

VOL. 7, No. 15, Julio-Diciembre, 2026

ISSN 2215-6089



Nuevas reflexiones sobre la diversidad sexual



Azur Revista Centroamericana de Filosofía
VOL. 7, No. 15, Julio-Diciembre, 2026 | ISSN 2215-6089

Director:

Dr. Álvaro Carvajal Villaplana
Universidad de Costa Rica / Asociación
Costarricense de Filosofía

Comité Editorial:

Dr. Álvaro Zamora Castro
Instituto Tecnológico de Costa Rica /
Círculo de Cartago, Costa Rica

Dr. Juan Gabriel Alfaro Molina
Universidad de Costa Rica, Asociación
Costarricense de Filosofía.

Dr. Abdiel Rodríguez Reyes
Universidad de Panamá / Asociación
Centroamericana de Filosofía, Panamá

Consejo Asesor:

Dra. Leticia Flores Farzán
Universidad Autónoma Nacional
(UNAM), México

Dr. Angelo Moreno León
Universidad Nacional Autónoma de
Honduras (UNAH), Honduras

Mtra. Johana Garay Becerra
Universidad de Panamá, Panamá

Dr. Marlon Urizar-Natareno
Universidad de San Carlos / Asociación
Guatemalteca de Filosofía, Guatemala

Dra. Corina Yoris Villasana
Universidad Católica Andrés Bello /
Asociación Venezolana de Filosofía,
Venezuela

Dr. Fernando Broncano Rodríguez
Universidad Carlos III de Madrid,
España
Dra. Concha Roldán
Instituto de Filosofía (FIS) del Centro
de Ciencias Humanas y Sociales (CSIC),
España

Dra. Dina Espinosa Brilla
Universidad de Costa Rica, San José,
Costa Rica

Dr. Julio Minaya Santos
Universidad Autónoma de Santo
Domingo / Asociación Dominicana
de Filosofía (ADOFIL), República
Dominicana

Lic. Jossué Leonet Zelaya
Universidad de El Salvador / Asociación
Salvadoreña de Filosofía, El Salvador

Dr. Luis Camacho Naranjo
Universidad de Costa Rica / Asociación
Costarricense de Filosofía (ACOFI),
Costa Rica

Dr. Carlos Thiebaut
Universidad Carlos III de Madrid,
España

Junta Directiva de ACAFI:

Leonet Zelaya
Presidente. El Salvador

Ángelo Antonio Moreno León
Vicepresidente. Honduras

Álvaro Carvajal Villaplana
Secretario. Costa Rica

Abdiel Rodríguez Reyes
Tesorero Panamá

Marco Aurelio Peña
Vocal 1. Nicaragua

Leonardo Díaz
Vocal 2. República Dominicana.

Maximiliano Trujillo
Vocal 3. Cuba



Azur. Revista Centroamericana de Filosofía
es una publicación de la Asociación
Centroamericana de Filosofía (ACAFI)

Normas de publicación

El texto presentado para su evaluación debe cumplir con los requisitos que se enumeran a continuación. El incumplimiento de alguno de ellos conlleva al rechazo del texto.

- 1) Envíe una copia del texto digitado a espacio y medio en *Word* para *Windows* al correo electrónico de la Azur. Revista Centroamericana de Filosofía: azurrevista@gmail.com y subir a azurrevista.com/inscripcion-de-articulos/.
- 2) Las llamadas para la numeración de las notas se hacen siguiendo el envío de estas al final del texto –no a pie de página-, sin usar los comandos del programa de *Word*.
- 3) Las partes del artículo deben aparecer en el siguiente orden: nombre del autor, título del trabajo/artículo, *Resumen* (no más de 100 palabras), seguido de *Abstract* (no más de 100 palabras), palabras claves (no más de 10), seguidas de *Key Words* (no más de 10), texto, notas, bibliografía (obras ordenadas alfabéticamente), datos biográficos (no más de 90 palabras: títulos académicos, afiliación institucional, líneas de investigación, y publicaciones).
- 4) Los escritos deben ser originales e inéditos.
- 5) El Consejo Editorial recibirá contribuciones en otras lenguas (español, portugués, francés e inglés).
- 6) Los textos no deberán exceder los 52000 caracteres sin espacios para artículos, los 32000 caracteres sin espacios para dossier, 30000 caracteres sin espacios para procesos de investigación, para Perfiles son 15000 caracteres sin espacios, 9000 caracteres sin espacios para reseñas, 15000 caracteres sin espacios para “Poesis” y 19000 caracteres sin espacios para crónicas.
- 7) No utilice subrayados. Al enfatizar una palabra en su lengua o en otra, hágalo cursivas (itálicas). El énfasis que da la negrita se reserva para títulos y subtítulos, no usar negrita en el texto. Las citas textuales, entre comillas dobles cuando va en el cuerpo del texto. Las citas fuera del cuerpo del texto sin comillas dobles, y justificado el margen a la derecha.
- 8) Al final del escrito, las referencias bibliográficas para libros y artículos de revista deben hacerse conforme al formato APA.
- 9) En el cuerpo del escrito, las obras serán referidas entre paréntesis (apellido del autor, el año de la publicación y la página). Cuando aparece por primera vez, va la cita completa, luego solo el número de página.
- 10) Indicar la sección a la cual corresponde el trabajo (Artículos, Dossier, Poesis, Perfiles, Procesos de Investigación, Reseñas y Crónica).

Colaboradores en corrección de estilo: Leda Cavallini Solano, Gabriela Rangel Ruiz

y Dr. Óscar Alvarado Vega

Diagramación: Byron Flores Reyes.

Foto de portada: Byron Flores, intervención de imagen realizada con Adobe Firefly.

Dirección electrónica: azurrevista@gmail.com

Página web: <https://azurrevista.com/>

Teléfono: + 00 506 89132032



está bajo una **Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional**.

Hecho el depósito de ley

2026

Políticas editoriales y criterios éticos

Azur. Revista Centroamericana de Filosofía se rige por los siguientes principios, políticas y criterios éticos:

- 1) **Declaración ética:** Se garantiza a la comunidad académica y profesional la ética de los procesos editoriales y la calidad de los artículos publicados; así, se respeta la integridad de los artículos y de los materiales publicados, la originalidad, y la socialización responsable, para ello se siguen las normas establecidas por el Code of Conduct and Practices Guidelines for Journals Editores (COPR), del Committee on Publication Ethics.
- 2) **Acceso libre:** La revista sigue los criterios de acceso libre, lo que implica que la información y las investigaciones están disponible al público en forma gratuita. La reproducción y distribución de los contenidos de la revista han de ser citados según los estándares convencionales, respetando los derechos de autor, la integridad de los trabajos y su contenido (Budapest Open Access Initiative).
- 3) **Derechos de autor:** Todos los artículos publicados, están protegidos bajo la Licencia Creative Commons 4.0 (Creative Commons Reconocimiento–NoComercial–SinObraDerivada) Internacional. Consulte esta licencia en: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. Los(as) autores(as) mantienen los derechos de autor y de publicación, otorgando el derecho de primera publicación a la revista.
- 4) **Originalidad de los artículos:** La revista solo publica artículos y textos que sean originales e inéditos, salvo cuando la Comité Editorial decida que un texto o material tenga una relevancia o importancia histórica o temática.
- 5) **Detección de plagio:** Los textos que se logren detectar como plagio o que su contenido sea fraudulento, será eliminado o no publicado. En tal sentido, los(as) autores(as) deben garantizar que sus escritos son originales o que no infringen los derechos de autor y las normas de referencia y citación especificadas en la revista y según los estándares y los métodos de citación establecidos. Los autores deben reportar conflictos de interés que puedan influenciar los resultados de la investigación.
- 6) **Sistema de arbitraje:** Azur. Revista Centroamericana de Filosofía sigue un sistema de revisión de pares ciegos y anónimos. Primero hay una revisión por parte de la Comité Editorial o del Director para determinar la calidad del artículo y el cumplimiento con los lineamientos de la revista. Luego se remite a un revisor externo para que determine el artículo con base en criterios de calidad académica, estilo, claridad, pertinencia del trabajo. En todo el proceso se mantiene la confidencialidad y el anonimato del autor y los(as) pares. Dicha evaluación se realiza por medio de un formulario para revisores, en el que se harán las recomendaciones de publicación o no del texto o los materiales. La Dirección de la revista o El Comité Editorial determinan si algunos materiales como reseñas, crónicas, perfiles, documentos históricos u otros, requieren o no revisión de pares para su publicación. El Comité Editorial fija los plazos de revisión conforme al cronograma del proceso editorial. Los revisores ayudan a la toma de decisiones editoriales. Los editores emiten la resolución final para

- 1) la publicación de una artículo o material.
- 2) *Gratuidad: La publicación de los artículos no tiene costo para los autores.*
- 3) *Depósito: La revista por ley de la República de Costa Rica se deposita en el Sistema Nacional de Bibliotecas (SINABE)*



Azur Revista Centroamericana de Filosofía
VOL. 7, No. 15, Julio-Diciembre, 2026 | ISSN 2215-6089

Contenidos

Artículos

Pág.

Luis Camacho Sobre analogías en la argumentación.....	17
Ángelo Moreno El filósofo y la concepción de la enseñanza de la filosofía en la perspectiva hadotiana.....	31
Arian Rodríguez Benítez Quentin Meillassoux: sobre la correlación y el acceso matemático al absoluto.....	46
Bernardo Castillo Gaitán La expresión als ob (como si) en la filosofía de Kant	58
Jorge Alberto Monge Ortiz La literatura costarricense como proceso humanista y socio discursivo	64

Dossier I: Nuevas reflexiones sobre diversidad sexual

Presentación.....	83
Keylor Robles Murillo El marxismo como propuesta teórica para la aprehensión de la diversidad sexual.....	85
Raúl Flores Ramos #TwoSpirit: identidades y redes sociodigitales en la Isla Tortuga	101

Carlos Arturo Martínez-Carmona	
Marchas del orgullo y medios de comunicación ¿qué dicen los estudios?	117
Rogelio Laguna	
Teoría Queer e interculturalidad.....	128
Ángel Fernando Castro Molina	
El fisiculturismo es un travestismo	140
Álvaro Carvajal Villaplana	
La diversidad sexual ante la religión: Diálogo y conflicto	148

Dossier II: Filosofía, ciencia y tecnología

Presentación.....	177
Juan Gabriel Alfaro	
El fenómeno onírico en los niños según Jean Piaget.	179
Guillermo Coronado Céspedes	
Atisbos de la tecnología en la Nueva Atlántida de Francis Bacon	194
Natalia Barrantes	
Sexualidad y tecnología, exploraciones estudiantiles sobre la sexualidad en la era digital	207
Jonathan Piedra-Alegría	
La Inteligencia Artificial como estructura de verdad. Una crítica desde la cosmotécnica	227

Poiesis

Larissa Piñón Ramírez	
Memorias de la divergencia.....	239
Erika Selene Pérez Vázquez	
Poemas de la inmediatez	244

Perfiles

Jorge Jiménez	
Giovanna Giglioli, filósofa. Memoria.....	249

Reseñas

Iván Gutiérrez Moreno
May Peña, Lucila (Comp.). (2024). Feminismo en las Letras. Mérida, México:
Tinta Nueva.....257

Francisco Miguel Ortiz Delgado
Contra el progreso (México, Editorial Planeta; 2025, 207 págs.) de Slavoj Žižek
.....259

Héctor Iván Lara Pérez
La sutura y el escalpelo: Literatura más allá de la terapia.....262

Crónica

Asociación Centroamericana de Filosofía (ACOFI)
Acta del XIV Congreso Centroamericano de Filosofía, del 17 al 20 de noviembre
de 2025, San Salvador, El Salvador269

Red Iberoamericana de Filosofía (RIF)
Declaración de la Red Iberoamericana de Filosofía Sobre la enseñanza de la
filosofía en los sistemas de educación pública274

Sobre las personas autoras.....281

Presentación

El Comité Editorial y la Dirección de Azur. *Revista Centroamericana de Filosofía*, de la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI), se complacen en presentar el Vol. 7, No. 15, de julio-diciembre de 2026. En este número se presentan 2 dossier, el primero es *Nuevas reflexiones sobre la diversidad sexual*, cuyos editores fueron Rogelio Laguna, de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y de Álvaro Carvajal Villaplana, de la Universidad de Costa Rica (UCR). Este dossier fue pensado para que coincidiera con la celebración de las Marchas del Orgullo de la población LGBTIQ+ o de la diversidad sexual; dicha celebración se ha convertido en el Mes del Orgullo en muchos países del mundo. Esta vez la celebración es muy importante por los retrocesos que se muestran en el mundo en torno a los derechos de las personas de la diversidad sexual, como ya lo han indicado varias ONG internacionales. El segundo dossier se denomina *Filosofía, ciencia y tecnología* y corresponde a un ciclo de conferencias organizado por la Sección de Filosofía y Pensamiento de la Escuela de Estudios Generales (UCR) y la Asociación Costarricense de Filosofía (ACOFI), junto con otras organizaciones.

En el primer dossier se cuenta con las colaboraciones de Keylor Robles Murillo, con *El marxismo como propuesta teórica para la aprehensión de la diversidad sexual*; Raúl Flores Ramos, con *Identidades y redes sociodigitales en la Isla Tortuga*; Carlos Arturo Martínez-Carmona, con *Marchas del orgullo y medios de comunicación ¿qué dicen los estudios?*; Rogelio Laguna, con *La teoría Queer y la interculturalidad*; Ángel Fernando Castro Molina, con *El fisiculturismo es un travestismo* y Álvaro Carvajal Villaplana, con *La diversidad sexual ante la religión: Diálogo y conflicto*. En el segundo, se tiene 4 colaboraciones, y ellas son: Juan Gabriel Alfaro, con *El fenómeno onírico en los niños según Jean Piaget*; Guillermo Coronado Céspedes, con *Atisbos de la tecnología en la Nueva Atlántida de Francis Bacon*; Natalia Barrantes, con *Sexualidad y tecnología, exploraciones estudiantiles sobre la sexualidad en la era digital*, y Jonathan Piedra-Alegría, con *La Inteligencia Artificial como estructura de verdad. Una crítica desde la cosmotécnica*.

En la sección de Artículos contamos con 5 colaboración; entre ellas están: Luis Camacho, con *Sobre analogías en la argumentación*; Ángelo Moreno, con *El filósofo y la concepción de la enseñanza de la filosofía en la perspectiva hadotiana*; Bernardo Castillo Gaitán, con *El humanismo científico de Leibniz*; Arian Rodríguez Benítez, con *Quentin Meillassoux: sobre la correlación y el acceso matemático al absoluto* y Jorge Alberto Monge Ortiz, con *La literatura costarricense como proceso humanista y socio discursivo*.

En la sección de Poiesis se presentan 4 obras de Larissa Piñón Ramírez, que llevan por nombre: *Memorias de la divergencia* y las poesías de Erika Selene Pérez Vázquez, intitulado *Poemas de la inmediatez*. En la sección de Perfiles, Jorge Jiménez presenta el obituario de la filósofa costarricense-italiana Giovanna Giglioli, filósofa. *Memoria*.

