracias a los asistentes del demiurgo (*Tim.*, 41c), sin embargo, su condición natural la une al mundo sensible y al mundo inteligible, su razón se debe a la inmortalidad que la acompaña debido a la mezcla de los restos del alma del mundo (*Tim.*, 41d). Esta inmortalidad no tiene que ver con una anterioridad respecto del cuerpo (*Tim.*, 69d-72e), sino con una cierta materialidad animada proveniente de las estrellas y planetas en el espacio y tiempo, y que la hace compuesta tripartitamente, como lo indica en toda la *República* 434d, dándose una penetración de las Formas en las formas inmanentes (*Fedón*, 100d), de tal modo que las cualidades de los cuerpos puedan ser explicadas (*Parménides*, 130b). Una conjetura: hay atributos accidentales (como el tamaño) con otros esenciales (como la vida) que, si se pierden, corre peligro la identidad de la cosa.

Si bien hay que cuidar el alma con el autocontrol, la justicia, la libertad, el valor y la verdad (*Fedón*, 107c), la muerte es una certeza y, en consecuencia, la naturaleza del cuerpo implica la separación del alma, pues esta tiene por objeto

la sabiduría y la verdad que, aunque no pueden alcanzarse completamente, no debe dejarse engañar por el testimonio de los sentidos y emociones, con el fin de purificar el alma del carácter mortal del cuerpo (Guthrie IV, 318) a través de los procesos de vida y muerte (*Fedón*, 70c-72e: alternancia), tan sencillo como dormir, lo cual se vincula con la anámnese en *Fedón* 72e-77e, pues es exigitivo aceptar que hay un conocimiento previo (antes del nacimiento) (Guthrie IV, 319). La sabiduría y la libertad es el fin de este proceso purificadorio.

El filósofo, es decir el neumático o gnóstico por excelencia, tiene claro que es un viajero (*Fedón*, 78b-84b) por lo sensible, ya que las realidades que existen por sí mismas son inmutables, cognoscibles por el alma que es inmortal y divina. Quien peregrina de esta manera comprende que todas las desgracias de la vida solamente dan el entrenamiento para la muerte y así trascender los deseos del cuerpo que son los barrotes, producto del carácter engañoso de los sentidos. Sin embargo, a pesar de lo que digan los misólogos, Platón (*Fedón*, 91b) afirma la posibilidad de que la inmortalidad del alma sea un engaño y, dado que esta sabiduría de rechazo del cuerpo, en aras de una purificación debe ser permanente, los beneficios y la hostilidad contra el cuerpo persisten. Así pues, en los gnósticos, el rechazo del cuerpo es una exigencia si lo que se busca es alcanzar el conocimiento y trascender lúcidamente sus limitaciones antropológicas.

De los cielos a la tierra, el Salvador –en los sistemas gnósticos cristianos– por medio de un engaño a sus vigilantes (ángeles/arcontes del Demiurgo, Yahvé menor) rescata el espíritu del hombre de carne y del mundo material. El Pleroma o Plenitud divina se apiada del ser humano. Es el Salvador quien puede despertar/revelar a todos aquellos que están adormecidos respecto del conocimiento verdadero. En esencia, el Salvador muestra cómo liberar el espíritu de la materia, a que el $\pi\nu\epsilon\delta\mu\alpha$ brille sin obstáculo. Sin lugar a dudas, lo mejor del ser humano es el espíritu, porque es una chispa de la divinidad, consustancial a ella, pues de ella procede. Este complicado e infausto proceso busca liberar a la centella divina o espíritu de la prisión de la

materia. Sin retorno al lugar de donde procede, no hay salvación.

Así, los *hílicos*, incapaces de la salvación; los cristianos vulgares, los *psíquicos* (*Apocalipsis de Juan*, 15-19), del siglo II y miembros de la Gran iglesia con una salvación intermedia; y los *pneumáticos* (*Apocalipsis de Juan*, 19 y 20), los gnósticos verdaderos, despertando del sueño de estar rodeado de la materia, recibirán la salvación completa:

Y existen (también) otros, de aquellos que están fuera de vuestro número, que se llaman a sí mismos obispos y también diáconos, como si hubieran recibido la autoridad de Dios. Caen bajo el juicio de los principales (puestos). Esta gente son canales vacíos. (*Apocalipsis de Pedro*, 79)

Esto equivale a decir que, según los gnósticos, la Gran iglesia es un grupo de adversarios doctrinalmente incorrectos e incluso políticamente (eclesialmente). Ahora bien, descendiente de lo divino, la salvación solo es posible al recordar la revelación de instruirse de modo que pueda retornar a donde pertenece.

Una androginia resemantizada

Siguiendo a Platón en *El Banquete*, primero nacieron los varones, pero su inmoralidad (injusticia) los llevó a la reencarnación (segundo nacimiento), y aquellos que cultivaron el conocimiento reencarnaron en pájaros o animales. Un género fuerte: el varón (*Tim.*, 42a); un género débil: las mujeres, cárcel para los varones, dignas de castigo. Esta mentalidad llevó a considerar el varón como el género más fuerte, pues las mujeres poseen, en consecuencia, menos vigor físico y una condición que las degrada moralmente a servir de prisión para los hombres (*Leyes* VI, 780e-781d y XII, 944d-e). La degradación moral y el proceso reencarnatorio son el castigo del varón en el cuerpo de una mujer.

En *El Banquete*, Platón desarrolla un encomio de Eros. Sin atender a quién pronuncie el encomio, Eros es un «gran» dios y «admirable» porque es el «más antiguo» (*Banq.*, 178a 8-b1).

Pero, si hay dos Afroditas, la Vulgar y la Celeste, hay dos Eros. Uno para el amor físico con mujeres o muchachos (*Banq.*, 180c-185c); otro, huérfano de madre, no tiene nada femenino, pero es el que guía el amor entre varones, basado en la *simpatía intelectual*, dando elementos moderados y saludables. También Eros es «el más amigo de los hombres» (*Banq.*, 189d 1) y, en consecuencia, el que da mayor felicidad a la raza humana. Esta erotización de la verdad es nostalgia del ser amado y deseo de unión (Bloom 2001, 105). Pero esto no es lo que sucede ahora (*Banq.*, 189d 6).

En el principio (cf. *Trabajos y días*, 109-201 y *Teogonía*, 535-616) había tres sexos (*Banq.*, 189d 7): masculino, femenino y andrógino (ἀνδρόγυνον, 189e 2). Por un acto de soberbia de ellos contra los dioses, Zeus decidió partirlos (*Banq.*, 190c 1) por la mitad (*Banq.*, 190d 1 y 190d 7), sin matarlos, pero sin permitir su insolencia, a partir de entonces los invadió en su alma un deseo de unirse con su otra mitad (*Banq.*, 191a 5-8: la añoranza [191a 6] por la mitad perdida) que los lleva a la muerte –ya sin apetito, no comen–, hasta que Zeus interviene con su poder para que las mitades tengan un reencuentro gratificante en la unión neutra, con lo cual es posible la reproducción sexual masculino-femenino (*Banq.*, 191c 3-4), gracias a que ἔρως (el amor, en *Banq.*, 191d 1) cura (*Banq.*, 191d 2) y reúne la naturaleza humana de dos en uno, como fue antiguamente (*Banq.*, 191d 1-3). Sin meterse en la atracción de las mitades de los hombres, de las mujeres y de los andróginos, los andróginos son dos en uno. Hefesto (*Banq.*, 192d 4-e 5) es un dios artesano, imagen directa del carácter misterioso del amor en el lecho; Hefesto, como el demiurgo (Yahvé, dios menor) de los gnósticos, pero de los hombres, no del cosmos. En el cosmos, varón y hembra vienen juntos a enseñar que el conocimiento verdadero es comunicado en parejas, porque los eones (Jesús el Salvador y María Magdalena) no son parejas de amantes, sino liberadores de la ignorancia, Jesús transmitiendo con el beso a la mujer, el conocimiento (gnosis), pues el Salvador la hizo digna (*Evangelio de María Magdalena*, 17, 18-18, 15). El amor verdadero es el amor/amistad en la verdad, entre los mortales y el Pleroma, lo cual hace oscilante el camino de la liberación, al pasar

por el desprecio del cuerpo y la resemantización del beso de este arquetipo errante, la *androginia*.

En el *Pensamiento Trimorfo* (35, 2-10), el Pensamiento como figura divina dice: «Soy andrógino. [Soy tanto Madre como] Padre, dado que [copulo] conmigo mismo... [y con aquellos que] me [aman]... Yo soy el Vientre [que da forma] al Todo... Yo soy Me[roth]lea, la gloria de la Madre». Dios es bivalente, porque en la creación del ser humano en el *Génesis* la Escritura dice «Hagamos», formando a imagen (Padre) y semejanza (Madre), masculifemenina (Ireneo, *Adversus haereses* I, 18, 1). El mejor ser humano es producto de elementos bivalentes, masculinos y femeninos, según la mejor producción de la Madre, la Sabiduría del Padre de Todo, la cual Yahvé ignoraba en el principio de la creación.

En la tradición judía cabalística, el *Génesis* 1, 26 interpretó (Zolla 2012, 21) el «hagamos al hombre» (*adam*) a imagen de varón y a semejanza de mujer (*Midrash Rabbah* I). Así, cuando Yahvé Elohim decide dividir a Adán en dos, lo sumerge en un sueño, siendo el andrógino ahora una mujer y varón unidos, de tal modo que la mujer no es la «ayuda idónea» (*Gen* 2, 18), sino la «hermana gemela» según el *Zohar* (cap. 713).

Los gnósticos se refieren a la primera crónica de la creación del ser humano (*Gen* 1, 26-27), pues los rabinos conocían, en tiempos talmúdicos, una versión griega del pasaje bíblico influido por el mito de la androginia según Platón: el Santo (Yahvé) creó al ser humano con dos caras, «dos juegos de genitales, cuatro brazos y piernas, espalda contra espalda, posteriormente dividió a Adam en dos e hizo dos espaldas, una a cada lado» (Pagels 2017, 100). La androginia equilibra los dos sexos como criterio para los dos, nuevo modelo del hombre cósmico. Para los gnósticos, Dios tiene dos costados: uno masculino y otro femenino, como partes del mismo Dios.

Contrario a las muchas prohibiciones para que las mujeres ocuparan cargos eclesiales debido a su naturaleza inferior según la Gran Iglesia (cf. *1 Corintios* 11, 7-9 y *1 Timoteo* 2, 11-12, por ejemplo, y que en último término, como en *Sabiduría de Jesucristo* 36,71, más bien se trataba de odio al género femenino y, más específicamente, al poder de la sexualidad y procreación, como en *Diálogo del Salvador* 139, 12-13), la

androginia gnóstica permitió nombrar a mujeres, en condiciones de paridad con los varones, para los cargos sacerdotales y obispaes, pues Jesús hablaba con María Magdalena que «hablaba como una mujer que conocía el Todo» (*Diálogo del Salvador* 139, 12-13). Es más, entre muchos grupos gnósticos, como los valentinianos, se las veneraba como profetas, maestras, evangelistas ambulantes y curadoras hasta el año 200, sin embargo, más allá del siglo II no hay pruebas de que las mujeres hubiesen continuado ejerciendo esos cargos entre los grupos gnósticos. Resulta interesante en la Roma Imperial que, a partir del siglo II, las mujeres de la clase alta insistía en vivir su propia vida (J. Carcopino 1951), mostrando la ferocidad en las discusiones sobre literatura, matemáticas y filosofía y escribiendo poemas, obras de teatro y música, del mismo modo que el paso de la clase baja cristiana a la clase media en los primeros dos siglos le había permitido a las mujeres ejecutar los servicios que pudieran. Sin embargo, ni los gnósticos elogiaron en su totalidad a las mujeres ni los ortodoxos las denigraron unánimemente.

Un platonismo cristiano, no un cristianismo platónico

Si se vincula *El Banquete* de Platón y el cristianismo gnóstico, salta a la vista que la homosexualidad es ideológica y, desde luego, no tiene que ver un posicionamiento estrictamente político y menos con lo moralmente correcto, en virtud de lo cual la homosexualidad, siendo esencialmente una amistad erótica, no busca la consumación física (corporal), por lo que los gnósticos, herederos del platonismo, le dieron una carácter despectivo al cuerpo y, en general, a la procreación (generación). Esta no tendría sentido en cuanto es multiplicar copias de las ideas, entes imperfectos, sino más bien se trataría de convertir el deseo descontrolado de los apetitos del cuerpo en un deseo de saber (gnosis) hasta llegar a la salvación, una salvación por medio del conocimiento (autognosis) terapéutico, centrado en sí mismo, y no como sucedió tras la caída del pecado original sexualizado, marcado

por el desenfreno erótico. El Jesús gnóstico es un benefactor que, como un médico, vuelve a la naturaleza primigenia (verdadera), antes del pecado, aunque no es ni demiurgo (Yahvé menor) ni Zeus (Padre de todos).

El juicio sobre el cuerpo no recae directamente en lo moral, sino que es una descripción de la degradación ontológica que acompaña a la emanación cósmica. Fundamentalmente, las cosas malas de la palabra griega *kakía* (*lo que es malo*), a saber, la enfermedad, el sufrimiento, la desgracia, etc., sino en su carácter emocional: miedo, confusión, congoja; *id est*, aquello que infunde algún grado de terror (*Evangelio de la Verdad* 17), y que es propio de la condición humana. La atención de la gnosis se centra especialmente en el miedo a la muerte y en la disolución del cuerpo (=la *corruptibilidad*, en el papiro gnóstico de *Oxyrhynchus* 1081), pues hay que desconfiar del cuerpo, ya que se comporta como un saboteador que hace sufrir, puesto que está degradado ontológicamente, es pura apariencia. El cuerpo refleja las fuerzas de la naturaleza y, como estas, son ciegas. Por ello resulta necesario que cada uno busque la liberación y, en este sentido, la alegorización platonizante de los contenidos judeocristianos pretende que el ser humano salga bien librado del sufrimiento, encargándose aquí y ahora de la vida del ser humano.

La liberación epistémica –a la vez del cuerpo– se ha de experimentar en la propia naturaleza (=la *incorruptibilidad*, en el *Oxyrhynchus*, 1081), siendo la naturaleza propia *fuerza de todas las cosas* (=iluminación) y camino hacia la divinidad (*Evangelio de la Verdad*, 16): «el Padre (...) que hizo todas las cosas». La naturaleza humana, entonces, resulta grandiosa (gran-diosa, también). Los gnósticos tienen una idea muy buena de sí mismos, pero mala del Universo. Esto produce que la humanidad misma, primordialmente, es revelada como el *Dios sobre todo*.

No se trata de un desprecio por lo social, sino de un énfasis: concentrarse en el bienestar interior solitariamente (*Evangelio de la Verdad*, 41), pues las relaciones sexuales, la procreación, el placer en cualquier aspecto social son ilusión sin más. Más radicalmente: el sexo y dinero no son del Hijo del Hombre (TVe, 68), tal y como se refiere en *Lucas* 14,26 en boca de Jesús.

Conclusión: De gnosis, católicos y neopentecostales

La radicalidad de la antropología gnóstica tiene que ver con que el objeto de estudio no es el Cristo de la fe, sino el *ser humano* y, más puntualmente, el alma. Solamente si el ser humano (el neumático) se sitúa en la revelación de la gnosis, la cual es de carácter personal, el conocimiento salvador permitirá tomar conciencia del origen de su alma, la degradación del cuerpo –y, en consecuencia, el desprecio– y el destino trascendente. Su alma es de origen divino y con un destino que es el Pleroma. Quien escucha al Padre de Todo, renace.

El tiempo de Sabiduría extinguirá lo material y lo psíquico (los contenidos judeocristianos), cuyo tiempo será mediado por el Salvador y por Sabiduría. El conocimiento salva, no la gracia. Sin embargo, las normas de conducta o categorías éticas no son operativas en la gnosis: los materiales (hílicos) se condenan por necesidad y los espirituales (neumáticos) se salvan por necesidad. Ahora bien, la cuestión es que quienes se asemejan a la materia, esto es, la mayoría de los mortales entregados a las pasiones materiales (los placeres carnales, la procreación, etc.), hacen su alma corruptible y termina destruida. Los materiales y los anímicos estarían destinados a la extinción por su mala conducta (Cf. Montserrat Torrents 2006, 126-127). No hay salvación al entregarse a las pasiones del cuerpo.