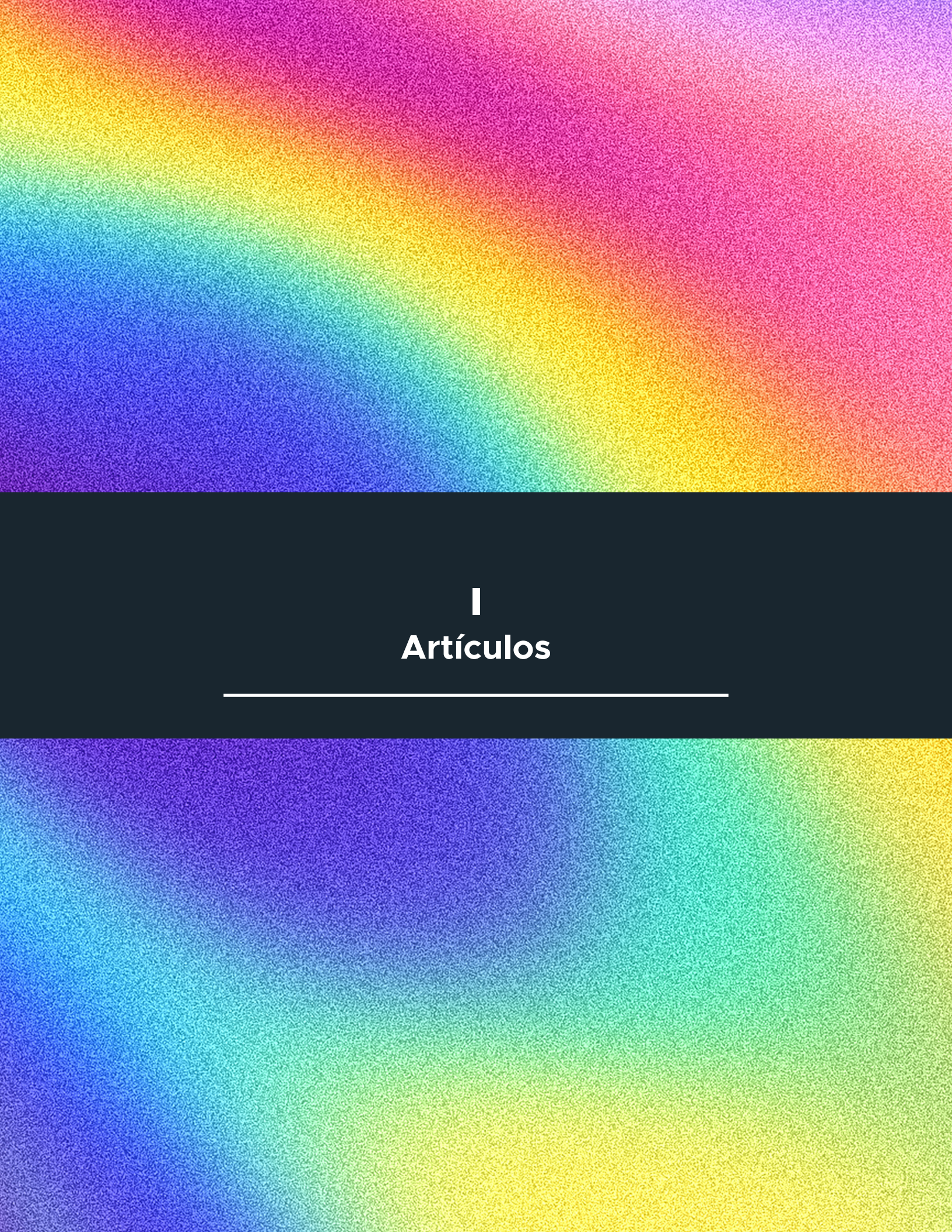
En la sección de Reseñas nos colaboran Francisco Miguel Ortiz Delgado, con *Contra el progreso (México, Editorial Planeta; 2025, 207 págs.) de Slavoj Žižek*; luego tenemos a Héctor Iván Lara Pérez, con *La sutura y el escalpelo: Literatura más allá de la terapia*; además, a Iván Gutiérrez Moreno, con *May Peña, Lucila (Comp.). (2024). Feminismo en las Letras. Mérida, México: Tinta Nueva*.

Por último, en la sección de Crónica se presentan dos documentos: el primero es el acta de la asamblea de la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACOFI), denominado ACAFI Acta del XIV Congreso Centroamericano de Filosofía Acta del XIV Congreso

Centroamericano de Filosofía, del 17 al 20 de noviembre de 2025, San Salvador, El Salvador y de la Red Iberoamericana de Filosofía (RIF), la Declaración de la Red Iberoamericana de Filosofía Sobre la enseñanza de la filosofía en los sistemas de educación pública.

Como siempre, el Comité Editorial agradece a todas las personas que con su trabajo voluntario hacen posible la publicación de *Azur. Revista Centroamericana de Filosofía*. Además, esperamos que este número sea del agrado de nuestras personas lectoras.

Álvaro Carvajal Villaplana
Director
Alajuela, Costa Rica
01/06/26

The background of the entire page is a vibrant rainbow gradient, transitioning from purple and blue on the left to yellow and orange on the right.

I Artículos

Luis Camacho
Sobre analogías en la argumentación

RESUMEN

Después de aclarar varios tipos de analogía, se analizan aquí las características de la argumentación por analogía, con énfasis en la distinción entre argumentación y argumento. Se muestran los límites y peligros de la argumentación por analogía.

Palabras Claves: analogía, argumentación, argumento, proporción, atribución, inducción, probabilidad.

Abstract: After a distinction between several types of analogy, and between arguing and argument, we proceed to analyze the main features and limitations of lines of argument based on analogies.

Key words: analogy, arguing, argument, proportionality, attribution, induction, probability.

1. Importancia del tema

Se escribe mucho sobre la analogía en lógica y teoría de la argumentación (Yoris-Villasana, 2012, 17), y con razón porque la búsqueda de similitudes entre hechos o eventos, como primer paso para la comprensión y predicción, es fundamental en campos tan alejados entre sí como la poesía y la ciencia (Camacho, 1988, 79). Además, en los debates más acalorados es frecuente reaccionar ante una posición que se considera digna de rechazo buscando relación con otra similar pero más claramente inaceptable. Algunos libros recientes muy influyentes utilizan analogías novedosas para defender sus posiciones. Un ejemplo notable es la obra *Narrative Economics* del economista Robert Shiller, Premio Nobel de Economía en 2013. El libro, aparecido en 2020, explota ampliamente una analogía entre virus, epidemias, narrativas y eventos económicos: así como algunas mutaciones de virus se vuelven muy contagiosas, y producen epidemias, de un modo semejante algunas mutaciones de narrativas aceptadas socialmente se vuelven contagiosas, y tienen efectos económicos.

Autor/ Author

Luis Camacho
Universidad de Costa Rica
San José, Costa Rica

**Correo: lcn20032003@
yahoo.com**

Recibido: 11/03/26
Aprobado: 20/05/26
Publicado: 20/07/2026

Metáforas, parábolas, alegorías y analogías son formas variadas de comparación y en las definiciones de estos términos, que se encuentran en el Diccionario de la Real Academia, la palabra “comparación” aparece en varias. Por esta razón, cuando hablamos de la analogía, a continuación tenemos en cuenta también las otras formas de comparación mencionadas. Simplificando, diríamos que las metáforas son piezas sueltas de lenguaje figurativo, las parábolas son relatos metafóricos con moraleja (una conclusión en forma de recomendación moral), las alegorías son parábolas extendidas y las analogías son comparaciones entre hechos, eventos, conjuntos, individuos, u otras cosas. Nos parece que el término “analogía” es el más amplio y puede haber analogías sin metáforas. En la analogía “Lavoisier es tan importante en química como Newton en física” no hay metáforas y se entiende literalmente, mientras “Lavoisier es el Newton de la química” es metafórica y solo se entiende si tomamos el nombre “Newton” en sentido figurado.

2. Significados de “analogía”

Aunque el tema es muy importante, hay notable diversidad en la manera como se presenta. Las divergencias podrían generar confusión, que surge sobre todo cuando se mezclan tres sentidos diferentes del término, y afecta mucho a lo que se dice sobre argumentación por analogía, un asunto muy importante en la historia y filosofía de la ciencia, y por supuesto en la jurisprudencia, donde con frecuencia se resuelve un caso nuevo por su parecido con otro y se apelan resoluciones en las que casos similares se resuelven de diferente manera. Nos proponemos distinguir estas tres versiones (proporción, atribución, inducción) con el propósito de formular luego algunas ideas sobre la argumentación por analogía.

2.1 Proporción. Aquí la analogía consiste en una relación que se da entre cuatro o más términos, y la proporción tiene lugar entre dos o más parejas de términos. El esquema general con cuatro términos es entonces: a es a b como c es a d , o sea: la relación entre a y b se parece de algún modo a la relación entre c y d . Se puede escribir $a:b::c:d$ o también $a/b: c/d$. En forma de condicional, una pareja ocupa el antecedente y la otra el consecuente: si a es como b , entonces c es como d . De ahí podemos pasar a afirmar el consecuente mediante la afirmación del antecedente (*modus ponens*) o a negarlo al negar el consecuente (*modus tollens*). Así tendríamos: “si el comienzo de la vida es como la mañana, entonces el final de la vida es como el anochecer; el comienzo de la vida es como la mañana; luego, el final de la vida es como el anochecer” (*modus ponens*). En forma de refutación tendríamos: “si la economía de un país es como la economía de un hogar, entonces los problemas económicos de un país son como los problemas económicos de un hogar; pero los problemas económicos de un país no son como los problemas económicos de un hogar; por tanto, la economía de un país no es como la economía de un hogar” (*modus tollens*). Para entender este ejemplo, baste recordar que los países controlan la emisión y circulación de su moneda, algo que los hogares no pueden hacer.

Los ejemplos de analogías de proporcionalidad son fáciles de encontrar y frecuentes en la literatura, en la historia de la filosofía y de la ciencia, en la historia universal y en la conversación ordinaria: el amanecer es a la infancia como el anochecer es a la vejez;

la primavera es al comienzo de la vida como el invierno es al fin; el telescopio es a la astronomía como el microscopio es a la biología; el libro *Micrografía* de Hooke es al microscopio lo que *El mensajero de los astros* de Galileo es al telescopio; el calendario es a los días como el reloj a las horas; los hechos son a una mente cerrada como el viento a una puerta que se cierra hacia adentro; el corazón es a la sangre como el pulmón es al aire. Con más de cuatro términos tendríamos ejemplos como los siguientes: Newton es a la física como Lavoisier es a la química y Darwin a la biología; el átomo es a la física como la molécula es a la química y la célula a la biología.

En uno de sus poemas Antonio Machado (1962, 727) establece claramente una analogía de este tipo cuando compara la poesía con el oro y la filosofía trasnochada con las monedas de poco valor (“Poeta ayer/hoy triste y pobre filósofo trasnochado/ tengo en monedas de cobre/ el oro de ayer cambiado”). Dicho en forma de condicional, “si la poesía es como el oro entonces la filosofía trasnochada es como el cobre”.

Nótese que la relación de proporción entre dos parejas nos permite deducir uno de los cuatro términos cuando tenemos los otros tres (como en la regla de tres en matemáticas): si el amanecer es como la infancia, entonces ¿con qué se compara la vejez? Obviamente con el anochecer. Si la poesía es como el oro, ¿a qué se parece la filosofía triste y trasnochada? Y así en los demás casos, aunque no siempre la relación es fácil de detectar, como en la frase atribuida a Abraham Lincoln, “el carácter es como un árbol, pero la reputación es como su sombra”.

Nótese también que la analogía como proporción se simplifica al hablar metafóricamente de la primavera de la vida, o de la noche de la muerte, del oro de la poesía o de la sombra de la reputación. Pero la analogía como proporción puede existir sin ninguna metáfora, como en los casos de la relación de Newton con la física, Lavoisier con la química y Darwin con la biología, o en la que se da entre la astronomía y el telescopio con la biología y el microscopio.

En su diálogo *Fedón*, 89-92, Platón establece una comparación entre argumentos y amigos en el sentido de que hay argumentos que nos engañan de un modo semejante a como hay amigos que resultan falsos, y esto le permite ampliar la analogía original con otras dos, que a su vez llevan a la conclusión que le interesa probar. Según la primera de estas analogías derivadas, así como sería un error prescindir de la amistad por el hecho de que algunos amigos nos han traicionado, de un modo parecido sería erróneo prescindir de la argumentación por el hecho de que algunos argumentos nos han conducido a conclusiones equivocadas. Según la segunda extensión de la analogía —que, a su vez, es consecuencia de la primera— así como se necesita algún procedimiento para distinguir entre verdaderos y falsos amigos, así también se requiere desarrollar una técnica para discernir entre argumentos correctos e incorrectos (y a esta técnica la llama *lógica*). A esto conduce el argumento, a la necesidad de la lógica. La idea principal es la proporción entre dos parejas de términos: buenos y malos amigos, y buenos y malos argumentos: un buen argumento es como un amigo fiel, y un argumento engañoso es como un amigo infiel. El error de prescindir de argumentos por el fallo de algunos se parece al error de quedarse sin amigos por alguna traición sufrida. De donde se sigue que, así como hay que saber distinguir entre los dos tipos de amigos, de modo semejante hay que contar con alguna técnica para distinguir entre dos tipos de argumentos. Platón se limita

a señalar la necesidad de la lógica; Aristóteles será el primero en asumir el reto en varias de sus obras, sobre todo en la *Analítica*.

2.2 Atribución la analogía es también una de las tres maneras como se puede *atribuir* un predicado a uno o más sujetos. Si un predicado se atribuye de la misma manera a dos o más sujetos, la predicación es *unívoca*; si se predica de manera totalmente diferente la predicación es *equívoca* y si se predica de manera básicamente distinta, pero con algún grado de semejanza aunque sea muy lejana, entonces tenemos una predicación *análoga*. Nótese que el equívoco (la segunda clase de predicación) se debe a pluralidad de significados de un mismo término, como ocurre —por ejemplo— con la palabra “bueno”. Podemos decir de alguien que es un buen matemático, o que es un buen ciudadano, pero el argumento “x es un buen matemático, por tanto x es un buen ciudadano” es inválido, pues la premisa puede ser verdadera y la conclusión falsa. Del hecho de que alguien sea un matemático bueno no podemos concluir que sea una persona buena, mientras —en cambio— del hecho de que alguien sea un matemático gordo concluimos válidamente que es una persona gorda. Mientras es posible que un matemático bueno no sea una persona buena, es imposible que un matemático sea gordo sin ser una persona gorda.

En la proposición “Gatos y tigres son felinos” el atributo de ser felino se predica unívocamente de todos los individuos de la clase que incluye gatos y tigres; tan felino es un gato como un tigre. Pero en “gatos y tigres pueden ser feroces” difícilmente pensaríamos que lo son de la misma manera; la predicación aquí es análoga. Un gato feroz tal vez se parezca a un tigre feroz, pero las características y consecuencias de la ferocidad de un gato son muy diferentes a las de la ferocidad de un tigre. En la oración “Karen es tan fría como un pedazo de hielo” está claro que no se trata de univocidad, pues la manera en que un pedazo de hielo es frío es muy diferente al modo en que una persona puede ser fría, en el sentido de indiferente y parca en mostrar emociones. “Frío” se aplica literalmente a un pedazo de hielo, cuya temperatura se puede medir con un termómetro. Pero una persona que no muestra emociones no es fría en el mismo sentido sino solo metafóricamente; si medimos su temperatura corporal no vamos a encontrar cero grados o menos como en el hielo. Y si encontramos que mi vecina es literalmente tan fría como un pedazo de hielo, tendría que estar muerta y congelada, y en tal caso no estaríamos ante una metáfora.