Si bien el cristianismo oficial luchó desde el s. II por desmarcarse doctrinalmente de la gnosis, este cristianismo de impronta paulina (por Pablo de Tarso), fue y sigue impregnado del espíritu de Atenas por su platonismo y aristotelismo. El cristianismo está helenizado –todavía hoy–, es decir, está inoculado de filosofía griega, prueba de ello es que las verdades de fe –o teología dogmática– es la disciplina teológica por excelencia, tanto que el énfasis es el conocimiento que se tiene de la divinidad a partir del año 451 d.C. en el Concilio de Calcedonia.

En un sentido habitual, la helenización es una *forma mental* de pensar las cosas en términos de naturaleza (esencia) y no de historia, de conceptos que no se vehiculan con la realidad

histórica y que, en consecuencia, muestra la línea que sigue el catolicismo costarricense y el neopentecostalismo, ambas caras de un mismo comportamiento que trivializa la praxis cristiana respecto de los prójimos y la justicia, ambas imposibles por el mismo comportamiento errado (pecaminoso) de los creyentes. Dado esto, entonces, se tiene una salvación solamente por la verdades de fe, es decir, por el conocimiento. *¡Es el mismo espíritu de la gnosis!*

En los orígenes del cristianismo, la conversión de los corazones debía llevar a la conversión social (Drewermann 1997). Esta transformación personal debía llegar a la transformación de las condiciones políticas inmediatas o, dicho en lenguaje de los contenidos judeocristianos, la conversión era también política y, por ende, implicaría contradicciones, paradojas, persecuciones, etc., un ambiente apocalíptico. Sin embargo, el compromiso con la historia está dosificado en el catolicismo costarricense, por ejemplo, porque ha convertido la lucha por la justicia (pastoral social) en la cenicienta de las pastorales y, en el caso del neopentecostalismo, el padecimiento de la injusticia en el justo castigo debido a la pérdida de la gracia divina. Como en la gnosis, la búsqueda de la verdad no implica un compromiso moral ni político ni con el prójimo ni con la justicia.

Se acepta el mal producto de la degradación inevitable de los seres creados y, particularmente, de los cuerpos, pues los cuerpos alejan el alma de su salvación y destino trascendente: la divinidad: para los católicos, el Cristo de la fe; para los neopentecostales, el Espíritu Santo (Valverde 1998, 13), manifestada en la emotividad de la vida creyente muy al estilo de la iglesia electrónica (como el norteamericano Jimmy Swaggart y su *show*), el fundamentalismo bíblico y los dones del Espíritu Santo: glosolalia, sanidad divina, entre otros. Aquí se ve más el interés por la crisis emocional de los creyentes que por las discusiones teóricas, porque el convertido religioso es incapaz de salvarse, tal como lo defiende el calvinismo (Fernández de Quevedo 2003, 148), pues la razón es incapaz de comprender la fe.

Debe reconocerse la insistencia pentecostal en el pecado porque la fragilidad humana es una constante antropológica. Es decir, se parte de

un pesimismo antropológico, muy gnóstico, que considera a la persona totalmente corrompida por el pecado como para que pueda colaborar en su salvación. Mucho de lo pecaminoso que acompaña al ser humano se debe a su carácter corpóreo. La corporeidad debe ser controlada porque el cuerpo degradado, bajo la idea de un dualismo, es el que lleva la peor parte, doctrina que no coincide con la doctrina oficial del hilemorfismo católico (materia=cuerpo + forma=alma), que defiende bíblicamente que no hay cuerpo sin alma ni alma sin cuerpo antropológicamente hablando, si lo que se quiere es hablar del compuesto que da cuenta del ser humano concreto y de la resurrección en un cuerpo espiritual (*sic*), (I Corintios 15, 35-55). Todo lo que tiene que ver con el cuerpo es fruto del pecado.

Esta oposición de *cuerpo y alma*, muy en la línea de la gnosis, caló a lo largo de los siglos en el cristianismo no oficial (de los creyentes) y, particularmente, en el catolicismo costarricense que solamente tira líneas de acción en pastoral sexual, pero que unió esfuerzos con el pentecostalismo, por ejemplo, en diciembre de 2017, en la famosa *Marcha por la Vida y la Familia* del 3 de diciembre, a la que asistieron candidatos presidenciales de varias agrupaciones políticas, pero cuya capitalización de poder político (votos), no obstante la iniciativa y convocatoria de parte de la Conferencia Episcopal de Costa Rica, fue del *Partido Restauración Nacional* (con Fabricio Alvarado a la cabeza de este partido), el cual asumió como caballo de batalla político los mal llamados *grupos pro vida* que, entre otras cosas, defienden todavía hoy a rajatabla la retórica pro vida (más bien, pro parto), la familia heterosexual (cristiana) y, por supuesto, el control y desprecio de los cuerpos por considerarlos mal administrados por parte de las nuevas generaciones, más cercanas al hedonismo inmediato que a la ascesis del cuerpo. Mientras el catolicismo costarricense vio la marcha como un acto de proselitismo pastoral (como capacidad de convocatoria de los obispos), el pentecostalismo vio este proceso como la oportunidad política para participar en el reino de Dios, porque Cristo también es el Señor de este mundo (Fernández de Quevedo 2003, 170-171). Religión y política

se dieron la mano (también con la aspiración a la teocracia).

En síntesis, el uso del cuerpo (como si se tratara *algo que se tiene* y no *algo que se es*) conlleva la degradación de la sexualidad y de la procreación en la gnosis y, paradójicamente, tanto en el catolicismo costarricense como en el neopentecostalismo, aunque con cierto perfil bajo actualmente, con la propuesta de generar un patrón de identidad por medio de la procreación: se bendice la corporeidad, pero se condena la sexualidad, la multiplicación de los entes en el contexto de una estigmatización del uso hedónico de la sexualidad. Este nexo entre sexualidad y política hegemoniza la política costarricense, tanto así que los temas tabú (aborto, salud sexual reproductiva, homosexualidad, así como la aprobación de muchos de los derechos de otros grupos de emancipación sexual, etc.) siguen aplazados en la agenda política costarricense⁸.

Notas

1. Sin embargo, a partir del primer tercio del siglo II d.C. fue sustituida en las sinagogas helenísticas por la versión de Aquila, más literal. Dicho abandono se debió, como lo indica Montserrat Torrents (1989, p. 152), a la controversia con los cristianos, «que sacaban mucho partido de la tendencia helenizante de la traducción alejandrina».
2. La necesidad por mantener vivo el mensaje del personaje Jesús dio como resultado el NT, testimonio ineludible de una gran construcción teológica que interpretó su figura y su misión histórica. Al igual que el judaísmo, la Gran iglesia señaló qué libros del NT consideraba revelados. Siguiendo al heresiarca gnóstico Marción (en el año 137), que desencadenó una crisis exegética ya que aplicó el método de los gramáticos grecorromanos para distinguir lo mitológico de los textos teológicos antiguos, la Gran iglesia aceptó las cartas de Pablo, ya que Marción estaba seguro de que solamente Pablo había interpretado bien el mensaje del Cristo, y descartó las cartas pastorales y algunos de sus errores, es decir, de todo aquello que fuera judaizante. Ya el *Evangelio de la Verdad* o de Valentín conocía todos los escritos canónicos, incluida la *Carta a los Hebreos*. La variedad doctrinal o pluralidad teológica de los primeros siglos del cristianismo era admirable.
3. Véase de Luis Diego Cascante la tesis doctoral en filosofía sobre la gnosis <https://hdl.handle.net/10669/89558>.
4. En los llamados evangelios apócrifos (no revelados) se habla de María Magdalena. Pero no en todos, entre los que sí mencionan algo sobre ella están: *Evangelio de María Magdalena* (año 150 aprox.), *Pistis Sophia* (o Sabiduría de Jesucristo, siglo III), *Evangelio de Nicodemo* o *Hechos de Pilatos* (s. V), *El libro de la resurrección de Cristo del apóstol Bartolomé* (s. VII-VIII), *Diálogo del Salvador*, *Preguntas de María*, *Evangelio árabe de la infancia del Señor*, *Evangelio de Felipe* (s. II-III), *Evangelio de Tomás* (a. 140) y *Exégesis del alma* (que, aunque no cita el nombre de María Magdalena, reflexiona sobre su persona, según el mito de la pecadora arrepentida).
5. Para ampliar este punto, consúltese de Luis Diego Cascante la tesis doctoral en filosofía sobre la gnosis <https://hdl.handle.net/10669/89558>.
6. Si bien existía un gnosticismo libertino en Alejandría, sobre los gnósticos del s. II (Valentín, Basilides y Ptolomeo) es plausible pensar que llevaron una vida virtuosa. Las vírgenes engañadas después de ingresar a las comunidades para aprender la doctrina era un problema en toda la Gran iglesia.
7. Es importante tener claro que los gnósticos no son maniqueos, no solo porque estos últimos son tardíos (s. IV) en relación con el origen de la gnosis (s. II), sino fundamentalmente porque el maniqueísmo no fue una religión del libro. Maní creó su propio Libro sagrado, y escrito durante su vida. En sentido duro, el maniqueísmo no es un monoteísmo, sino un riguroso dualismo ontológico que esencializa el mal y lo atribuye radicalmente a uno de los principios.
8. Este artículo –el primero de tres– se elaboró en el marco del proyecto de investigación C3268 (Pry01-1208-2024) *El desprecio por el cuerpo en la gnosis, la mística y el neopentecostalismo. Religión y política*, inscrito en el Instituto de Investigaciones Filosóficas (INIF), con el auspicio de la Vicerrectoría de Investigación de la Universidad de Costa Rica.

Bibliografía

- Bermejo Rubio, Fernando. 2009. *El maniqueísmo. Estudio introductorio*. Madrid: Trotta.
- Bianchi, U. ed. 1970. *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966*. The Netherlands: E. J. Brill.
- Cascante, Luis Diego. (2023). *La alegorización platonizante -clave de la metafísica gnóstica- de los contenidos judeocristianos en el fragmento gnóstico de Oxyrhynchus (Oxyrh. Pap. N. 1081): antecedentes, traducción del texto griego, exégesis e interpretación*. Tesis de doctorado. <https://hdl.handle.net/10669/89558>
- Carcopino, Jérôme. 1951. *Daily Life in Ancient Rome*. Traducido por E. O. Lorimer. New Haven: Yale University Press.
- Costa, Ivana. 2011. «Recensión de Zamora Calvo, José María. *Platón, Timeo*». *Journal of Ancient Philosophy* 5, no. 2: 17.
- Chinchilla Sánchez, Kattia. 1995. «La tradición mítica del hermafrodito o andrógino en la antigüedad y la Edad Media». *Revista de Filología y Lingüística* 21, no. 1: 17-33.
- De Santos Otero, Aurelio. 2005. *Los evangelios apócrifos: Colección de textos griegos y latinos, versión crítica, estudios introductorios y comentarios*. Madrid: BAC.
- Drewermann, Eugen. 1997. *Dios inmediato*. Madrid: Trotta.
- Fernández de Quevedo, José Antonio. 2003. *Pentecostales en Costa Rica, ¿desafío a la iniciación cristiana?* San José: Instituto Teológico de América Central.
- García Bazán, Francisco. 1978. *Gnosis: La esencia del dualismo gnóstico*. Traducido por Francisco García Bazán. Buenos Aires: Castañeda.
- _____. 2008. «Sobre el gnosticismo y los gnósticos: A cuarenta años del Congreso de Mesina». *Gerión* 26, no. 2: 111-134.
- Ireneo de Lyon. 1999. *Adversus haereses*. Traducido por Jesús Garitaonandia Churrua. Buenos Aires: Apostolado Mariano.
- Montserrat Torrents, José. 1983. *Los gnósticos*. Vol. II. Madrid: Gredos.
- _____. 1989. *La sinagoga cristiana: El gran conflicto religioso del siglo I*. Barcelona: Muchnik.
- _____. 2006. *El evangelio de Judas: Versión directa del copto, estudio y comentario*. Madrid: Edaf.
- Orbe, Antonio. 1955-1966. *Estudios valentinianos*. Vol. V. Roma: Analecta Gregoriana.
- Pagels, Elaine. 2017. *Los evangelios gnósticos*. Barcelona: Crítica.
- Piñero, Antonio. 1989. *La civilización helenística*. Madrid: Akal.
- _____. 2007. *Los cristianismos derrotados*. Madrid: Edaf.
- Piñero, Antonio, Montserrat Torrents, Francisco García Bazán, Fernando Bermejo y Alberto Quevedo. 2018a. *Biblioteca de Nag Hammadi I, II y III: Textos gnósticos (tratados filosóficos y cosmológicos)*. Vol. I. Madrid: Trotta.
- _____. 2018b. *Todos los evangelios*. Madrid: Edaf.
- Platón. 1992. *Diálogos*. Madrid: Gredos.
- Rashbi. 2012. *Zohar: El libro del Esplendor*. Barcelona: Obelisco.
- Valverde, J. 1998. *Las sectas en Costa Rica: Pentecostalismo y conflicto social*. San José: Departamento Euménico de Investigaciones.
- Vidal, César. 2009. *Los orígenes de la nueva era*. Nashville: Nelson.
- Zolla, Elémire. 1994. *Androginia*. Madrid: Del Prado.

Luis Diego Cascante (luis.cascante@ucr.ac.cr). Doctor en Filosofía (Universidad de Costa Rica). Docente en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica y en el Posgrado en Filosofía, San José, Costa Rica. Áreas de interés: filosofía de la religión, filosofía patristica, filosofía medieval y la investigación histórica desde la exégesis no confesional del Nuevo Testamento. Autor de cerca de medio centenar de artículos en revistas especializadas. Autor de varios libros, entre ellos, *Voluntad de realidad. El realismo radical* (2003), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri* (coautor, 2004, Granada, España), *Hacia una ética liberadora* (de nuevas formas de realidad) (2004), *Manifiesto hedonista* (2007), *Breviario amoroso* (2007), *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri* (coautor, 2007, Granada, España), *El otro Jesús* (2011), *Un papa latinoamericano, discusiones* (coautor, 2016) y *La lucha armada de Jesús. Historia de un judío* (2017).

Recibido: 17 de mayo, 2026.

Aceptado: 26 de junio, 2026.

DOI: 10.15517/revfil.2026.1626

IV. CRÓNICA

Arturo Rojas Alvarado

La justicia como ente de imaginación en la ontología política de Spinoza

*Se così fosse, in voi fora distrutto
libero arbitrio, e non fora giustizia
per ben letizia, e per male aver lutto.*

Dante, Purgatorio, XVI, vv. 70-72

Nota introductoria: este texto se presenta como memoria de la ponencia expuesta el 27 de octubre de 2025 en México, en la mesa «El pensamiento político de Spinoza» de las Primeras Jornadas Spinozianas llevadas a cabo en la Facultad de Filosofía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Dicha participación fue financiada por el programa de Movilidad estudiantil internacional CONARE, gestionado por la Vicerrectoría de Vida estudiantil de la Universidad de Costa Rica. Las reflexiones desarrolladas forman parte de una investigación próxima a concluir para optar por el grado de licenciatura en Filosofía en la Universidad de Costa Rica, titulada *Spinoza contra la sedición: la construcción de lo justo en el Tractatus Politicus*, dirigida por el Dr. Sergio Rojas Peralta.

Las problemáticas aquí abordadas se enmarcan en una investigación más amplia sobre las relaciones entre justicia, sedición y orden político en la filosofía política de Baruch Spinoza. El problema parte de una oposición entre las nociones de justicia vinculadas a la sedición y aquellas propias del Estado, sosteniendo que Spinoza prioriza el orden político y concibe que la justicia solo puede comprenderse desde el estado civil (TP 2/23). Para responder a la pregunta sobre las razones por las cuales las sediciones no pueden ser consideradas justas, el presente escrito se

concentra en esclarecer qué entiende este filósofo por justicia.