La teoría según la cual la analogía funciona por una relación biunívoca o un isomorfismo entre aspectos del fundamento, también conocido como base, fuente u origen según diversos autores (en este caso el hielo), y de la aplicación, también llamada objetivo o tema por otros autores (en este ejemplo Karen), supone que podemos conocer lo que une a ambos términos de la relación, aunque en este tipo de analogía no es fácil, pues un pedazo de hielo y una persona indiferente no tienen nada físico en común, excepto las cualidades de todo cuerpo como el peso y el volumen. Buscar similitudes adicionales entre entidades tan diferentes y en las que nos interesa solo una cualidad, como ocurre en este tipo de analogía, no solo es inútil sino contraproducente. Estas limitaciones conspiran contra el argumento “Karen es fría como un pedazo de hielo; el hielo flota en el agua, por tanto, Karen flota en el agua”. No solo el argumento es inválido (con premisas verdaderas la conclusión puede ser falsa), sino que, además, es una falacia de equívoco, pues “frío” se toma aquí en

dos sentidos diferentes. A simple vista parece que una analogía entre el hielo y una persona es una relación entre propiedades fácilmente identificables en ambos, pero el asunto resulta más complicado de lo que parece. Lo mismo ocurre cuando decimos de alguien que es tan ardiente como el fuego o tan transparente como el cristal.

Es importante reconocer la dirección en que se mueve la analogía: decimos de alguien que es frío como el hielo, pero no solemos decir del hielo que es frío como la persona del relato. Si queremos enfatizar la analogía viendo el asunto al revés, quizá diremos que, comparado con mi vecina, el hielo es caliente. Y entonces es aún más difícil encontrar un isomorfismo entre propiedades del hielo y de alguien de quien decimos que es frío o fría en el sentido indicado.

Cuando leemos el famoso poema de Antonio Machado “Caminante, son tus huellas el camino y nada más” (196, 826) entendemos enseguida que el poeta no está hablando de peatones, caminos, sendas, huellas y estelas en el sentido literal de estos términos, y que sus palabras no son un reclamo al ministerio encargado del mantenimiento de carreteras, ni una solicitud para que se construyan vías por las que puedan transitar los caminantes sin necesidad de hacer sendas con sus huellas. El poema nos dice algo muy profundo mediante esas imágenes entendidas como metáforas de la vida, de la ausencia de repetibilidad de nuestras experiencias y de la dirección que lleva el transcurrir del tiempo, así como nuestra soledad ante un universo indiferente. Incluso tenemos la impresión de que el poema es tan profundo e impresionante que cualquier explicación se queda corta o resulta impertinente.

Durante la Edad Media se debatió dentro de las discusiones religiosas el tema de la analogía del ser: ¿son entes en el mismo sentido todos los seres que existen, o más bien algunos son entidades en un sentido del término mientras hay otro ser que es plenamente el ente por antonomasia, de modo que hay un abismo de diferencia entre los seres creados y uno increado? Si todos los individuos que existen son seres o entes de la misma manera, tenemos un caso de univocidad, pero si hay diferencias radicales entre los seres creados y un ser increado, con algo de semejanza muy lejana, entonces estamos ante una analogía. En el debate medieval algunos sostenían la univocidad, otros la analogía.

También hay quienes dicen en tiempos recientes que las nociones de ser y existencia, dichas de entidades tan diferentes, es equívoca y que, por eso, da igual decir de la divinidad que existe o que no existe, pues nuestra noción de existencia es tan limitada que ni su afirmación ni su negación nos dicen algo sobre una realidad trascendente. Tal es la posición que nos parece encontrar en varios autores protestantes, particularmente los de la así llamada “teología atea” de Paul van Buren (1924-1998), John Robinson (1919-1983), Harvey Cox (1929—) y Thomas Altizer (1927-2018).

2.3 Inducción. Hasta ahora no hemos hablado de generalizaciones a partir de casos particulares ni del paso de un caso conocido a otro desconocido que esperamos sea parecido, ni de la ampliación de las semejanzas entre cosas o eventos. Ni la proporcionalidad de parejas de cosas o situaciones ni la atribución de un predicado a un individuo o a un conjunto son procedimientos que requieran mencionar la inducción. Con la deducción nos basta en esos casos de analogía: de tres términos podemos deducir el cuarto en la analogía como proporción; de las características de la predicación de un atributo podemos inferir si se trata o no de una analogía.

Tampoco ha aparecido la idea de probabilidad en lo que llevamos dicho; ni la proporción ni la predicación requieren por sí mismas consideraciones de probabilidad. Pero en la analogía como paso de lo conocido a lo desconocido aparecen las ideas de inducción y probabilidad. Además, asignamos diferentes grados de probabilidad a eventos variados, lo que muestra la posibilidad de matematizar este tipo de inferencia, como lo hace Richard T. Cox en su libro *The Algebra of Probable Inference* (1961).

El esquema general aquí es la comparación entre dos cosas, eventos o situaciones, una de ellas conocida y la otra desconocida, o una de ellas mejor conocida que la otra: si el hecho o evento E_1 tiene las características $c_1, \dots, c_n$ entonces esperamos que el hecho o evento E_2 tenga las características c_1 y las restantes hasta c_n . La visión de la analogía como similitud en un conjunto de características cuya lista se busca ampliar —la teoría de la analogía como relación biunívoca o de isomorfismo— tiene amplia aplicación en este tipo de situaciones.

Esta manera de argumentar ocurre todos los días, y con frecuencia es la guía que usamos en nuestra rutina. El asunto respectivo puede ser tan importante como invadir Rusia o tan trivial como comer en un restaurante. En 1941, antes de tomar una decisión que costó millones de vidas, Hitler podría haber considerado lo que había ocurrido antes a ejércitos que invadieron Rusia desde el oeste —sobre todo los suecos en el siglo XVIII y los franceses en el XIX— y podría haber ponderado las consecuencias de la derrota de los invasores y la destrucción resultante.

Afortunadamente otras decisiones no tienen consecuencias tan graves, como la mayoría de las que tomamos en nuestra vida cotidiana. Si vamos a comer a un restaurante y la experiencia resulta satisfactoria, es lógico que volvamos en otra ocasión. Si en la primera visita (E_1) la comida fue de nuestro agrado, los precios fueron razonables y el servicio no dio lugar a quejas, esperamos que en el segundo evento (E_2) se repitan las mismas características. La probabilidad de que esto ocurra disminuye, aumenta o se mantiene igual si cambian o no las circunstancias; quizá el cocinero esta vez no sea el mismo y no sabemos quién es el sustituto (-), o el negocio sea parte ahora de una cadena prestigiosa (+), pero si hemos ido muchas veces y ha habido cambios en estos y otros rubros sin repercusiones en la calidad, entonces la probabilidad tenderá a mantenerse igual o a incrementarse. En este último caso, con mayor cantidad de aspectos relevantes para inclinarnos en un sentido u otro, la evidencia sobre la que se basa la conclusión negativa o positiva es más abundante.

Cuando se acumula la evidencia que nos permite obtener una conclusión con más información, entonces el argumento tiene más peso, como explica John Maynard Keynes en el capítulo VI de su *A Treatise on Probability* (1921, 78-86). También tendría más fuerza una noción diferente resultante de la evaluación del argumento frente a sus posibles refutaciones (Yoris, 2012, 67-74). El peso y la fuerza de una argumentación no son lo mismo que la validez del argumento respectivo, pues una argumentación puede tener mucho peso y fuerza incluso si está equivocada.

Si formalizamos la analogía del tipo inductivo tendríamos el siguiente condicional: “si E_2 es como E_1 , y E_1 tiene las características $c_1, \dots, c_n$, entonces E_2 tiene las características $c_1, \dots, c_n$ ”. Para más exactitud, podemos añadir “probablemente” después de “entonces”, y el argumento deductivo adquiere más fuerza. Si se trata de un enunciado científico, en vez de “probablemente” habría que señalar el grado de probabilidad. En la vida

cotidiana, en la que manejamos la probabilidad con poca precisión, resulta que un aumento en las características de E_1 en las que coinciden ambos eventos y una disminución en las expectativas respecto de E_2 aumenta la probabilidad (Cox, 1961, 69-96): constatamos que todas las características de E_1 se repitan en E_2 , pero nos contentamos con esperar (en este caso) que la comida sea satisfactoria, sin esperar lo mismo de otros aspectos.

Dentro de la analogía entendida como paso de lo conocido a lo desconocido caben numerosos ejemplos en la historia de la ciencia, donde suele hablarse de *modelos* cuando es posible construir una representación gráfica del fenómeno o hecho que se desea explicar y cuyo comportamiento se busca predecir. Se supone que el modelo es tan preciso que permite simular el comportamiento de la realidad, y que a cada cambio en los parámetros corresponde un cambio en los resultados. El modelo puede ser de realidades tan variadas como una máquina o un órgano de un ser vivo. En nuestros días las redes neuronales son representaciones computacionales que buscan simular cómo funciona un cerebro pensante. La analogía prevaleciente es que el cerebro se parece a una computadora; en otros tiempos la comparación se hacía con otras máquinas u órganos. El filósofo racionalista Leibniz se imaginó el cerebro como un molino de viento dentro del cual son visibles las partes físicas, pero no los pensamientos, que son inmateriales; el materialista Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) en su obra *El hombre máquina* (1747), en cambio, afirma que el cerebro produce pensamientos de un modo semejante a como el hígado secreta la bilis. “La mente es al cerebro como la llama a la candela” es una analogía que podría iluminar las discusiones en filosofía de la mente.

Con frecuencia en la historia el éxito en una ciencia motiva la aplicación de una teoría en otro ámbito diferente al original. El gran éxito de la mecánica newtoniana en la explicación y predicción de cuerpos en movimiento dio lugar a la aplicación de esa teoría a campos no previstos por Newton, cuyas leyes del movimiento y de la gravedad están pensadas para partículas inertes o para cuerpos físicos que podemos asimilar a corpúsculos. El físico italiano Giovanni Alfonso Borelli (1608-1679) intentó explicar el vuelo de las aves, el nadar de los peces y, en general, los movimientos de los seres vivos, mediante la aplicación de la mecánica newtoniana en su obra póstuma *De Motu Animalium*. En su enfoque, las nociones newtonianas relativas a fuerza y partículas explican el movimiento de los seres vivos, incluyendo a los humanos. Para él los seres vivos son como máquinas, y en esto coincide con Leibniz (1646-1716) y Descartes (1596-1650). Pero de esa visión analógica estos filósofos racionalistas dedujeron conclusiones opuestas. Para Descartes, los animales en realidad no sienten, mientras para Leibniz no solo sienten, sino que se comportan con mucha frecuencia como los seres humanos. “Los animales son como máquinas, por tanto en realidad no sienten”, diría Descartes, mientras la respuesta de Leibniz (como en muchas cosas, más cercano a nuestro tiempo) sería “los animales son como máquinas, por tanto, hay máquinas que sienten”.

Otro ejemplo de argumentación por analogía entendida como inducción es la teoría de Laplace sobre el sistema solar como resultado del movimiento giratorio de una nebulosa, teoría basada en la similitud de todos los movimientos de planetas y sus satélites (Stebbing, 1961, 255), según la cual todos los cuerpos del sistema solar deben

tener el mismo origen porque sus movimientos son semejantes. Cuando Laplace llegó a esta conclusión los datos la favorecían; hoy la evidencia es más compleja.

A su vez, el sistema solar se tomó más tarde como modelo para la representación gráfica del átomo, según la cual el núcleo se parece al sol y los electrones giran a su alrededor como los planetas. Esta imagen todavía aparece en el logo del CERN (Centro Europeo para la Investigación Nuclear), aun cuando la comprensión actual del átomo ha superado la comparación con el sistema solar.

Lo habitual es que alguna analogía sugiera maneras de entender algo desconocido, pero que luego la analogía resulte insuficiente. En el caso del átomo, se pasó de verlo como un budín cargado positivamente con pasas cargadas negativamente (los electrones), o como una sandía cuyas semillas serían los electrones (Gribbin, 2002, 359-399), o como un sistema parecido al solar con el núcleo en el centro y los electrones en órbitas alrededor. Hoy sabemos que el átomo y las partículas subatómicas no se parecen en nada a un budín, una sandía o al sistema solar (ni se parecen a nada conocido) y que su estructura es mucho más compleja de lo esperado y su comportamiento tan extraño que desafía la imaginación y el sentido común.

Dada la frecuencia con que se toma el conocimiento de un hecho como base para buscar la explicación y predicción de otros hechos, se podría decir que alguna semejanza de algo desconocido con algo conocido es el primer paso para la formulación de una teoría sobre lo aún no conocido, con la posterior superación de la analogía. Así, la historia de la ciencia no solo es un ejercicio en la búsqueda de analogías sino también un cementerio de analogías superadas (y, por supuesto, “cementerio de analogías” es una metáfora). Ya nadie menciona, por ejemplo, la comparación de la relación del sonido con el aire y de la luz con el éter, pues la existencia del éter se volvió dudosa después del experimento de Michelson y Morley en 1887. Ni siquiera se recuerda la analogía entre los cuatro “elementos” (agua, tierra, aire y fuego) y los cuatro “humores” (flema, bilis negra, sangre y bilis amarilla), usada durante muchos siglos para explicar los cuatro temperamentos (flemático, melancólico, sanguíneo y colérico) y el origen de las enfermedades, entendidas como conflictos entre humores (Camacho, 2013, 276).

Procesos semejantes en el uso y desuso de analogías se pueden encontrar en ciencias sociales como la historia, donde —por ejemplo— la Revolución Francesa se toma como modelo para explicar otros procesos revolucionarios posteriores. Así lo hizo Isaac Deutscher en su biografía de Stalin (1949).

Una vez agotada la analogía inicial, la transformación de lo nuevo y menos conocido en lo habitual y mejor conocido, se convierte, a su vez, en modelo o ejemplar para problemas posteriores.

El análisis de este tipo de analogías, basadas en la similitud de aspectos en dos o más entidades o situaciones, también se puede aplicar a consignas, lemas o eslóganes e igualmente es interesante observar que las metáforas que a veces se encuentran en ellas funcionan generalmente en una única dirección, como parte de las restricciones en lo que se considera autorizado inferir de la comparación (hay limitaciones de varios tipos en argumentos basados en metáforas o en analogías, en espera de análisis). Podemos ver algunas de estas limitaciones en numerosos ejemplos históricos, como cuando la participación de Stalin en el afianzamiento del régimen bolchevique se comparaba

en términos gloriosos con la importancia de Lenin en el periodo inicial. “Stalin es el segundo Lenin” decía la propaganda oficial. Pero no se esperaba que los destinatarios de la campaña de publicidad sacaran la conclusión de que Lenin fue el primer Stalin, tentación que tal vez podría haber sido muy peligrosa en aquellos tiempos. Si alguien aprecia a Lenin pero no a Stalin, tendría que rechazar la frase “Stalin es el segundo Lenin” y negar que haya alguna analogía entre ambos. Por el contrario, si el énfasis es en la admiración por Stalin, sus admiradores dirán que se trata de algo más que una analogía, y que los méritos de Stalin están comprobados independientemente de cualquier comparación con Lenin. Y entonces la frase “Stalin es el segundo Lenin” tampoco es aceptable, porque falla el otro término de la analogía.