Se parte del argumento según el cual la fundamentación de la filosofía política spinoziana se encuentra en su ontología.¹ Desde esta perspectiva, se propone un abordaje ontológico que permita comprender que, fundamentalmente, Spinoza concibe la justicia como un *ente de razón* o *imaginación*. Ello no impide que el concepto adquiriera una función específicamente política, pues únicamente en el Estado surgen las relaciones civiles a las que puede aplicarse la denominación de justo o injusto. En este último sentido se enmarca la cuestión de *dar a cada uno lo suyo* presente en E 4p37s2, TP (2/23) y TTP (4/1, 16/4). No obstante, en lo que sigue me concentraré especialmente en el estatuto ontológico de la justicia como ente de imaginación.

Para iniciar con este análisis, expongo por qué Spinoza considera que en el estado de naturaleza no puede existir la justicia. Esto lo señala expresamente en el *Tratado político*:

Y, lo mismo que el pecado y la obediencia en sentido estricto, también la justicia y la injusticia sólo son concebibles en el Estado. Pues en la naturaleza no existe nada que se pueda decir, con derecho, que es de éste y no de otro, ya que todas las cosas son de todos y todos tienen potestad para reclamarlas para sí. (TP 2/23)



Para comprender esto, remito a la relación entre potencia y derecho en Dios, tal como se expone en el segundo capítulo del *Tratado político*. Spinoza señala que Dios tiene derecho a todo, en cuanto su derecho y su potencia se identifican, considerado como absolutamente libre. Asimismo, explica que la potencia por la que existe y actúa cada cosa natural no es sino la potencia de Dios. De ello «se sigue que cada cosa natural tiene tanto derecho como poder para actuar» (TP 2/3). Esto es considerado por Spinoza como el derecho natural, o sea, la misma potencia de la naturaleza mediante la cual se conservan y actúan las cosas. En este sentido, se puede indicar que *derecho natural* es el término que designa al *conatus* en la filosofía política spinoziana (Chauí 2000, 123; Balibar 2021, 16).

De esta manera, al considerar que este derecho rige para todas las cosas naturales, se debe de tener en cuenta que la naturaleza humana se encuentra contenida dentro del orden eterno de toda la naturaleza y no conforma «un imperio dentro de otro imperio» (E 3præf, TP 2/6). Así, cada uno tiene derecho de reclamar algo en tanto tenga potencia efectiva para hacerlo, lo que lleva a que no exista un dictamen superior (como por ejemplo, una justicia trascendente) que se oponga a esta norma (TP 2/8).² Esto último lo podemos ver también en esta cita del *Tratado breve*:

Aquellos que dicen que todo cuanto Dios hace, lo hace porque es bueno en sí, esos, digo, quizás piensen que no discrepan en nada de nosotros. Muy lejos de ello, puesto que estos afirman que antes de Dios hay algo a lo que estaría obligado o vinculado, a saber, una causa que tiene un deseo de que esto es y será bueno y aquello, a su vez, justo. (KV 1/4 §6)

Por lo tanto, criterios como los de *justicia*, *bien*, *perfección*, así como sus antónimos, no serían dictaminadores adecuados para comprender la potencia de Dios o las relaciones en el estado de naturaleza. En esa medida, toda explicación de la naturaleza que acuda a dichas nociones se inscribe dentro del *prejuicio finalista* (Abdo 2013) criticado en el apéndice de la primera parte de la *Ética*. Este prejuicio sostiene:

que los hombres suponen comúnmente que todas las cosas naturales, como ellos mismos, obran por un fin, e incluso sostienen como cierto que el mismo Dios dirige todas las cosas hacia algún fin cierto, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas para el hombre y al hombre para que le rinda culto a Él. (E 1A, G 2, 78)

Según explica Spinoza, el ser humano suele adjudicar sus modos de pensar (*bien, mal, orden, confusión, calor, frío, belleza, deformidad*) a la naturaleza, considerando que todo ha sido creado por Dios con dirección hacia un fin (buscando objetivar, a su vez, sus nociones subjetivas de dichos modos de pensar, como señala en E 4præf). Por otra parte, una vez su desvarío no concuerda con los hechos, las excepciones son remitidas al *assylum ignorantiae* en lugar de reconocer su error.³ Como ya señalé, estas explicaciones deben considerarse producto de un conocimiento inadecuado de la naturaleza. Por esto, Spinoza destaca el carácter imaginativo de estos modos de pensar y los denomina *entes de imaginación* para remarcar que no existen fuera del imaginario humano. Spinoza señala puntualmente: «Y dado que tienen nombres, como si fuesen entes que existen fuera de la imaginación, las llamo entes no de razón, sino de imaginación» (E 1A, G 2, 83). Esta distinción la realiza porque reconoce la tradición filosófica de los *entia rationis*, a la cual alude, pero sin querer dejar de señalar su carácter imaginativo (y por ende no racional) según los géneros de conocimiento por él postulados (De Deugd 1966, 42).

Según lo anterior, se puede profundizar en la comprensión de la justicia como ente de imaginación gracias al estudio que realiza Spinoza respecto a los entes de razón en sus obras tempranas. En esta vía, en sus *Pensamientos metafísicos*, Spinoza define a los entes de razón como: «un modo de pensar, que sirve para *retener, explicar e imaginar* más fácilmente las cosas entendidas» (CM 1/1). Junto con esto, aclara expresamente que estos *modos de pensar*⁴ no pueden ser considerados entes, en cuanto por *ente*⁵ define «*todo aquello que, cuando se percibe clara y distintamente, comprobamos que existe necesariamente o que, al menos, puede*

existir» (CM 1/1). Spinoza aclara que los entes de razón pueden ser considerados como entes reales solo en cuanto son modos de pensar, pues todo modo de pensar tiene una esencia formal.⁶ Mientras que si se busca el ente de razón como un ente real fuera del entendimiento, en ese sentido se dice que es pura nada, pues no refiere a un *ideatum* existente, sino a afecciones del pensamiento.⁷

De esto se deriva lo que Spinoza advierte en varios pasajes de su obra (cfr. *E* 2p49s, *CM* 1/1, *KV* 2/16 §4, *Ep.* 12, *TIE* §99) sobre el perjuicio epistémico de adjudicar los modos de imaginar a las propiedades de las cosas o bien concebir a aquellos como entes reales (Newlands 2017, 71; Rosenthal 2023, 127). Sobre esto indica:

en la investigación de las cosas hay que poner todo cuidado en no confundir los seres reales con los entes de razón. Pues una cosa es investigar la naturaleza de las cosas, y otra, los modos como nosotros los percibimos. (*CM* 1/1)

En cierta medida, esta advertencia parte del reconocimiento de la inevitabilidad de una concepción parcial del mundo respecto a los modos finitos, a través de los modos de pensar. Por ello, Spinoza considera importante someter a examen su uso, para reconocer su valor epistémico y prevenir su mal empleo (Rosenthal 2019, 235). En esta línea se encuentra la crítica que realiza, a su vez, en *E* 2p40s1 respecto a los universales, considerando que, según lo señalado por Newlands, «Spinoza agrupa los universales junto con otras ‘abstracciones’ como las especies y los números, y los categoriza a todos como *entia rationis*, cosas cuya existencia depende de la existencia y actividad de una mente (finita)» (2017, 63). En dicha crítica, Spinoza enfatiza que los términos universales parten de abstracciones, realizadas a través de la imaginación, mediante la interacción con otros cuerpos singulares. En esa medida resultan ideas confusas, cuya formación implica la subjetividad de cada individuo, por lo que «varían en cada cual en razón de la cosa por la que el cuerpo haya sido afectado más a menudo y que la mente imagina o recuerda con mayor facilidad» (*E* 2p40s1). De esta forma, se

comprende que Spinoza considere que los entes de razón, aunque no correspondan con un *ideatum*, proceden de las ideas de las cosas de forma tan inmediata que podemos llegar a confundirnos respecto a su naturaleza u origen. Al afirmar esto, se expone, de forma análoga al anteriormente citado pasaje de *E* 1A, lo siguiente: «De ahí que incluso les hayan impuesto nombres, como si significaran seres que existen fuera de nuestra mente, y a esos seres o más bien no-seres los llamamos entes de razón» (*CM* 1/1).