Dicho de otra manera, las analogías con frecuencia se consideran insuficientes en la argumentación: si estamos de acuerdo con la conclusión de un argumento basado en una analogía, pero la analogía es discutible, probablemente intentaremos salvar la argumentación diciendo que ésta consiste en algo más que una analogía, y si no estamos de acuerdo diremos que ni siquiera hay analogía sobre la cual se pueda apoyar la conclusión rechazada. En uno y otro caso, el menosprecio o rechazo de la analogía en una argumentación expone el carácter transitorio y provisional del uso de este recurso. Podemos decir que Panamá es la nueva Dubai, pero entonces alguien podría enfatizar las diferencias entre ambos lugares y rechazar la analogía. O podemos señalar las características positivas de Panamá, y usar la analogía solo como un sustituto temporal de la argumentación.

Además, en argumentos basados únicamente en una analogía puede darse el caso de que ésta sea irrelevante para lo que se quiere afirmar o rechazar, como cuando el químico alemán Justus von Liebig (1803-1873) ridiculizó la teoría de Louis Pasteur (1822-1895) sobre la fermentación, diciendo que explicarla como el resultado de la acción de microorganismos sería como atribuir la rápida corriente del río Rin a la fuerza de los numerosos molinos hidráulicos de Mainz (Johnson, 1989, 173). Para von Liebig, el error de Pasteur era confundir causa con efecto, pues según él la presencia de microorganismos era el resultado y no la causa de la fermentación, del mismo modo que el movimiento de los molinos se debía a la rápida corriente del Rin, y no al revés. Hoy sabemos que Pasteur tenía razón, y que la analogía invocada por von Liebig no convence a ningún conocedor del asunto.

Algo parecido pasa con la argumentación contra Galileo por su descubrimiento de satélites de Júpiter, formulada por Francesco Sizzi (Stebbing, 1961, 251), según el cual el número de planetas necesariamente es siete, porque siete son los orificios en la cabeza humana (dos ojos, dos tabiques nasales, dos oídos y una boca). Puesto que es falso que el número de planetas sea siete, cualquier analogía invocada para defender la limitación numérica es irrelevante y ésta en particular, además, es inverosímil por la falta de relación entre una cosa y otra. El argumento de Sizzi presupone que el número de cavidades en la cabeza humana es relevante para determinar el número de planetas, algo tan extraño que probablemente no convenció a nadie más que a quien lo dijo.

Ninguna analogía usada en una argumentación nos convence de una conclusión de la que estamos seguros que es falsa. Y si hubiera una analogía tan poderosa como para hacernos dudar de las conclusiones de algún razonamiento, eso sería un indicio de inseguridad en la verdad de las premisas.

No somos libres para creer cualquier cosa, pues nuestras creencias son el resultado de la acumulación de experiencias. Pero nadie nos obliga a usar analogías determinadas para argumentar, por lo que con frecuencia las analogías que usamos revelan mucho de nuestras convicciones.

3. Comparación

La proporción entre dos o más parejas de cosas o eventos sirve para aclarar las analogías, y en principio preferimos esta manera de entender el término mientras no conste que se trata de la asignación de un predicado a un sujeto (atribución) o de una inducción, aunque el lector perspicaz habrá notado que algunos de los ejemplos usados al hablar de la inducción se pueden reconstruir como proporción entre parejas de cosas o eventos. También es importante distinguir entre analogías basadas en metáforas y analogías de proporción entre términos literales, pues las metáforas podrían hacer más difícil señalar cuáles son los aspectos entre los cuales se da el isomorfismo.

Puesto que podemos reformular deductivamente cualquier inducción (pero no al revés), también la formulación deductiva de las analogías ayuda a decidir la aceptación o rechazo de la argumentación mediante la estrategia de aislar el argumento encerrado en ella. Así aparece más claramente la diferencia entre argumentaciones basadas en analogías relevantes y ocurrencias irrelevantes. Con Platón podríamos argumentar por *modus ponens* “si los argumentos son como los amigos, y tenemos que distinguir entre buenos y malos amigos, entonces también tenemos que distinguir entre argumentos válidos e inválidos; es así que los argumentos son como los amigos; por tanto, tenemos que distinguir entre argumentos válidos e inválidos”. Al reconstruir el argumento de Sizzi podemos usar la refutación en un *modus tollens*: “Si el número de planetas es como el número de cavidades en la cabeza humana, entonces los planetas son siete; pero los planetas no son siete; por tanto, el número de planetas no es como el número de cavidades en la cabeza humana”.

Cuando podemos mostrar que es falso el consecuente en un condicional cuyo antecedente encierra una analogía, entonces la analogía no aporta nada a la conclusión que se pretende defender. Incluso cuando la analogía es relevante, un buen argumento podría prescindir de ella. Si esto no es posible, el argumento carece de fuerza. Así, mientras Platón podría prescindir de la comparación de los argumentos con los amigos para argumentar sobre la necesidad de la lógica, en cambio Sizzi no parece tener ninguna premisa para defender el número de planetas, aparte de la analogía. Si nos atenemos estrictamente a la lógica, diríamos que una argumentación carece de fuerza cuando no hay un argumento válido dentro de ella. Pero las multitudes a veces tienen convicciones profundas y erróneas de las que no quieren o no pueden prescindir, y entonces la retórica que se nutre de esos prejuicios puede lograr grandes éxitos.

La analogía tiene una base o fundamento y una dirección porque asumimos algo como fijo, invariable y mejor conocido, lo que nos permite entender aquello que es transitorio, variable y menos conocido. En “Lavoisier es a la química lo que Newton a la física” suponemos que Newton es mejor conocido que Lavoisier. Por otra parte,

hay muchas cosas o eventos que se parecen sin que se construya un argumento por analogía entre ambas; solo si una de ellas se toma como base para entender la otra se produce la relación de la que estamos hablando. Por ejemplo, hay muchas extrañas coincidencias entre el asesinato de Abraham Lincoln y el de John F. Kennedy, pero no bastan para establecer una analogía entre uno y otro que sirva como premisa de un argumento del que se pueda obtener una conclusión (a no ser que nos dediquemos a formular teorías de conspiración o seamos partidarios de la numerología).

4. De la argumentación por analogía al argumento por reducción al absurdo

Hay casos de argumentación por analogía que se pueden formular también como argumentos por reducción al absurdo en uno de los sentidos de la expresión. Hay dos sentidos en los que se puede tomar el término “reducción al absurdo”.

4.1 En sentido estricto, se llama así la prueba formal indirecta en la que se asume la negación de la conclusión; se añade ésta a las premisas dadas como una premisa más, y se deriva de ellas una contradicción por reglas de inferencia y equivalencia. Así se muestra que no podemos asumir lo contrario de la conclusión, pues dicha conclusión y no su contraria es la que se deriva de las premisas.

Entre los ejemplos más conocidos están las pruebas en la geometría clásica, donde el primer paso para la demostración de una proposición suele ser la introducción hipotética de su negación, mediante la cual se llega a una contradicción. Es lo que hace Euclides en una prueba ampliamente conocida y citada, por ejemplo, cuando demuestra que no hay un último número primo. Euclides empieza suponiendo que hay un último número primo, digamos N . Pero si suponemos que N es ese último número primo, siempre podemos crear otro número primo mayor añadiendo 1 al producto de todos los primos sucesivos hasta N . Mientras el producto de todos los primos hasta N es divisible por todos los primos de la serie, al añadir 1 ya no es divisible entre ninguno. Este número resultante de añadir 1 al producto de todos los primos hasta N no es compuesto porque no puede dividirse por ningún primo y, por tanto, solo puede ser primo. Por tanto, N no puede ser el último primo. Si suponemos que hay un último número primo, siempre es posible construir otro mayor. En la prueba es fundamental la suposición de que N es el último número primo, cuya falsedad se demuestra luego.

4.2 En sentido amplio, la reducción al absurdo consiste en aceptar provisionalmente la tesis del interlocutor que se desea rechazar, y mostrar cómo dicha tesis conduce a conclusiones que esperamos sean inaceptables para quien la propone. Es también una manera indirecta de argumentar, y con frecuencia es preferible cuando la diferencia entre opiniones es muy grande, porque empieza en forma amigable incluso cuando tenemos que negarnos a aceptar afirmaciones inverosímiles. Por ejemplo, a quien diga que la tierra es plana le señalaremos que entonces tiene bordes, y le podemos advertir que se cuide de caer en ellos. En las líneas siguientes tomaremos la reducción al absurdo en sentido amplio.

Nos parece que algunas argumentaciones por analogía se pueden ver también como reducciones al absurdo, cuando la analogía llama la atención sobre la inadmisibilidad de algo que se dice o se hace. El esquema de la analogía que puede dar

lugar a una reducción al absurdo es el siguiente: la relación entre a y b es semejante a la relación entre c y d . Pero la relación entre c y d nos lleva a consecuencias inaceptables; por tanto, hay que rechazar también la relación entre a y b . Como reducción al absurdo en sentido amplio, asumimos la relación entre a y b como antecedente y procedemos a señalar que de allí se sigue una consecuencia inaceptable, lo que nos lleva por *modus tollens* a negar el antecedente.

4.3 Análisis de ejemplos. Como todos sabemos, el libro de Salman Rushdie *Versos satánicos* (1988) fue rechazado por las altas autoridades islámicas, que lo consideraron herético y blasfemo. Para congraciarse con la minoría musulmana de la India, el primer ministro Rajiv Gandhi prohibió la circulación del libro en ese país aduciendo que algunos pasajes podrían prestarse a interpretaciones hostiles de los fanáticos religiosos, quienes podrían entonces atacar al autor. O sea, el libro se prohibió en la India supuestamente para proteger a su autor. Salman Rushdie reaccionó criticando la medida, con la argumentación de que dicho proceder equivalía a encarcelar a una persona inocente vulnerable a ataques por parte de ladrones o violadores (Johnson, 1989, 154). Como analogía de proporción tenemos entonces cuatro términos: previsión de violencia fanática, prohibición de circulación del libro, previsión de robos o violación, encarcelamiento de una persona inocente. La previsión en los dos casos es la justificación para ambas acciones, la prohibición del libro y el encarcelamiento de un inocente. La base o fundamento es la relación entre prevención de asaltos o violación y la encarcelación de un inocente; esta posibilidad es la que consideramos mejor conocida que la aplicación o tema, la prohibición del libro con la excusa de evitar violencia fanática. Rushdie asume que estamos de acuerdo en que encarcelar a una persona inocente con la excusa de evitarle robos o violación es una injusticia, y espera que veamos la prohibición de la circulación de su libro con una excusa parecida como algo también injusto. Siguiendo el esquema de la analogía como proporcionalidad, tenemos entonces que la prohibición de la circulación de un libro controversial con la excusa de proteger al autor de la violencia de fanáticos, es como la encarcelación de una persona inocente con la excusa de protegerla de asaltantes y violadores. Si rechazamos semejante medida como injusta, también lo es la prohibición del libro.

Para estar de acuerdo con Rushdie, tenemos que superar una objeción: estrictamente hablando prohibir libros no es lo mismo que encerrar inocentes en la cárcel. Si aceptamos la comparación como una analogía, entonces no tendremos problema en admitir que ambas medidas son injustas. La analogía usada por Rushdie es sugestiva, y el argumento podría mantenerse incluso si prescindimos de ella: basta con señalar que prohibir un libro únicamente porque algunos fanáticos pueden emplear interpretaciones del mismo como excusa para atacar al autor es una injusticia con el autor, quien podría ser protegido de otras maneras.

Si formulamos la argumentación como reducción al absurdo, el primer paso es asumir lo que vamos a rechazar: la prohibición de circulación del libro. Si aceptamos esta medida con la excusa de proteger al autor, entonces –se arguye– tendríamos que estar de acuerdo en que es legítimo enviar a la cárcel a una persona inocente con la justificación de protegerla. Esta medida es una grave injusticia contra alguien inocente, quien se verá privado de libertad sin haber hecho ninguna acción digna de

castigo. El argumento busca rechazar la prohibición del libro, y se podría argumentar que prohibir la circulación de un libro no es lo mismo que encarcelar a un inocente. Pero lo que importa es percibir la injusticia de ambas medidas, aunque sea en grados diferentes. El argumento se puede completar con una adición: el Estado debe proteger a los ciudadanos de todo tipo de ataque, incluyendo la posible violencia contra un libro con cuyo contenido algunos fanáticos no están de acuerdo. De lo contrario el Estado se vuelve cómplice de la violencia de los fanáticos.

La reducción al absurdo se puede ampliar aún más: si estamos de acuerdo en prohibir un libro con la excusa de proteger al autor, también tendríamos que estar de acuerdo en prohibir la posesión de todo tipo de bienes que podrían tentar a ladrones violentos capaces de asesinar a los dueños.

Otro ejemplo es el reciente debate en un país centroamericano sobre el pago con fondos públicos de seguros para proteger al presidente y sus ministros de demandas judiciales por acciones derivadas del ejercicio de sus cargos. Quienes están de acuerdo apuntan al hecho de que los policías en dicho país ya están protegidos por seguros contra demandas judiciales con cargo al erario público, de modo que de nuevo tendríamos una analogía con cuatro términos: protección contra demandas al presidente y sus ministros, pago de seguros a presidente y ministros con fondos públicos, protección contra demandas a policías, pago de seguros a policías con fondos públicos. La analogía también se puede formular aduciendo que el presidente y sus ministros son tan funcionarios públicos como los policías, y que si estos están protegidos con seguros contra demandas con cargo al erario, también deberían estarlo el presidente y sus ministros.

Quienes se oponen a esta pretensión tienen la opción de rechazar la analogía: las funciones policíacas enfrentan peligros y dificultades que no se comparan con los actos de presidentes y ministros; los policías son funcionarios permanentes que cumplen los requisitos del Servicio Civil mientras el presidente y sus ministros han llegado a sus puestos por elección o escogencia, con requisitos diferentes y nombramiento temporal.

Pero hay otra opción de refutación: la reducción al absurdo. Supongamos que el presidente y sus ministros deben estar protegidos contra demandas judiciales porque son funcionarios públicos, mediante seguros pagados por el Estado, obviamente con dinero de los contribuyentes. Entonces, igual derecho tendrían todos los funcionarios públicos: maestros y profesores, médicos del Seguro Social y administrativos en todos los ministerios e instituciones estatales autónomas y semiautónomas. Asegurar a todos los funcionarios públicos—según el argumento—tendría que incluirse en el presupuesto nacional, una imposibilidad matemática. Aceptar la afirmación que se busca rechazar nos conduce a consecuencias inaceptables. Esta es la fuerza de la argumentación por reducción al absurdo.

5. Conclusiones

En resumen, las analogías pueden formar parte de la argumentación pero no del argumento (como ocurre con la ironía), y si una argumentación se basa únicamente en una analogía, como premisa para llegar a una conclusión, carece de peso y de fuerza.

Ninguna analogía nos convence en una argumentación en la que estamos seguros de que la conclusión es falsa. Usar analogías puede ser útil al argumentar, pero confiar únicamente en ellas debilita la argumentación.

Referencias

- Camacho, Luis (1988) Hacia una lógica de la argumentación por analogía, en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 14 (1), 79-88.
- Camacho, Luis (2013) *La ciencia en su historia*. Costa Rica, EUNED.
- Cox, Richard T. (1961) *The Algebra of Probable Inference*. Baltimore, Johns Hopkins Press.
- Deutscher, Isaac (1949) *Stalin*. Oxford, University Press.
- Gribbin, John (2002) *The Scientists*. New York, Random House.
- Johnson, Fred (1989) Analogical Arguings and Explainings, *Informal Logic* 11, (3) 153-160.
- Keynes, John Maynard (1921) *A Treatise on Probability*. Dover Books on Mathematics.
- Machado, Manuel y Antonio (1962) *Obras Completas*. Madrid, Plenitud.
- Shannon, Claude-Weaver, Warren (1949) *The Mathematical Theory of Communication*. Urbana, University of Illinois Press.
- Shiller, Robert (2020) *Narrative Economics*. New Jersey, Princeton University Press.
- Stebbing, Lizzie Susan (1961) *A Modern Introduction to Logic*. Nueva York, Harper & Brothers.
- Yoris-Villasana, Corina (2012) *Analogía y fuerza argumentativa*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello.

Angelo Antonio Moreno León

El filósofo y la concepción de la enseñanza de la filosofía en la perspectiva hadotiana¹

1 Este artículo se deriva del trabajo de Tesis Doctoral realizado por el autor en la Universidad de la Habana y forma parte de la línea de Investigación sobre la filosofía práctica y la práctica del filosofar.

*

RESUMEN

¿Qué es un filósofo? ¿Será alguien que enseña filosofía? ¿O que discurre sobre temas inaccesibles para el “común” de la gente? ¿O alguien que vive un *modo de vida filosófico*? ¿Cuál debería ser el núcleo de la formación en la enseñanza de filosofía?

En el artículo que se presenta, a continuación, se pretende despejar estas inquietudes, desde el estudio de la *filosofía como modo de vida*, presentada por Pierre Hadot. En su perspectiva, para los filósofos antiguos, más que ser un profesor de filosofía, el filósofo era alguien que estaba muy cerca de la sabiduría y del saber ser: era un discípulo de la sabiduría. Y su filosofía no era un simple discurso que se enunciaría en algún congreso o en las aulas universitarias, sino que consistía en adoptar un *modo de vida*, una práctica cotidiana existencial que lo aproximaba a la *sophia*.

En este artículo se presentará, de manera analítica, la demostración realizada por Pierre Hadot en sus obras “¿Qué es la filosofía Antigua?” y “Ejercicios espirituales y filosofía Antigua”. En el enfoque hadotiano, un filósofo es, ante todo, alguien que realiza una opción existencial sobre un modo de vida cuya praxis precede a los discursos y a las teorías, para transformar así la forma de vivir, la consciencia de la alteridad y del cosmos.

Palabras Claves: filosofía, filósofo, modo de vida ejercicios espirituales, teoría, práctica.

Abstract: What is a philosopher? Is it someone who teaches philosophy? Or someone who discourses on subjects inaccessible to the "common" person? Or someone who lives a *philosophical way of life*? What should be the core of training in the teaching of philosophy?

For the ancient philosophers, rather than being a teacher of philosophy, the philosopher was someone who was very close to

Autor/ Author

Angelo Antonio Moreno León
Universidad Nacional Autónoma
de Honduras
Tegucigalpa, Honduras

**ORCID: 0009-0003-
3640-2749**

**Correo: angelo.moreno@
unah.edu.hn**

Recibido: 19/03/26

Aprobado: 20/05/26

Publicado: 20/07/2026

wisdom and to knowing how to be: he was a disciple of wisdom. And his philosophy was not a simple discourse that was enunciated at some congress or in university classrooms, but consisted in adopting a *way of life*, a daily existential practice that brought him closer to “*Sophos*”.

This article, which is the fruit of in-depth research, will present in an analytical way the demonstration made by Pierre Hadot in his works “What is Ancient Philosophy” and “Spiritual Exercises and Ancient Philosophy”. In the Hadotian approach, a philosopher is, above all, someone who makes an existential choice about a way of life whose praxis precedes discourses and theories, in order to transform the way of living, the consciousness of otherness and of the cosmos.

Key words: analogy, arguing, argument, proportionality, attribution, induction, probability.

1. Introducción

Pierre Hadot (1922–2010) es un filósofo francés, especialista en filosofía antigua. Durante toda su vida intelectual, se dedicó a indagar y a aprehender los efectos producidos sobre la enseñanza universitaria por la filosofía medieval instrumentalizada que buscaba proveer “[...] los materiales conceptuales, lógicos, físicos o metafísicos” (Hadot, 2006, 242) que necesitaba la teología para su desarrollo. Sus críticas van en contra de una filosofía que ha sido construida alrededor de “un lenguaje técnico reservado a especialistas” (2006, 246). De hecho, contra este enfoque exclusivamente intelectual, Hadot demuestra que la filosofía, para los antiguos, era, ante todo, un ejercicio práctico, cotidiano que le permitía a la persona avanzar hacia el ideal de perfección, representado por la figura del Sabio. En ese sentido, hay una diferencia entre el filósofo universitario contemporáneo y el de la antigüedad: el primero posee un conocimiento y lo repite, casi mecánicamente; el segundo posee un saber interior e inalienable que se traduce en la práctica vivencial cotidiana. De ahí que es muy diferente enseñar, por ejemplo, las reglas de la lógica, a transmitir la virtud.

El proyecto de este filósofo francés contemporáneo consiste en definir un modelo del filósofo, a partir de la lectura de los textos antiguos, que se articula sobre dos ejes de investigación relacionados: el análisis crítico sobre la argumentación de textos filosóficos greco-romanos, especialmente de Plotino y de Marco Aurelio. Y el análisis crítico de los movimientos de pensamiento a lo largo de la historia de la filosofía, para desentrañar un modelo de filosofía como *modo de vida*, comenzando por Platón, pasando por Aristóteles, los estoicos, los epicúreos y los neo-platónicos; para luego analizar las escuelas de la patrística representadas por Ambrosio, Orígenes y Agustín. Y, finalmente, sobre el análisis crítico en la historia de las ideas modernas desde Nietzsche, hasta Heidegger, Wittgenstein y Michel Foucault.

Hadot es influenciado directamente y, en primera instancia, por Henri Bergson y luego, en su madurez, por el existencialismo Nietzscheano y el Kierkegaardiano. Según él, es con Nietzsche y con Bergson como la filosofía regresa de nuevo y de manera consciente a ser un *modo de vida* práctico. Sobre la influencia de Bergson, él

mismo da testimonio en el prólogo de 1993 de su libro *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. A ese propósito, escribe lo siguiente: “Así pues, bajo la influencia primero de Bergson y más tarde del existencialismo, entendí a la filosofía como una metamorfosis absoluta de la manera de ver el mundo y de estar en él” (Hadot, 2006, 17). Cuenta el filósofo que este encuentro con Bergson sucedió cuando era joven, en 1939, cuando, siendo estudiante en el bachillerato en filosofía, le pusieron como tarea desarrollar un análisis sobre la actividad filosófica entendida como transformación, en la perspectiva de Bergson.

Hadot (2010) recibe también la influencia metodológica de Goethe, en cuanto a la propuesta de aprender a leer los textos literarios y filosóficos. Tanto lo inspiró, que lo llevó a ejercitarse en la transformación de su propia existencia, a través de su método de lectura. Esto escribe en su introducción al libro dedicado al novelista:

Al escribir este libro, sintiéndome envejecer, estaba obsesionado por el *Memento mori*. Pero, bajo la influencia de Goethe, comprendí la importancia del *Memento vivere* y pensé que el lema Goethiano: “No te olvides de vivir”, podía resumir muy bien el contenido y el título de mi libro y servirle de título (10).

El filósofo e historiador de la filosofía, fue también influenciado por Pierre Courcelle, sintiéndose deudor de su extensa obra y ejemplar metodología. En la lección inaugural pronunciada en el Colegio de Francia el viernes 18 de febrero de 1983, Hadot (2006, 204-205) se refiere a él como un maestro del que mucho aprendió, pero también como un amigo diligente y servicial. Fue, además, el primer latinista que mostró interés por las letras griegas y que comenzó a interesarse en investigar cómo la eclosión de la literatura latina fue capaz de sustituir el latín por el griego y, siglos más tarde, cómo el griego fue eclipsado por el latín. Ese estrecho vínculo entre las letras latinas y griegas, que Hadot hereda de Courcelle, es para él el fundamento del humanismo que debe guiar la enseñanza de los estudios de la filosofía.

Para entender cómo a lo largo de la historia se pasó de esa filosofía práctica vivencial a una filosofía exclusivamente discursiva, Hadot (1998) construye una demostración en tres tiempos: primero, indaga sobre el significado de la filosofía “antes de la filosofía” y sobre cómo Platón y sus discípulos la comprendieron. Segundo, se dedica a averiguar a partir de los textos originales, el origen y la definición de la filosofía como *modo de vida*. Y, por último, desentraña, analiza y plantea los cambios en el tratamiento del término “filosofía” desde la Edad Media, hasta la Modernidad.

Hadot comenzó a diseñar y a afinar su metodología de investigación, estudiando y traduciendo los textos latinos de diferentes filósofos, entre ellos los de un ilustre profesor del siglo IV, Mario Victorino, los de Porfirio Agustín, Ambrosio de Milán, Macrobio y Boecio:

¡Cuántas fuentes griegas permanecerían por completo ignoradas! Dos tareas se nos muestran como inseparables: por una parte, explicar el pensamiento latino mediante su trasfondo griego, y por otra recuperar, a través de los escritores latinos, el pensamiento griego desaparecido; resulta de hecho imposible separar, en esta investigación, el griego y el latín. (Hadot, 2006, 211).

Fue sobre todo con Mario Victorino, profesor de retórica en Roma, convertido al cristianismo y que combatió fuertemente la herejía de Arrio, que Hadot (2009, 59) comienza sus primeras investigaciones en historia de la filosofía, usando dos enfoques: el primero, que consiste en analizar el origen de las nociones en su contexto, antes que hayan sido contaminadas, por así decir, o construidas racionalmente e inventariadas. Y el segundo, que consiste en esclarecer la racionalización que hay detrás de los ejercicios espirituales a partir del discurso filosófico.

Estos enfoques aplicados minuciosamente, permiten evidenciar el cambio de perspectiva que se efectúa por el hecho de considerar a las obras filosóficas de la antigüedad a la luz de la práctica de ejercicios espirituales. La filosofía se presenta entonces ya no como una construcción teórica, sino como un método de formación que conlleva a una nueva manera de vivir y de ver el mundo, lo que implica un esfuerzo de transformación de sí mismo.

Los historiadores contemporáneos de la filosofía por lo general no toman en cuenta este enfoque esencial, dado que consideran a la filosofía tal como fue heredada a partir de la Edad Media y de los tiempos modernos: es decir, como un enfoque puramente teórico y abstracto, resultado de la absorción de la filosofía por el cristianismo que se presentó como una filosofía, en la medida en que asimiló la práctica de los ejercicios espirituales heredados de los griegos. El mismo filósofo francés escribe lo siguiente:

En este modo de vida cristiano, fueron absorbidos e integrados muchos elementos de la filosofía tradicional grecorromana. Más, poco a poco, por razones que vamos a exponer, se llevó a cabo, en el seno del cristianismo, sobre todo durante la Edad Media, un divorcio entre el modo de vida y el discurso filosófico. Ciertos modos de vida filosóficos propios de las diferentes escuelas de la Antigüedad desaparecieron por completo, por ejemplo el epicureísmo. Los demás, como el estoicismo o el platonismo, fueron absorbidos por el modo de vida cristiano (Hadot, 1998, 274).

Es entonces con la escolástica de la Edad Media que la teología se distinguió de la filosofía, la primera tomando consciencia de su autonomía como ciencia suprema; y la segunda, desprovista de los ejercicios espirituales que ahora comenzaron a formar parte de la mística y de la moral cristiana, quedando así reducida a ser “esclava de la teología”, (*ancilla theologiae*) y con la tarea de proveerle todo el arsenal conceptual y teórico para su desarrollo.

Ahora bien, es en la Modernidad que la filosofía volvió a conquistar su autonomía, esta vez adoptando los rasgos teóricos de la Edad Media y convirtiéndose en un enfoque muy especializado y sistemático. Sin embargo, “Sería gracias a Nietzsche, Bergson y al existencialismo que la filosofía volvería a redescubrir de manera consciente una forma de vivir y percibir el mundo, una actitud concreta” (Hadot, 2006, 57).

A pesar de que “[...] muchos filósofos modernos y contemporáneos se mantuvieron fieles a la Idea de la filosofía” [...], una “enseñanza escolar”, e historicista es la que “siempre tuvo tendencia a insistir en su aspecto teórico, abstracto y conceptual” (Hadot, 1998, 296). Y un poco más adelante afirma el filósofo francés:

Muchos filósofos de la época moderna, de Montaigne hasta nuestros días, no consideraron a la filosofía como un simple discurso teórico, sino como una práctica y una transformación de sí. Esta concepción sigue siendo pues “actual” y siempre puede ser reactualizada [...]. Pero ¿qué es vivir como filósofo? ¿Qué es la práctica de la filosofía? En la presente obra quise mostrar, entre otras cosas, que la práctica filosófica era relativamente independiente del discurso filosófico.” (Hadot, 1998, 297-298).

El programa que Hadot propone para reactualizar la concepción original de la filosofía y su enseñanza consiste, como bien lo sintetiza Martínez Barrera (2008), en “hablar y pensar bien” (manejo del discurso), en “contemplar y admirar la belleza del cosmos”, y en “obrar recta y justamente”. Se vincula así al individuo desde su interior, con la alteridad y con el cosmos.

2. El filósofo y la enseñanza de la filosofía, según los antiguos

Como bien es sabido, la palabra filosofía hace referencia a la persona que “ama la sabiduría”. Según Hadot, (1998), es Platón quien fijó el término *sophia* como sinónimo de sabiduría. Pero antes de la definición platónica, el término era polisémico: *Sophia* podía hacer referencia a un *saber hacer* inspirado por una gracia divina o por las musas. A este propósito, el filósofo francés afirma que “[...] en la *Ilíada*, Homero habla del carpintero, quien, gracias a los consejos de Atenea, entiende de toda *sophia*, es decir, de todo saber hacer” (Hadot, 1999, 30). De igual manera, el término se usaba en sentido de una competencia social que implica el saber comportarse con “[...] destreza que puede llegar a ser astucia y disimulo” (32). También podía ser sinónimo de cultura general. Y, finalmente, la palabra fue usada por los sofistas también en el sentido de cultura general, pero dirigido especialmente al saber hacer político.

Comprender el desarrollo de la historia de la definición de este concepto es importante porque permite dimensionar el sentido reducido que hoy se le da como simple disciplina que enseña a saber pensar, a aprehender conceptos abstractos o a perfeccionar las capacidades de razonamiento. Este sentido, además de reducir la capacidad del humano únicamente a la esfera del conocimiento, es incompleto y eclipsa por completo el significado original y esencial que los filósofos antiguos le imprimieron: el desarrollo del ser y del saber ser.

Para el filósofo francés, Platón trabajó alrededor de ese significado profundo y enseñó, a través de la figura de su maestro Sócrates, que el saber del filósofo debe apuntar primero hacia el conocimiento de sí mismo y que la filosofía se inicia cuando la persona realiza “[...] un descubrimiento personal que procede del interior” (1998, 46). El programa es claro: el aspirante a la sabiduría debe conducir su búsqueda hacia la transformación de su ser interior, lo que lo llevará a conocer su intención moral, bajo el supuesto de que, dentro de cada persona, existe una tendencia innata hacia el Bien que hay que reforzar y actualizar constantemente.