Considero entonces que la justicia debe ser ubicada entre estos entes de razón, pues en gran medida se adecua dentro de las explicaciones brindadas por Spinoza en los pasajes señalados. Al respecto se puede referir la crítica al finalismo de *E* 1A,⁸ donde se afirma: «Y aun cuando la experiencia reclamara día tras día y mostrase con infinitos ejemplos que las ventajas mezcladas con las desventajas recaían indistintamente sobre píos e impíos, no por ello desistieron de su inveterado prejuicio» (*G* 2, 79). Así, las nociones de justicia resultan en abstracciones que realizamos en nuestra relación con las cosas, las cuales varían según la subjetividad de cada individuo. En este sentido, concuerdo con Rosenthal (2023) en que «Aunque Spinoza no diga explícitamente que la justicia es un ‘ente de razón’, la incluye en la familia de términos valorativos que identifica, ya directa o indirectamente, en sus obras, incluidas las políticas, como un ‘ente de razón’» (129).

De esto se sigue que las explicaciones que realizamos mediante estos modos de imaginar tienden a estar sujetas al error debido a su naturaleza. Ya lo señala Spinoza también en la *Ética*, cuando indica que el ser humano fuerte comprende que: «todo cuanto piensa ser molesto y malo, y cuanto además le parece impío, horrendo, injusto y deshonesto, surge de que concibe las cosas mismas de manera desordenada, mutilada y confusa» (*E* 4p73s).

De la condición imaginaria de la justicia pueden desprenderse ciertas implicaciones. Primeramente, no debe tenerse una connotación parcial de la imaginación en la epistemología spinoziana. Si bien esta puede ser concebida como la causa del error (aunque no en sí misma falsa),⁹ también debe comprenderse como un factor central en la construcción de subjetividades.

Estas subjetividades se construyen desde una base corporal en nuestra relación con otros individuos, las cuales suelen decir más de nuestra constitución que de la naturaleza de aquellos (E 2p16c2). Así, en nuestra permanente interacción con otros individuos formamos inevitablemente representaciones imaginativas parciales (Saar 2015, p. 117; Domínguez 2019, p. 229-230). Por ende, Spinoza reconoce que la imaginación, causante de ideas parciales e inadecuadas, de conocimiento indirecto, experiencias y opiniones, resulta siendo finalmente el campo de lo político.¹⁰

Spinoza comprende en gran medida este problema en el *Tratado político*. Desde su crítica a la utopía de los filósofos (TP 1/4), hasta su propuesta para que la función pública no esté a merced de la buena fe de los gobernantes y funcionarios (TP 1/6), se encuentra un trasfondo de reconocimiento de dicha condición pasional y conflictiva. El papel de quien gobierna es gestionar estos aspectos de forma en que logre un común consenso y la dirección de la multitud *como una sola mente*. Por ello, la comprensión de la justicia como una noción imaginaria implica la necesidad de interpretarla para su aplicación en casos particulares, de manera que pueda moldear las relaciones intersubjetivas en la sociedad (Rosenthal 2023, 131). No se trata, por ende, de buscar eliminar el carácter imaginario de la naturaleza humana (lo cual no sería acorde a su realismo político),¹¹ sino de reconocer precisamente sus implicaciones políticas (Rosenthal 2018).

Una vez señalado lo anterior, se puede comprender mi postura respecto al carácter eliminativo de la sustancialidad de la justicia en Spinoza. Este pensador remarca constantemente el carácter problemático de que cada uno mantenga el derecho de dictaminar lo justo o injusto en el estado civil, lo que llevaría a que cada uno se vuelva su propio juez y se fragmente el Estado (TP 3/3-4).¹² Por ello, un movimiento sedicioso, que conspire contra el Estado considerando que su causa está sustentada en una noción de justicia rectora o superior, en realidad estaría tomando a la justicia por algo que no es, en cuanto la fundamentación de sus actos surge de ideas inadecuadas. No solo eso, sino que además dicha sedición debería considerarse injusta, ya que la justicia encuentra su fundamentación política

en el estado civil y precisamente la sedición se opone a dicha concepción.

Ahora bien, lo anterior no lleva a sostener que dicha sedición sea *inválida* u otros juicios análogos a este. El realismo político de Spinoza no lo permitiría, en tanto las nociones adecuadas como las inadecuadas forman parte de la construcción política. Lo que permite, más bien, es comprender que en realidad no hay una cuestión de justicia, sino de imaginación y potencia ante la división del estado civil. Chauí (2003) reconoce este argumento y afirma también que no se trata de que el gobernante sea injusto, sino que: «el derecho a derribarlo depende exclusivamente de la fuerza para hacerlo, pues el derecho es medido por la potencia para ejercerlo: *jus sive potentia*» (398).¹³ Sin embargo, una vez se fragmenta el Estado pierde potencia, por lo que Spinoza reconoce, en ese sentido, que toda sedición le es negativa.¹⁴ Ahora bien, nuestro filósofo imputa los ánimos sediciosos no a los súbditos sino a una mala constitución del estado civil (TP 5/2). Por lo tanto, es cuestión de gestionar un orden político adecuado que permita los beneficios del estado civil en la sociedad, evitando, dentro de lo posible, los perjuicios del conflicto, los cuales son análogos a los del estado de naturaleza. Spinoza sería, entonces, un filósofo con predilección por el orden político y no por la sedición ni el ánimo revolucionario.

Notas

1. Cfr. Tinland (1991, 349), Bartuschat (2014), Hampshire (1982, 126) y Domínguez (2019, 364).
2. Ver Lazzeri (1987, 413): «La identificación spinozista del derecho con la potencia elimina toda posibilidad de pensar el derecho más allá o independientemente de la potencia que se posee *efectivamente*» [Todas las traducciones de textos en lengua extranjera son propias, salvo indicación contraria].
3. Ver Rojas Alvarado (2025, 8).
4. Respecto a los *modos de pensar* ver PPC 1p15s.
5. Se opta aquí por el término *ente* y no *ser* (como lo traduce Domínguez) en cuanto Spinoza indica: «*Incipiamus igitur ab Ente, per quod intelligo (...)*» (CM 1/1, G 1, 233).

6. Cabe destacar que los entes de razón, al poseer esencia formal como modos de pensar, pueden ser objeto de una idea, cuya esencia objetiva será a su vez inteligible y objeto de otra idea, y así indefinidamente, como se expone en el *TIE* (§33-34, G 2, 14-15). Esta progresión infinita no implica una proliferación gratuita de entidades, sino la estructura necesaria de un pensamiento esencialmente reflexivo.
7. Se comprende que Spinoza reconozca la realidad de los entes de razón en cuanto modos de pensar, si lo consideramos desde el punto de vista de los modos finitos. Ver Rosenthal (2019, 235).
8. Ver Abdo (2013, 17-18) sobre la discusión de lo justo y lo injusto en *E* 4p37s2 y *E* 1A.
9. En este sentido debe comprenderse que si bien como primer género de conocimiento (*E* 2p40s2) se compone por ideas inadecuadas y confusas, lo cual implica que sea el único causante de la falsedad (*E* 2p41dem), es necesario tener en cuenta que no es en sí misma falsa (*E* 2p17s; Moya Bedoya 2010, 20). Al respecto puede señalarse que la imaginación es concebida como una virtud en cuanto se reconozca la inexistencia de las ideas imaginadas (*E* 2p17s). Sobre esto puede verse su derivación en la memoria (Rojas Peralta 2016, 164), la cual tiene a su vez usos positivos en el plano ético (*E* 5p10s).
10. En términos de Cristofolini (1985), la imaginación es «el cemento de la sociedad civil» (63).
11. Respecto a este realismo político ver Tatián (2025, 44).
12. Ver Solé: «La justicia de la ley no es algo que los ciudadanos pueden decidir individualmente, porque lo que es justo y lo que es injusto depende del decreto del poder supremo» (2025, 9).
13. En cierta medida Foucault también identifica este problema en Spinoza cuando señala lo siguiente en su debate con Chomsky: «Quisiera responderle en términos de Spinoza y decir que el proletariado no lucha contra la clase dominante porque considere que se trata de una guerra justa. El proletariado lucha contra la clase dominante porque, por primera vez en la historia, quiere tomar el poder» (citado en Negri 2021, 146). Sin embargo, parece sostener que los revolucionarios *reconocen* que no se trata de una cuestión de justicia, afirmación que yo matizaría.
14. Cfr. Abdo Ferez (2013, 25), Rojas Peralta (2020, 86, 96).