Pero el deseo del bien se extiende necesariamente hacia la alteridad, porque el filósofo no es alguien que está por encima o por fuera del mundo, sino un ser humano que participa de la vida comunitaria. Si la persona aspira al bien es porque, justamente, no lo posee; si así fuera, no necesitaría entonces filosofar, no sería

filósofo. La sabiduría es una disposición interior que permite desarrollar una especie de estabilidad y de paz interior a la que no hay que agregarle nada. El filósofo tampoco es un no sabio, porque el no sabio es alguien que se desinteresa por completo en practicar el saber filosófico. Hadot, (1998, 58) resume el perfil del filósofo de la manera siguiente: “[...] los filósofos son intermediarios entre los sabios y los insensatos, en la medida en que son no sabios conscientes de su no sabiduría: no son entonces ni sabios ni insensatos”.

Aristóteles, por su parte, comparte la idea de Platón, en cuanto que la opción por la filosofía debe conducir al yo individual a trascender en un yo superior. Pero, contrario a su maestro, no pone la vida política como fin del caminar filosófico, porque la vida filosófica es la finalidad en sí misma. Quien opta por la filosofía elige una vida teórica, busca el saber por sí mismo, porque lo ama, permitiéndole así alcanzar una felicidad muy humana, fuente de felicidad infinita. Amar el saber implica tener una disposición casi religiosa, por así decir, que le permite percibir lo que hay de divino en todas las cosas. Leamos lo que, a ese respecto, señala Herrera (2022, 14).

En términos aristotélicos, todo pensamiento es una actividad y, por tanto, pertenece al ámbito de la *praxis* de modo que se completa o llega a su fin en la realización de la actividad misma de pensar. El recurso a las ciencias aplicadas y el modelo técnico del saber implican justamente que el pensamiento y aquello que produce él mismo es un producto externo a la acción de pensar y este es no solo su fin, sino también su culminación.

Todos los datos provenientes de las investigaciones históricas, sociológicas, psicológicas, zoológicas, biológicas y filosóficas realizadas por Aristóteles y sus discípulos, emanan de esa disposición del espíritu, de ese amor por el saber; “Para el filósofo, todo ser es bello porque sabe situarlo en la perspectiva del plan de la Naturaleza y del movimiento general y jerarquizado de todo el universo hacia el principio que es lo supremo deseable” (Hadot, 1998, 98). Como en Platón, Aristóteles comprende que la trascendencia del yo se realiza a través del intelecto que es el nivel más alto del espíritu.

Otro rasgo importante de la filosofía en la perspectiva de los filósofos antiguos consiste en que la vida práctica no está supeditada al discurso filosófico, cuyo papel no era el de explicar o racionalizar la experiencia interior suprema sino, más bien, el de ayudar a llegar a la vivencia de dicha experiencia. En este sentido, el discurso justificaba la elección de una vida filosófica y ejercía una influencia sobre las acciones, convirtiéndose por entero en un ejercicio espiritual (Moreno; Gómez, 2018, 140). Así, en cada sistema filosófico, los discursos teóricos tenían una aplicabilidad práctica vivencial. Hadot (2006) demuestra por ejemplo que, en los estoicos, el discurso sobre la física y sobre la lógica no se desarrolla por sí mismo, si no es con una finalidad ética. En este caso, la física estoica que estudia la razón universal, la ley de la causalidad y el vínculo que une a los seres y el cosmos invita a las personas a actuar según la naturaleza, a aceptar lo que no depende de ella y a actuar beneficiosamente a favor de la humanidad. El mismo Hadot (1998, 230-231) señala que:

Es en el estoicismo en donde el ejercicio de la física adquiere toda su importancia. En efecto, más que ningún otro, el estoico es consciente de estar a cada instante en contacto con el

universo entero. Se debe a que, en cada acontecimiento presente, está implicada la totalidad del universo. [...] El consentimiento al destino y al Universo, renovado con motivo de cada acontecimiento, es pues la física practicada y vivida

Hadot (1998, 2006) demuestra que este principio es aplicable a la física de otros sistemas filosóficos antiguos y que los razonamientos acerca de ésta, como de la lógica o de la metafísica, son dirigidos hacia lo práctico o hacia la práctica a las cuales se vinculan cada una de estas.

La expansión de las escuelas filosóficas, a partir del siglo primero antes de Cristo, hacia los territorios del Imperio Romano como Asia, Alejandría y Roma, influyó para que Atenas dejara de ser el epicentro de la filosofía. Un poco más tarde, hacia los siglos III y IV después de Cristo el neoplatonismo, una especie de fusión entre el aristotelismo y el platonismo, se impone incidiendo en la desaparición de las escuelas estoicas, epicúreas y escépticas y en la reforma de la enseñanza filosófica. A partir de esa época, la mayoría de los filósofos eran funcionarios, como servidores públicos que recibían una especie de retribución. “Este movimiento llega a su apogeo y a su consagración cuando el emperador Marco Aurelio funda en 176 d.C. cuatro cátedras imperiales, pagadas por el tesoro imperial, que enseñarán las cuatro doctrinas tradicionales: platonismo, aristotelismo, epicureísmo, estoicismo” (Hadot, 1998, 164).

Aunque algunos profesores siguen enseñándola en privado y abren algunas escuelas, la filosofía queda reducida a una minoría a causa de la dispersión de las academias, trayendo como consecuencia una nueva relación entre discípulos y maestros, quienes ahora se convierten en alumnos y en profesores respectivamente. Para Hadot (1998) esta “democratización” de la filosofía va en detrimento de la enseñanza misma. Veamos cómo lo manifiesta el filósofo francés:

Pero, en su mayoría, estas múltiples escuelas ya no conservan una continuidad viviente con los grandes antepasados: sus bibliotecas ya no disponen de los textos de las lecciones y de las discusiones de los diferentes jefes de escuelas que no eran comunicados más que a los adeptos, y ya no existe el eslabonamiento ininterrumpido de los jefes de escuela. (Hadot, 1998, 165).

En esta época imperial y, como consecuencia de esta ruptura, el “comentario”, uno de los ejercicios que se practicaba en la antigüedad, se volvió predominante por el hecho de que se consideraba que había que buscar la verdad en el pensamiento de los antiguos, mas no en el interior de cada persona (Hadot, 1998, 167). Aquí se hacía mucho énfasis en la escritura como método, olvidándose de la formación de los alumnos, de su transformación filosófica y su emanación interior.

Este ejercicio filosófico se convierte en el más importante para la educación filosófica de ese tiempo; las discusiones entre Crisipo y Plotino, alumnos de Epicteto, se centran en el estudio de los textos de Aristóteles y de Platón. Esto acarrea un cambio de paradigma en el método, el cual Hadot (1998, 168) resume de la manera siguiente: “La pregunta “¿Es eterno el mundo?” es sustituida por la pregunta exegética “¿Puede admitirse que Platón considere eterno el mundo, si admite un Artesano del mundo en el Timeo?”. Así lo presenta Hadot (1998, 166):

En esta atmósfera escolar y profesoral, a menudo se tenderá a satisfacerse con un conocimiento de los dogmas de las cuatro grandes escuelas, sin preocuparse por adquirir una verdadera formación personal. Los aprendices de filósofo a menudo se inclinaban a interesarse más en el perfeccionamiento de su cultura general que en la elección de vida existencial que supone la filosofía.

Si para los filósofos griegos, antes de comenzar a vivir según la filosofía, era indispensable realizar una opción voluntaria que implicaba la práctica de ejercicios espirituales, la práctica de ejercicios intelectuales y la comunión con los demás y la naturaleza (Moreno, 2021, 58), vale la pena preguntarse cómo en esta época, en la que se realiza una reforma en la educación filosófica, se asume el tema del *modo de vida* filosófico.

Pues bien, se mantuvo la posibilidad de que la persona pudiera elegir entre diferentes escuelas. Pero, todo giraba alrededor del ejercicio del comentario. Se trataba, además, de un ejercicio muy técnico, muy alegórico que se practicó durante esa época imperial, que buscaba enseñar y aprender un *modo de vida* y, al mismo tiempo, practicarlo. Hadot, aproxima este ejercicio al del diálogo, en la medida que se trataba de “[...] un ejercicio de la razón, una invitación a la modestia, un elemento de la vida contemplativa” (1978, 170) que apela al cultivo de “[...] ciertas cualidades morales de modestia y de amor a la verdad” (172). Así entendido, la lectura de los textos era un ejercicio espiritual que debía incidir en la transformación, siguiendo una vía precisa, partiendo de la realidad concreta hacia la más abstracta, de la ética a la metafísica, pasando por la física. De igual manera, los conocimientos eran incorporados ordenadamente para ir transformado progresivamente el yo. Así lo escribe Hadot (1988, 171).

En lo que se refiere a Platón, se empezaba con los diálogos morales, sobre todo por el Alcibiades, que trata del conocimiento de uno mismo, y el Fedón, que invita a desprenderse del cuerpo; se continuaba con los diálogos físicos, como el Timeo, para aprender a rebasar el mundo sensible, y se elevaban por último a los diálogos teológicos, como el Parménides o el Filebo, para descubrir al Uno y el Bien.

En cuanto al papel del profesor de filosofía, Hadot (1998) afirma que “[...] no se contenta con enseñar; desempeña el papel de un verdadero director de conciencia, interesado en los problemas espirituales de sus alumnos” (73). Se trataba entonces de un maestro que, inclusive, podía compartir la mesa con sus discípulos.

Se puede deducir que la educación filosófica cambió en esta época, dejando de ser una práctica intensa a nivel de la práctica, aunque no abandona algunos ejercicios espirituales.

Después de haber estudiado la evolución de la enseñanza de la filosofía en esta época imperial, Hadot (1998) sitúa la influencia que ejerció el cristianismo, de raíces judías no vinculables con la filosofía griega, sobre el modelo de filosofía heredado del periodo helenístico. Sus investigaciones lo llevan a afirmar que, en la tradición filosófica de Filón de Alejandría, filósofo judío contemporáneo de la época cristiana, el Logos juega un papel fundamental de intermediario entre Dios y el Mundo. Y

que la ambigüedad del significado polisémico de ese vocablo que incluía “palabra”, “discurso” y “razón”, permitió el surgimiento de la filosofía cristiana. Por ejemplo, el prólogo del Evangelio de Juan retoma la concepción del Logos de los estoicos definida como “[...] fuerza racional, [...] inmanente al mundo, a la naturaleza humana y a cada individuo” (Hadot, 1998, 58); y es identificada directamente con la persona de Jesús. Incluso, dice Hadot (1998) que el discípulo de Plotino llamado Amelio consideró que ese prólogo era eminentemente un texto filosófico.

Es así como desde el siglo II después de Cristo los apologetas y otros autores comienzan a vincular los textos griegos con los que conformaban ya el libro sagrado, provocando una mezcla de significantes y expandiendo el abanico semántico. Prácticamente, para estos escritores cristianos, su Logos es el mismo que el de los griegos, solo que se sitúa en un plano superior por proceder directamente de Dios. Un poco más tarde, durante el siglo III después de Cristo, Clemente de Alejandría afirma que el cristianismo “[...] es la revelación completa del Logos, es la verdadera filosofía, la que “[...] nos enseña a conducirnos de manera que nos asemejemos a Dios y a aceptar el plan divino como principio directivo de toda nuestra educación” (Hadot, 1998, 259).

De esa manera, el cristianismo se convierte en un *modo de vida*, situado en el mismo rango que el platonismo o que el estoicismo y dentro del cual el discurso y el comentario, eran los ejercicios predilectos que los apologetas utilizaban para trabajar en la interpretación del Antiguo y del Nuevo Testamento. A la manera de Platón, estos comentadores escribieron libros en los que exponían metódicamente los pasos a seguir para la transformación del yo interior. Para el filósofo francés:

Así como los platónicos proponían un curso de lectura de los diálogos de Platón correspondiente a las etapas del progreso espiritual, los cristianos, como Orígenes, harán leer a sus discípulos en orden el libro bíblico de los Proverbios, luego el Eclesiastés, después El cantar de los cantares, que corresponden respectivamente, según Orígenes, a la ética, que permite una purificación previa, a la física, que enseña a ir más allá de las cosas sensibles, y a la epóptica o teología, que conduce a la unión con Dios (Hadot, 1998, 259).

El cristianismo se convierte entonces en el *modo de vida* filosófico de la Edad Media, captando de los textos antiguos los conceptos, el vocabulario y las experiencias de las prácticas helenísticas, pero conservando de ellos solamente los aspectos teóricos, sin interesarse realmente en el hecho de que estaban estrechamente vinculados con un *modo de vida* filosófico particular. Los textos griegos devienen, a su vez, en referencias abstractas utilizadas para servir a la teología cristiana. Hadot (1998) señala que en el siglo XIII los teólogos descubren las obras de Aristóteles y a sus comentadores griegos y árabes y comenzaron a utilizar “[...] la dialéctica de Aristóteles, pero asimismo su teoría del conocimiento y su física que opone forma y materia, para responder a los problemas que planteaban a la razón los dogmas cristianos (279). Se inicia, en esta época, la profesión del profesor de filosofía que consistía en comentar e interpretar las obras; dicha actividad marcó todo el periodo escolástico y aún se mantiene hasta nuestros días.

3. La conversión filosófica y los ejercicios espirituales

Es a partir del “comienzo” de la filosofía, y no de su origen que la “conversión filosófica” (del latín *conversio*: “giro”, “Cambio de dirección”) se convierte en el rasgo fundamental que define a la filosofía, pone en perspectiva su enseñanza y lo que debe ser enseñado de ella, partiendo de la lectura de las obras filosóficas. Así lo declara Hadot (2006, 187).

La conversión filosófica implica separación y ruptura con respecto a lo cotidiano, a lo familiar, a esa actitud falsamente “natural” del sentido común; es tanto como un retorno a lo original y originario, a la autenticidad, a la interioridad, a la esencialidad; presupone un absoluto recomenzar, un nuevo punto de partida que transmuta el pasado y el porvenir [...]. La conversión filosófica conlleva siempre el acceso a la libertad interior, a una nueva percepción del mundo, a una existencia auténtica.

La lectura de los textos filosóficos debe apuntar hacia la búsqueda auténtica de la *sophia* y producir la “conversión filosófica”, que se traduce en la práctica vivencial cotidiana (Moreno; Gómez, 2021, 41). Debe, además, despertar una aguda comprensión de la finalidad y del enfoque de su enseñanza, sobre todo cuando se está confrontado a la formación de los futuros profesionales en la disciplina y de cuyos aprendices filósofos se esperaba que, poco a poco, a medida que avancen, alcancen la sabiduría. Convertir el pasado en presente con la conducción del poder transformador de la lectura de las obras, impulsa a la conversión filosófica, que lleva al individuo a romper la subjetividad, hasta que dicho ejercicio se transforma en una especie de imperativo categórico. En su obra, el filósofo francés dice lo siguiente:

Así tiene ante todo un valor psicagógico: está destinado a producir un efecto en el alma del oyente o del lector. Esto no quiere decir que este discurso teórico no responda a las exigencias de la coherencia lógica: muy por el contrario, es lo que constituye su fuerza. Pero, expresando él mismo una elección de vida, pretende conducir a una elección de vida (Hadot, 1998, 121-122).

Este enfoque interesante consiste en que el lector trabaja sus representaciones del pasado y del futuro para transformarlas, hasta llegar a “[...] una nueva percepción del mundo, a una existencia auténtica”. (Hadot, 2006, 187). Dicha transformación libera a la persona de la subjetividad “[...] esa actitud falsamente “natural” (187) y del egocentrismo que limita la verdad.

En esta perspectiva, leer una obra es, ante todo, reconocer la alteridad y la extrañeza del mundo para liberarse de la prisión que hay en la persona misma. Así lo define el filósofo francés:

[...] leer, es decir, detenernos, liberarnos de nuestras preocupaciones, replegarnos sobre nosotros mismos, dejando de lado toda búsqueda de sutileza y originalidad, meditando tranquilamente, dando vueltas en nuestra mente a los textos, permitiendo que nos hablen. Se trata de un ejercicio espiritual, y uno de los más complejos (Hadot, 2006, 58).

La enseñanza de la filosofía, a través de la lectura, es necesariamente un encuentro consigo mismo, con el otro y con la *sophia* misma. De no ser así, se caería en el anacronismo al creer que las obras filosóficas fueron escritas solamente para transmitir cierta información conceptual de la que se extrae alguna enseñanza. Cuando en realidad lo que aportan es “[...] una serie de ejercicios espirituales que el propio autor practica y que pretende que el lector practique también. Están concebidas, pues, para formar el espíritu.” (Hadot, 2006, 17-18).

Hay que leer entonces las obras de los filósofos del pasado y del presente, tratando de encontrar en ellas la mejor respuesta posible, pero situados en un ámbito concreto, personal o social, en un “aquí y ahora”, para lograr salir de la subjetividad y abrirse hacia la alteridad. En la misma obra, más adelante, el filósofo francés dice lo siguiente:

[...] se trata de convertir o de consolar o de sanar o de exhortar, pero se trata, siempre y sobre todo, no de comunicar un saber ya hecho, sino de *formar*, es decir de enseñar una habilidad, de desarrollar un *habitus*, una nueva capacidad de juzgar y de criticar, y de *transformar*, es decir, de modificar la manera de vivir y de ver el mundo (Hadot, 2006, 297).

El que se forma en filosofía, incluso el que la enseña, debe liberarse de su propia prisión, liberarse de practicar una investigación erudita sobre el pasado; debe liberar a la obra escrita de todo condicionamiento mítico y sociológico para así lograr la “libertad interior”, liberándose a su vez “de un punto de vista parcial y subjetivo a una perspectiva universal, ya sea la de la naturaleza o la del espíritu” (Hadot, 1998, 209).

Lo que define claramente la conversión filosófica es el retorno a lo “esencial”, a partir de los momentos específicos que superan el plano histórico y cultural encontrados en cada obra, para reencontrarse con las actitudes propias de la naturaleza humana.

Hadot (1998) deja claro que, frente a la existencia y a las actitudes que se deben adoptar, las diferentes civilizaciones han sido llevadas a adoptar “actitudes análogas” (p. 284) y “modelos de vida, formas fundamentales según las cuales la razón puede ser aplicada a la existencia humana, y diferentes maneras de aproximarse a la sabiduría (2006, 246).

¿Cuál sería entonces, en esta perspectiva, la finalidad de la enseñanza de la filosofía? La respuesta es hadotiana, pues es: “comparar los efectos de las diferentes y fundamentales actividades de la razón”, a partir de la lectura de las obras, las cuales representan “[...] un territorio privilegiado de experimentación” (Hadot, 2006, 246). La obra no es, entonces, un objeto separado de sí mismo, neutro, sino un todo que con la lectura debe “tocar” y comprometer la manera de pensar, de vivir y de actuar del lector. Cabe acotar que ser objetivo no significa, para nada, ser indiferente o neutral. Así lo manifiesta el propio Hadot (1998, 83).

Decíamos antes que la ciencia, en Platón, nunca es puramente teórica: es transformación del ser, es virtud, y podemos decir ahora que también es afectividad. Sería posible aplicar a Platón la fórmula de Whitehead: “El concepto siempre está revestido de emoción”. La ciencia, hasta la geometría, es un conocimiento que compromete la totalidad del alma, que siempre está

vinculada con Eros, con el deseo, con el impulso y con la elección. “La noción de conocimiento puro, es decir, de puro entendimiento, decía también Whitehead, es totalmente ajena al pensamiento de Platón. La época de los profesores aún no había llegado.

Se infiere claramente que Hadot plantea la posibilidad de actualizar el modelo de maestro que vive y forma una manera de vivir, contrario al profesor de filosofía que ayuda a desarrollar solamente ciertas competencias intelectuales, argumentativas y lógicas de manera coherente, sin interesarse en la transformación de sí mismo y del otro, ni en la práctica vivencial filosófica.

4. El lugar de la espiritualidad en la filosofía contemporánea

Hoy, existen textos que se aproximan al tema de la espiritualidad, pero quizás no lo presenten en toda su plenitud y de forma explícita, en la perspectiva hadotiana de la filosofía como *modo de vida*.

Hay aproximaciones sobre la espiritualidad que pueden ser inscritas dentro de una línea muy amplia de investigación que busca sacar a la luz la naturaleza propiamente terapéutica de la filosofía antigua. Entre estos, están los trabajos escritos por André-Jean Voelke (1993), joven filósofo francés, por el mismo Michel Foucault (1999), por Martha Nussbaum (2021), y por otro filósofo polaco Juliusz Domanski (1996), cuyos artículos y libros intentan mostrar que la filosofía antigua no se puede disociar de ejercicios y de prácticas espirituales que buscan transformar las acciones del aspirante a la sabiduría. Pero ellos hablan más bien de una “función terapéutica” de la filosofía, que era la razón del enfoque de todas escuelas de filosofía antiguas, es decir, establecer un diagnóstico de la enfermedad, del estado del hombre infeliz o desdichado, preocupado, ignorante, conformista; después, definir una especie de norma de salud, o una especie de prescripción, que permita la cura del alma del discípulo, a través de una serie de ejercicios espirituales. Aunque estos filósofos han hecho aproximaciones de la filosofía antigua hacia la contemporaneidad, desde ese ángulo de la espiritualidad, el punto focal de sus análisis es, a pesar de todo, muy diferente y divergente.

Arnaiz (2007), afirma que hoy hay continuadores del trabajo de Hadot que buscan “revitalizar en la práctica esa concepción de la filosofía” y cita, entre otros, a los franceses Roger Pol-Droit y Richard Goulet; al anglosajón Cristoph Horn y a los italianos Romano Madeira y Luigi Vero.

En suma, sí es posible afirmar que ese tema de la espiritualidad está muy estrechamente relacionado con los conceptos de la filosofía como forma de vida, sobre todo en lo que atañe a la práctica de los ejercicios espirituales para adquirir un *modo de vida* que aspira a la sabiduría.

Un ejemplo de la continuidad de la espiritualidad en la época contemporánea lo representa Foucault (1999) quien, fuertemente influenciado por la perspectiva de Pierre Hadot -incluso, se conocieron e identificaron-, llama a esos ejercicios espirituales “procesos de subjetivación”, o maneras de construir sujetos éticos diferenciados por y según los diferentes ejercicios. Hadot (2006) reporta que los intereses y preocupaciones de Foucault y las suyas eran similares en cuanto a sus

concepciones sobre la filosofía entendida a manera de terapéutica; el tema del cuidado de sí mismo o de los diferentes tipos de ejercicios espirituales, como por ejemplo la *praemeditatio malorum* o la ejercitación para la muerte. Hadot (2006) dice que el artículo “*La escritura de sí*”, de Foucault, reflexiona sobre el ejercicio escrito del examen de conciencia, recomendado por san Antonio a sus discípulos. Y que esos estudios ya los había insinuado él mismo y fueron continuados por Foucault. De igual manera, el tema sobre el valor terapéutico de la escritura. Y, continúa Hadot (2006), el capítulo que Foucault dedica en su libro de 1984 sobre el *cuidado de sí*, en el que aborda el tema del cultivo del yo, retoma estos asuntos citando sus propios trabajos. Para cerrar este ejemplo de la continuidad de la espiritualidad en la contemporaneidad en Foucault, vale la pena citar las palabras de Natasha Gómez (2018, 39):

La idea de que los límites y restricciones constituyen al hombre, inspira a Foucault a pronunciarse por una especie de *ethos* o vida filosófica, que se perfila como crítica permanente de nuestro ser histórico, de lo que somos [...] Lo que debe ser entendido como la “creación permanente de nosotros mismos en nuestra autonomía”.

Otro ejemplo sobre la continuidad de la “espiritualidad” en la contemporaneidad se encuentra en Michel Onfray. Sin pretender ser especialista en Onfray (apenas hemos leído uno de sus libros, el citado en este escrito y, parcialmente su anti manual de filosofía y otros), nos atenemos a los comentarios de otros filósofos que lo ubican dentro de esta perspectiva que se está destacando. Sus obras, sobre todo la última, publicada en 2019, ponen de relieve la filosofía romana en cuanto escuela de virtud, evocando diversas figuras que encarnan nobles cualidades como la valentía, la voluntad, la lealtad, la fidelidad, la frugalidad, la dignidad, los valores gracias a los cuales un individuo puede mantenerse y avanzar hacia la grandeza y la sabiduría. Onfray también fue fuertemente inspirado por Pierre Hadot, pero al parecer se separa de él en cuanto a su concepción en relación con los filósofos griegos, dado que ellos, en su opinión, son demasiado especulativos o metafísicos, mientras que los latinos aspiran a una práctica de las virtudes que buscan hacer al hombre un ser que trabaja en la realización de su humanidad a través de esos ejercicios que no son posesiones, sino bienes inmateriales.

5. Conclusiones

La lectura de los resultados de las investigaciones realizadas por Pierre Hadot, puede ser en sí misma un ejercicio espiritual que inspira al lector a iniciar una reforma interior y poder, después, transformar la realidad de manera responsable frente a la alteridad y al cosmos. En la perspectiva hadotiana, el filósofo no es solamente alguien que se dedica a pensar la realidad y que enseña a pensar; es más bien una persona que actúa y hace concordar sus pensamientos y sus acciones. Este enfoque no es muy practicado hoy, sino que más bien las obras que se publican buscan comprender la lógica de otros tipos de saberes. Esta manera de darle una importancia filosófica a la ciencia es la que, por lo general, se adopta en las instituciones universitarias, ofreciendo a la comunidad cursos de filosofía general o cursos de epistemología. Si

bien es cierto que la ética como saber ocupa un puesto importante en los pensum académicos, ella es enseñada teóricamente, rompiendo el vínculo con la práctica vivencial cotidiana.

Ciertamente, la filosofía es una invitación a interrogarse sobre la naturaleza de las cosas. Pero, más allá de esta definición, ella debe ser tomada como objeto mismo de estudio. Al parecer, hoy ese es un objeto de estudio que aún no ha sido suficientemente estudiado. Se trata de una disciplina y de una actividad bastante difícil de circunscribir de manera definitiva, porque es el resultado de una interacción compleja entre fenómenos institucionales, históricos, sociales, espirituales que obedece a cambios constantes.

Para Pierre Hadot (1998), la filosofía antigua no buscaba tanto la construcción de grandes edificios conceptuales, sino la transformación de la relación del individuo consigo mismo, con la alteridad y con el cosmos. No se trataba solamente de saber discurrir y de escribir bien, sino de adoptar un *modo de vida* marcado por el deseo de sabiduría, a partir del cual se elaboran los discursos. Según él, es durante la antigüedad tardía que la filosofía sufrió progresivamente una evolución teórica, logrando subsistir bajo la forma de un conjunto de teorías en la que la vida espiritual fue integrada a la búsqueda cristiana de salvación divina.

Ese deseo de perfección no es realmente el que anima a la filosofía sobre el plano existencial, a excepción de algunos pocos filósofos. La filosofía se ha convertido más bien en un discurso sobre los discursos, en un ejercicio de disertación sobre los grandes sistemas del pensamiento a lo largo de la historia, en detrimento del deseo de transformarse a sí mismo, para poder transformar la realidad.

Este aspecto importante se conecta con otro elemento primordial en el análisis hadotiano: la razón de ser de los ejercicios espirituales en todas las escuelas antiguas es conducir al individuo a esa transformación de su ser interior. Se trata no solo de practicar la filosofía, de saber actuar, sino también de saber actuar sobre sí mismo para acceder a un saber superior.

En las últimas páginas, Hadot (1998) hace una propuesta interesante: invita a que se redefina al filósofo. Según él, el término no debe incluir sólo a quienes desarrollan un discurso filosófico, sino a aquellos que practican una vida filosófica: “¿No habría que revisar el empleo habitual de la palabra “filósofo”, que suele aplicarse sólo al teórico, para concederla también a quien practica la filosofía, así como el cristiano puede ejercer el cristianismo sin ser teórico y teólogo?” (p. 298).

Si, amparados en las investigaciones de Hadot, es posible criticar a la modernidad por haberse desviado del sentido original de la filosofía es, sin embargo, bien difícil caracterizar la naturaleza de la filosofía misma. La historia de la filosofía, en perspectiva hadotiana propone, justamente, una reflexión sobre su naturaleza, no solo por la simple preocupación por el estudio histórico, sino también por la del presente que se nutre del pasado. Si es difícil de definir una esencia intemporal de la filosofía es, sin embargo, posible encontrar en su historia una manera ejemplar del acto de filosofar. Pierre Hadot demuestra que la concepción de la filosofía antigua representa un modelo que es posible actualizar hoy.

Queda abierta la invitación a seguir investigando en esta línea pero, sobre todo, a ser continuadores practicantes de la filosofía.

Referencias

- Arnaiz, G. (2007). "Relevancia de las aportaciones de Pierre Hadot y Michel Onfray para la filosofía práctica". *Revista A Parte Rei*, (52), 1-9.
- Domanski, J. (1996). *La philosophie théorie ou manière de vivre ? les controverses de l'antiquité à la renaissance*. Ed. Cerf.
- Foucault, M. (1999). *La ética del cuidado de si como práctica de la libertad*. Paidós.
- Gomez, Velasquez, N. (2018). "El concepto Kantiano de ilustración y sus significados para la teoría crítica". En: N. Gómez y D. Vila Blanco (Eds.) *Pensar Cuba hoy: forzando los bordes*. Editorial Universidad de la Habana.
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua*. Ediciones Siruela.
- Hadot, P. (2009) *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*. Alpha DEcay, S.A.
- Herrera Romero, W. (2022). *Actualidad y defensa de la filosofía*. Editorial Universitaria del Rosario/ Editorial Uniagustiniana.
- Martínez, Barrera, J. (2008). *La Filosofía como praxis una reconsideración de Pierre Hadot*.
- Mendoza, Argentina: Centro de estudios de Filosofía Clásica
- Moreno, A. (2020). "La filosofía como modo de vida, ejercicios espirituales y coronavirus". *Azur* (julio-diciembre): 57-65.
- Moreno A., Gómez, N. (2018). "Albert Camus y la filosofía como forma de vida". *Portal de la Ciencia*, (15), 122-135.
- Moreno A., Gómez, N. (2018). "Reactualizar el modelo de filosofía como forma de vida: un reto para la práctica de la filosofía en nuestros días". *Portal de la Ciencia*, (15), 136-149.
- Nussbaum, M. (2021). *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Paidós.
- Onfray, M. (2014). *L'ordre libertaire. La vie philosophique d'Albert Camus*. Ed. Flammarion.
- Onfray, M. (2019). *Sagesse, Savoir vivre au pied d'un volcan*. Ed. Flammarion.
- Voelke, A-J. (1993). *La philosophie comme thérapie de l'âme. Etudes de philosophie*. Ed. Cerf.