Referencias

- Abdo Ferez, Cecilia. 2013. «Parte, violencia y lo justo en Spinoza». En *Spinoza, noveno coloquio*, editado por Diego Tatián. Buenos Aires: Brujas. <https://spinoza.jur.puc-rio.br/wp-content/uploads/2016/12/Spinoza.-Noveno-coloquio.pdf>.
- Balibar, Étienne. 2021. *Spinoza político. Lo trasindividual*. Traducido por Alfonso Díez. Barcelona: Gedisa.
- Bartuschat, Wolfgang. 2014. «Spinoza's Ontology and Epistemology as Background to His Political Theory». En *Naturalism and Democracy. A Commentary on Spinoza's "Political Treatise" in the Context of His System*, traducido por James Fontini. Boston: Brill.
- Chauí, Marilena. 2000. «Spinoza: poder y libertad». En *La filosofía política moderna: De Hobbes a Marx*. Buenos Aires: Clacso.
- _____. 2003. *Política en Espinoza*. Traducido por Florencia Gómez. Buenos Aires: Gorla.
- Cristofolini, Paolo. 1985. «Esse sui juris e scienza politica». *Studia Spinoziana* 1: 53–71.
- Deugd, Cornelius De. 1966. *The Significance of Spinoza's First Kind of Knowledge*. Assen: Van Gorcum & Comp.
- Domínguez, Atilano. 2019. *Spinoza. Vida, escritos y sistema de filosofía moral*. Salamanca: Guillermo Escolar Editor.
- Hampshire, Stuart. 1982. *Spinoza*. Traducido por Vidal Peña. Madrid: Alianza.
- Lazzeri, Christian. 1987. «Les lois de l'obéissance : sur la théorie spinoziste des transferts de droit». *Les Études philosophiques* 4: 409–438. <http://www.jstor.org/stable/41581711>.
- Moya Bedoya, Juan Diego. 2010. «Elucidaciones spinozianas acerca del conocimiento, los afectos y la libertad. II parte». *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica* 48, no. 123–124: 19–35. <https://hdl.handle.net/10669/24762>.
- Negri, Antonio. 2021. «Justicia: Spinoza y los demás». En *Spinoza ayer y hoy*. Buenos Aires: Cactus.
- Newlands, Samuel. 2017. «Spinoza on Universals». En *The Problem of Universals in Early Modern Philosophy*, editado por Stefano Di Bella y Tad Schmaltz. Oxford: Oxford University Press.
- Rojas Alvarado, Arturo. 2025. «Libertad y conocimiento en Spinoza: ¿Por qué el ser humano no escapa a su propia concepción del libre albedrío?». *Sincronía. Revista electrónica de Filosofía, Letras y Humanidades* 29, no. 87: 3–11. <https://doi.org/10.32870/sincronia.axxix.n87.1.25a>.

- Rojas Peralta, Sergio. 2016. «La memoria y sus representaciones en Spinoza». *Ingenium. Revista electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas* 10: 161–177. https://doi.org/10.5209/rev_INGE.2016.v10.54737.
- _____. 2020. «Clientelismo, servidumbre y democracia: *sui juris* y política en Spinoza». En *Spinoza, filosofía & libertad*, editado por Felipe Jardim Lucas. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio. <https://www.editora.puc-rio.br/media/Spinoza-voll.pdf>.
- Rosenthal, Michael. 2018. «What Is Real about ‘Ideal Constitutions’? Spinoza on Political Explanation». En *Spinoza’s Political Treatise. A Critical Guide*, editado por Yitzhak Melamed y Hasana Sharp. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316756607>.
- _____. 2019. «Spinoza on Beings of Reason [Entia Rationis] and the Analogical Imagination». En *Spinoza in Twenty-First-Century American and French Philosophy*, editado por Charles Ramond y Jack Stetter. Londres: Bloomsbury.
- _____. 2023. «Spinoza on the Ontology of Justice: The Role of ‘Beings of Reason’ (Entia Rationis)». En *The Reality of the Social World. Medieval, Early, and Contemporary Perspectives on Social Ontology*, editado por Jenny Pelletier y Christian Rode. Cham: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-23984-7>.
- Saar, Martin. 2015. «Spinoza and the Political Imaginary». Traducido por William Callison y Anne Gräfe. *Qui Parle* 23, no. 2: 115–133. <https://doi.org/10.5250/quiparle.23.2.0115>.
- Solé, María Jimena. 2025. «Truth, Obedience and Freedom: Some Considerations on Spinoza’s Concept of Politics and Its Relation with Philosophy». En *New Perspectives on Spinoza’s Theologico-Political Treatise. Politics, Power and the Imagination*, editado por Dan Taylor y Marie Wuth. Edimburgo: Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.1515/9781399539296-005>.
- Spinoza, Baruch. 1925. *Opera*. Editado por Carl Gebhardt. Vols. 1–4. Heidelberg: Carl Winter.
- _____. 2013. *Tratado político*. Traducido por Atilano Domínguez. Madrid: Alianza.
- _____. 2014. *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Traducido por Atilano Domínguez. Madrid: Alianza.
- _____. 2018. *Tratado teológico-político*. Traducido por Atilano Domínguez. Madrid: Alianza.
- _____. 2020a. *Correspondencia*. Traducido por Atilano Domínguez. Salamanca: Guillermo Escolar.
- _____. 2020b. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Editado por Pedro Lomba. Madrid: Trotta.
- _____. 2020c. *Tratado breve*. Traducido por Atilano Domínguez. Salamanca: Guillermo Escolar.
- Tatián, Diego. 2025. «La cuestión política en Spinoza». En *Spinoza y la psicología: Diálogos entre salud, política y universidad*. Montevideo: Universidad de la República Uruguay. <https://hdl.handle.net/20.500.12008/51222>.
- Tinland, Franck. 1991. «L’organisation de la puissance: violence, droit, liberté et fondation de l’État selon Spinoza». En *Théologie et droit dans la science politique de l’État moderne. Actes de la table ronde de Rome (12-14 novembre 1987)* 147: 349-372. Roma: École Française de Rome. https://www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1991_act_147_1_4180.

**

Arturo Rojas Alvarado (arturo.rojasalvarado@ucr.ac.cr). Egresado de la licenciatura en Filosofía (UCR). Licenciado en Administración pública (UCR). Es profesor de filosofía en Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica, Guanacaste, Costa Rica. Sus estudios se centran en las obras de Baruch Spinoza y Johann Wolfgang von Goethe. ORCID: 0000-0002-2085-9889.

Recibido: 23 de junio, 2026.

Aceptado: 29 de junio, 2026.

DOI: 10.15517/revfil.2026.6512

Requisitos para la presentación de manuscritos

Los trabajos presentados para ser evaluados deben cumplir todos los requisitos de esta lista. Se devolverán las propuestas de publicación que incumplan cualquiera de estas disposiciones.

1. Envíe la versión electrónica del texto, preferiblemente en MS Word para Windows, a través de la página de envíos.
2. Si su artículo introduce notas, incorpórelas como parte del texto, entre paréntesis, e.g., (1), esto es, **sin usar los comandos específicos del procesador de texto**. Coloque el texto respectivo de las notas al final del documento.
3. Las partes del artículo deben aparecer en el siguiente orden: nombre del autor, título del trabajo, resumen, palabras claves, texto, notas, referencias bibliográficas, datos biográficos e información adicional (ver del punto 10 al 12).
4. Envíe únicamente trabajos originales e inéditos. El Consejo Editorial determinará si acepta o no traducciones de textos previamente publicados en otra lengua.
5. Se aceptarán trabajos escritos en lengua castellana, en inglés o en portugués. En caso especiales, se aceptarán escritos en otros idiomas.
6. Los textos no deberán exceder 55000 caracteres, contando espacios, e incluyendo notas y referencias bibliográficas. Use el contador de caracteres del procesador de texto para determinar la extensión.
7. No utilice subrayados. Si desea dar énfasis o escribir palabras en otra lengua, utilice cursivas (itálicas). El tipo en negrita se reserva para títulos y subtítulos. Si hace citas literales, póngalas entre comillas dobles si las escribe dentro del texto; no utilice comillas si las coloca en párrafo aparte.
8. El texto deberá estar antecedido de un resumen de no más de 150 palabras.
9. Anote, después del resumen del texto y antes del comienzo del mismo, no más de 5 palabras claves, con el fin de que el trabajo sea más fácilmente catalogado.
10. Anote, al final del documento, su afiliación académica o institucional, su grado, y un muy breve listado de sus publicaciones más importantes o recientes.
11. Incluya también, después de este breve currículum, su dirección postal y su correo electrónico.
12. Cite las referencias bibliográficas de acuerdo con las disposiciones descritas a continuación.
13. Las revisiones se trabajan con el modelo de pares ciegos: los pares académicos que evalúan los artículos son anónimos para los autores; asimismo, los autores son anónimos para los pares.
14. Incluya una versión del resumen y las palabras clave en un segundo idioma, preferiblemente lengua inglesa. Los artículos cuyos resúmenes en inglés (abstract) no estén redactados correctamente serán rechazados ad portas.

Referencias bibliográficas

Se usará el modelo basado en las disposiciones de **Chicago 17^a edición modalidad autor-fecha**, esto es, **con citas entre paréntesis**.

Este modelo se caracteriza por ser más breve. Dentro del texto se hará referencia a la obra entre paréntesis, anotando únicamente el apellido del autor, el año de la publicación y la página. En la lista de referencias bibliográficas debe anotar la referencia completa, de acuerdo con las siguientes disposiciones.

Anote el nombre de la persona autora y coloque los apellidos tal y como aparecen en el texto (sea uno o dos apellidos), seguidamente, inserte el año sin encerrarlo en paréntesis. Por ejemplo:



Murillo Zamora, Roberto. 1987. *La forma y la diferencia*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Dentro del cuerpo del artículo aparecerá, cada vez que se cite este texto, a modo de cita parentética: (Murillo Zamora 1987, 34)

Si opta por la cita narrativa, entonces no repita los datos que ya están en el texto:

El profesor Murillo Zamora piensa que eso es un error (1987, 34).

Por ejemplo, si menciona el año de la publicación, tampoco debe repetirlo:

En 1987 el profesor Murillo Zamora escribía, con énfasis, que eso era un error (34).

Cuando una cita parentética aparezca al final del párrafo, coloque el punto posterior a la cita:

La luz es el hilo que eleva al hombre desde el terreno de la apariencia hasta el del ente (Murillo Zamora 1987, 27).

Si la misma oración fuera a citarse, incompleta, dentro del texto, la referencia quedaría así:

En su texto de 1987, Roberto Murillo Zamora recordaba cómo se ha considerado, siempre, que la luz nos eleva “desde el terreno de la apariencia hasta el del ente” (27).

Después del título del libro, puede colocar otra información relevante, como los datos de la persona editora o traductora. Recuerde **no** poner abreviaturas, una referencia correcta sería:

Butler, Judith. 2010. Marcos de Guerra: Las vidas lloradas. Traducido por Bernardo Moreno Carrillo. Barcelona: Paidós.

Si, en este modelo, debe anotar referencias del mismo autor con la misma fecha, distíngalas de este modo:

Gadamer, Hans-Georg. 1998a. Arte y verdad en la palabra. Traducido por Arturo Parada. Barcelona: Paidós.

_____. 1998b. El giro hermenéutico. Traducido por José Francisco Zúñiga García & Faustino Oncina. Madrid: Cátedra.

Si decide citar el compilador o editor en lugar del autor, esta información, en las referencias bibliográficas debe ir abreviada y sin paréntesis, como se observa a continuación:

Avanessian, Armen y Reis, Mauro, comps. (2017). Aceleracionismo: Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo. Buenos Aires: Caja Negra.

Los títulos de artículos de revista deben ir entre comillas, debiendo poner el nombre la revista en itálica; los demás datos se abrevian de la siguiente manera:

Brenes Vargas. Alonso. 2022. “Subjetividad afectiva e infancia queer: Un análisis de la película *Wild Tigers I Have Known*”. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 39, no. 161: 11-24.

Solo debe anotarse el nombre de la editorial; de modo que en lugar de escribir, por ejemplo, “Editorial Grijalbo” o “Editorial Gredos”, debe apuntar solamente “Grijalbo” o “Gredos” (a menos de que en su nombre como tal incluya la palabra “editorial”).

En la bibliografía el ordenamiento se hará por orden alfabético del apellido de las personas autoras. Las referencias de un mismo autor se anotarán por año, primero el texto más antiguo y de esa manera sucesivamente; aquellas publicaciones de un mismo año, se siguen por orden alfabético según el título de las obras y aquellas publicaciones que aún no estén publicadas (es decir, en prensa) se colocan de último.

Cuando introduzca citas dentro de las notas, recuerde que deben ir igual que en el cuerpo del texto, por ejemplo:

1. José Carlos Mariátegui ha sostenido que Perú, a pesar de la minería, mantiene el carácter de país agrícola (2007, 20).

Recuerde, que en castellano no se usa capitalizar todas las palabras de los títulos; escriba, por ejemplo, *Teoría de la acción comunicativa*, y no *Teoría de la Acción Comunicativa*. En inglés y otros idiomas sí se debe capitalizar.

Si en el texto hace una traducción propia de una cita de idioma extranjero, entonces debe seguir el lineamiento propio de las paráfrasis: debe colocar la fuente, ya sea a través de una cita narrativa o parentética, y omitir las comillas.

Favor utilice lenguaje no sexista en su(s) artículo(s), para lineamientos al respecto puede consultar la *Guía de uso del lenguaje inclusivo de género en el marco del habla culta costarricense* (2015) de Lillyam Rojas Blanco y Marta Eugenia Rojas Porras: <http://lenguajeinclusivo.ucr.ac.cr/guia-de-uso-del-lenguaje-inclusivo>

Portal DE LA Investigación

Ciencia universitaria a su alcance

Información

- Noticias de ciencia y tecnología
- Proyectos de investigación
- Agenda de investigación
- Nuevas publicaciones

Opinión

- Vox populi
- Opinión
- Foro

Plataforma de medios

- Programa En la Academia
- Serie televisiva Girasol
- Revista Girasol digital
- Cápsula Girasol



www.vinv.ucr.ac.cr

Esta revista se terminó de imprimir en la Sección
de Impresión del SIEDIN, en mayo 2026.

Universidad de Costa Rica
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica

Volumen LXV

Número 173 / Setiembre - Diciembre 2026

Motivo de portada: : Rafael Ángel "Felo" García. "El día". (Óleo sobre madera, 97 x 67 cm., 1966)

Colección del Museo de Arte Costarricense 7-8

I. Dossier: Sobre Filosofía de las ciencias

- Adrián Ramírez*. "Presentación Dossier sobre Filosofía de las ciencias" 9-12
1. *Adrián Ramírez*. "Una lenta salida a los problemas epistémicos y éticos de la ciencia rápida: la propuesta de P. Kitcher en el contexto de la slow science" 13-26
 2. *Jean-Carlos Sirias*. "Objetividad e injusticia epistémica" 27-37
 3. *Giovanna del Pilar Fuentes Medina*. "Calidad del suelo, una aproximación histórico-epistemológica como programa de investigación" 39-51
 4. *Jorge Morales Delgado*. "Relaciones de consecuencia lógica supraclásicas y filosofía de la ciencia" 53-64
 5. *Leonardo Ortiz-Acuña*. "Entre definición y explicación. Evaluación epistémica del problema de la flecha del tiempo" 65-77

II. Artículos:

1. *Javier Moreno Garay*. "Salud mental y confusión conceptual: un análisis desde la filosofía del lenguaje" 81-89
2. *Tomás Mora Poe*. "Weil y Platón. Dos vidas. ¿Un mismo platonismo?" 91-103
3. *Frank H. Saavedra-Durán*. "La configuración distópica de Iménez desde la hermenéutica filosófica gadameriana: acontecimiento de fusión de horizontes y autocomprensión crítica del presente histórico" 105-117

III. Avance de Investigación del INIF:

1. *Luis Diego Cascante*. "La antropología gnóstica. El desprecio por el cuerpo. (Religión y política)" 121-133

IV. Crónica:

1. *Arturo Rojas Alvarado*. "La justicia como ente de imaginación en la ontología política de Spinoza" 137-142

Requisitos para la presentación de manuscritos 143-145