Arian Rodríguez Benítez
***Quentin Meillassoux: sobre la correlación y el acceso
matemático al absoluto***

RESUMEN

Se ofrece una introducción a las principales discusiones generadas por los conceptos de correlación y acceso matemático al absoluto, en la obra “Mas allá de la finitud” de Quentin Meillassoux. Se discute el recorrido histórico de la metafísica, el concepto de necesidad, y la respuesta kantiana a dicho problema. El autor propone, sobre la base de la imposibilidad de predicar necesidad alguna en lo absoluto, una filosofía sobre el caos absoluto, y sobre la posibilidad de génesis o destrucción azarosa de las leyes físicas y lógicas que rigen el mundo; ello con apoyo en el trasfinito de Georg Cantor.

Palabras Claves: Quentin Meillassoux, correlacionismo, realismo especulativo, necesidad, absoluto, filosofía de las ciencias.

Abstract: An introduction is offered to the main discussions generated by the concepts of correlation and mathematical access to the absolute in Quentin Meillassoux's work "Beyond Finitude." The historical trajectory of metaphysics, the concept of necessity, and Kant's response to this problem are discussed. Based on the impossibility of predicating any necessity in the absolute, the author proposes a philosophy of absolute chaos and the possibility of the random genesis or destruction of the physical and logical laws that govern the world, supported by Georg Cantor's transfinite theory.

Key words: Quentin Meillassoux, correlationism, speculative realism, necessity, absolute, science philosophy.

Autor/ Author

Arian Rodríguez Benítez
Benemérita Universidad Autónoma
de Puebla
Puebla, México

**ORCID: 0000-0001-
6830-245X**

**Correo: arian.rodriguez@
alumno.buap.mx**

Recibido: 30/07/25

Aprobado: 15/10/25

Publicado: 20/07/2026

1. Introducción: Auge y decadencia de lo absoluto en la filosofía

A partir de Parménides, la filosofía comienza a ejercer una profunda fascinación por los misterios de lo absoluto. Aquello que, independiente de toda mediación, de todo acceso epistemológico, existe como real y subyace como fundamento

de todas las cosas. Ello, en grandes rasgos, se constituye como el saber metafísico.

Este conocimiento, inicialmente organizado por Aristóteles, busca más que la simple contemplación de lo absoluto; pretende realizar un ejercicio de prueba que logre lo que parece imposible: acceder racionalmente a aquello que trasciende cualquier raciocinio humano (Loux, 2006, 2-3). En definitiva, se trata de un conocimiento de la divinidad, que actúa como la garantía última del movimiento del cosmos y del destino de las almas inquietas que desean comprender.

Aunque la metafísica busca entender la “realidad última” (Rea, 2021, 4), también debe ampliar su alcance para abarcar el conocimiento del “fundamento” (5-6), aquello que se encuentra en la raíz de las cosas y que conecta lo absoluto con el limitado campo de la mediación humana. Esta perspectiva es la que fundamenta la modernidad, que aspira a una metafísica compatible con los avances de la revolución científica.

Por eso, la metafísica alcanza en Leibniz su máximo esplendor en la modernidad. El principio de razón suficiente simboliza esta cúspide, ya que, apoyándose en la polimatía leibniziana, permite explicar fenómenos diversos, incluyendo el cálculo infinitesimal, la filosofía y la ética. Este principio causal de la divinidad sustenta todos esos conocimientos: “nada es sin razón” (Leibniz, 1992, 92). En él, el filósofo encuentra una explicación causal lo suficientemente amplia para entender tanto los males del mundo como la utilidad del cálculo integral. Porque detrás de todo lo que existe hay una causa: Dios decide que sea así, conformando así la mejor configuración posible de las cosas.

Hume, por su parte, suministra una crítica radical a tal principio: más allá del ser humano que conoce, y las sensaciones que se desprenden de lo que conoce, no existe necesidad alguna. Por ello, la proposición de la salida del sol mañana es tan posible como la contraria (Hume, 1988, 48). Toda inferencia externa al campo de mis sensaciones es producto de la costumbre y no del raciocinio (66-67).

Gracias a Hume, Kant despierta de su “sueño dogmático”. Para el padre del criticismo, fue necesario un repliegue de la necesidad desde los confines desconocidos del absoluto hacia el más seguro dominio de la relación sujeto-objeto. En otras palabras, ahora no importa tanto la existencia del *en sí* y sus causas, sino los efectos que esa realidad provoca en mi espíritu y en la existencia más amplia de las verdades intersubjetivas. Esto también implica un repliegue de la verdad y una resemantización de lo objetivo, con consecuencias infinitas para la filosofía.

Kant, que ya desde su juventud poseía “[...] un juicio maduro sobre la totalidad de los problemas científicos” (Cassirer, 1993, 50). Reconoce con su criticismo que las pruebas objetivas de la causalidad del mundo, más allá de la relación entre el sujeto y los objetos, resultaban imposibles de obtener con el acervo científico reunido en el siglo de la Ilustración. Visto así, se entiende el necesario repliegue de lo necesario que se opera en su filosofía.

Sin embargo, y ante el apronte de los conocimientos científicos de la contemporaneidad, se hace urgente una reevaluación de los principios de la epistemología contemporánea. Presentemos la cuestión con la siguiente paradoja: Si solo conocemos allí donde la actividad de nuestro pensamiento convierte las cosas en objetos, en cosas para nosotros, ¿Cómo es posible que la ciencia demuestre la

existencia de tiempos anteriores o posteriores a todo sujeto? ¿Debemos contentarnos con afirmar que tales realidades deben ser descritas cronológicamente desde el punto de vista del sujeto? ¿Ocupa o no, pues, el ser humano un papel tan determinante en el concierto general del orden cósmico?

Tales interrogantes, junto a otras de no mayor importancia, se intentan dirimir en la filosofía realista especulativa de Quentin Meillassoux. Con su texto “Mas allá de la finitud” (Meillassoux, 2015), invita a una reapreciación de la filosofía precrítica y evalúa la posibilidad de un retorno a lo precrítico que no abandone los principios del kantismo, ni sus principales victorias sobre la metafísica moderna.

El objetivo de esta investigación es presentar una introducción a las principales polémicas que se desprenden de dos propuestas centrales en el pensamiento de Meillassoux: su concepción sobre el “correlacionismo” y la interpretación filosófica de la teoría conjuntista del matemático Georg Cantor. Este artículo no pretende agotar el debate, sino, más bien, aumentar el campo de discusión sobre las consecuencias de la asunción de la relación sujeto-objeto como guía epistemológica, así como de la posible integración entre filosofía y ciencia. Se presentará, primeramente, un breve resumen del texto en cuestión, y después se analiza el estado actual de la polémica que generó en la comunidad filosófica el concepto de creacionismo y la interpretación filosófica de los conjuntos cantorianos. Resulta invaluable en el análisis, más allá de los textos del autor, la agudeza crítica que Harman (2015) realiza sobre ellos.

2. Quentin Meillassoux y su particular retorno a lo absoluto

Para comprender el alcance de “Mas allá de la finitud”, así como su novedad y puntos polémicos, debemos consolidar primero la lógica de su argumentación: Meillassoux comienza el texto rescatando la teoría precrítica de las cualidades primarias y las cualidades secundarias (Meillassoux, 2015, 23). Dicha teoría chocó, irremediablemente, con la revolución kantiana y la consecuente relación inescapable del pensamiento con el ser. A ello lo nombra correlacionismo (29), y lo considera como una tendencia que rige la filosofía desde Kant, en tanto se adecúa a la impredecible necesidad de lo absoluto que se sostendrá a partir de este punto. Sin embargo, existe un conjunto de datos que, desde la ciencia, aporta conocimiento de épocas anteriores a cualquier posible mediación (36-37).

Ante el problema del absoluto, los correlacionistas se dividirán (Meillassoux, 2015, Autor, 56) entre “débiles” (aquellos que reconocen la existencia del absoluto, aunque la mediación no puede llegar a él) y los “fuertes” (quienes reconocen que lo único necesario es la mediación en sí). De los dos, se considera al modelo fuerte como el más adecuado para combatir la metafísica moderna (74), pues se priva de cualquier ente necesario (ora Dios, ora cualquier ideología). Sin embargo, y sobre la base de esta actitud hacia lo absoluto, perime dioses e ideologías específicas, pero exime a la razón de cualquier posibilidad de juzgar a la religiosidad en sí. ¿Por qué? Porque el modelo fuerte obedece a dos principios que lo blindan al afuera: el primado del correlato (66), a saber, que no se puede aprehender nada fuera de la correlación entre el ser y el pensamiento; y el principio de facticidad (74), que determina que nada fuera de la correlación puede ser necesario y debe, por tanto, ser tomado como un

hecho (*factum*) posible entre muchos. La observancia de estos dos principios, blinda al correlacionista del exterior de la correlación, lo que provoca un auge del fideísmo: la concesión de que los problemas del absoluto han de ser tratados con la fe y no con la razón (80).

Persiste el problema de los enunciados ancestrales. La solución no puede ser abandonar la correlación, pues fue una decisión consecuente con superar la metafísica en la filosofía. El camino al absoluto debe pasar las redes del correlacionismo en su modelo fuerte contemporáneo. Meillassoux examina que, de sus dos principios, el de la correlación es infranqueable, lo que solo deja la vía de la facticidad (2015, 88-89). Considerar la propia facticidad del mundo exterior como un absoluto es lo que permite interpretar lo no mediado como caos, como absoluta contingencia.

Este absoluto, para ser asequible al pensamiento, debe ser (evidentemente) pensable y concebible como no contradictorio. Una vez demostradas ambas cosas, se debe considerar si este hipercaos (Meillassoux, 2015, 106) puede ser aprehensible desde el azar matemático. La respuesta es negativa, pues todo azar presupone leyes físicas y lógicas, invariantes del mundo que no pueden someterse al azar. Pero el principio de facticidad considera como contingente incluso estas invariantes. La solución la encontrará en la teoría de conjuntos del matemático Georg Cantor ((Meillassoux, 2015, 167-168), pues tiene entre sus principios una inteligibilidad matemática del infinito, si por ello considerarlo necesario.

Una vez resuelto el enigma, se vuelve al problema de lo ancestral. Se realiza un análisis sobre la diacronicidad de los enunciados de la ciencia, su posibilidad de arrojar datos de acontecimientos pasados y futuros a toda correlación. Por ello, el autor termina por preguntarse si la revolución copernicana de Kant no fue, en realidad, una “[...] contrarrevolución ptolemaica” ((Meillassoux, 2015, 188); pues al centrarse en la relación entre ser y pensamiento, abre una brecha entre filosofía y ciencia, mientras los datos de esta última se alejan cada vez más de la correlación.

Este, en resumen, es el recorrido lógico de *Después de la finitud* que, como se ve, resulta polémica en muchas de sus afirmaciones. La crítica vendría rápidamente y se centraría en dos ejes neurálgicos: el problema de la correlación y la reinterpretación filosófica del conjuntismo cantoriano. Con respecto a lo segundo, el problema no es original del autor y la discusión es más extensa, pero el correlacionismo sí es un concepto de su propia cosecha. Comenzaremos el análisis por ese punto.

3. Diagnóstico: Correlacionismo

El correlacionismo es, sin discusión, “[...] una de sus más importantes y controversiales contribuciones a la filosofía” (Bryant, 2015, 46), no es un concepto original del texto. Según (Harman, 2018) ya para el 2002 o 2003 Meillassoux había acuñado el termino con el objetivo de “[...] prevenir la afirmación de varias filosofías antirrealistas de no ser idealismos” (141), en tanto no pueden plantear la posibilidad de que pensamiento o ser puedan existir independientes de su relación. Eso, en rigor, es lo que define como correlacionismo en el texto: “Por correlación entendemos la idea según la cual no tenemos acceso más que a la correlación entre pensamiento y ser, y nunca a alguno de estos términos tomados aisladamente” (Meillassoux, 2015,

29). Pero se debe acotar que dicho concepto engloba a diferentes filosofías en donde existe un principio activo, pensante, y un principio pasivo y receptor del pensamiento; engloba también a todo tipo de interacción dialéctica y retroalimentación entre dichos principios. Por ello, diferentes “representaciones” (33) del problema orbitarán alrededor de una relación fundamental entre pensamiento y ser.

La filosofía de Meillassoux, por la originalidad y universalidad de su crítica, generó la atención de diversos pensadores que trabajaban problemas afines. Para el 2007, dichos pensadores se agruparon² con el rótulo de *realismo especulativo*. Cabe resaltar que el creador del concepto correlacionismo considera su filosofía como “materialismo especulativo”. Pero el anti materialismo de sus integrantes contradecía la noción de *materialismo*, y por ello, se consensó utilizar el término realismo (Harman, 2018, 9). Amén de las diferencias marcadas, dicho grupo tenía en común la proposición de una realidad externa a la relación entre ser y pensar. Pero si bien existe relativa coincidencia en la presencia de la correlación en la filosofía contemporánea, existe cierta discusión en cuanto a su valor positivo, veamos por qué.

El argumento correlacional constituye la urdimbre de la filosofía contemporánea. En efecto, se considera imposible concebir un ser que no esté mediado por el pensamiento. Resulta paradójico pensar un ser sin relación con el pensamiento, pues en el mismo acto de concebirlo está siendo pensado por alguien. En la modernidad hay una “[...] primacía de la relación por sobre los términos vinculados”, de tal forma que el “‘co’ (de co-donación, de co-relación, de co-originariedad, de co-presencia, etcétera)” sea “[...] la partícula dominante de la filosofía moderna, su verdadera ‘fórmula química’” (Meillassoux, 2015, 30).

La adherencia a tales principios impide a Meillassoux dar el salto definitivo a lo absoluto. Es, en cierta forma, más kantiano de lo que acepta. De todo el grupo de los realistas especulativos, es el único que insiste tanto en la crítica como en alabar las fortalezas del círculo correlacional (Harman, 2018, 141). Su salida le asusta, pues implicaría una vuelta a la metafísica: reconocer realidades eternas e inmutables, ajenas a la capacidad crítica de un sujeto, implica el fantasma de la ideología, de que las cosas son porque sí, más allá de todo ejercicio de racionalidad.

Si bien le resulta imposible romper la relación entre el ser y el pensamiento, dicha relación implica en el correlacionismo fuerte, otra forma de acritud. Efectivamente, si solo podemos predicar acerca de la relación, entregamos el afuera a la fe. Porque el problema fundamental estriba en que el afuera existe, y la ciencia trabaja con él todos los días. Para el autor, se abre con Kant un cisma irremediable entre la filosofía y la ciencia, en la medida en que la primera se enclaustrará en la correlación, mientras que la segunda penetrará el absoluto con bríos impensables para la filosofía contemporánea. De no existir el *archifósil*, el correlacionismo sería la posición epistémica adecuada para describir la relación entre pensamiento y ser. Pero su existencia pone a la filosofía en una encrucijada: ¿con mi posicionamiento niego la posibilidad del archifósil o, a lo sumo, lo considero una especie de ingenuo realismo científico que debe ser corregido por la filosofía? ¿Estoy en condiciones, como filosofía, para determinar las condiciones de posibilidad del saber experimental? Meillassoux sabe que, si responde afirmativamente la segunda, se gana la admiración de muchas escuelas filosóficas contemporáneas, pero al hacerlo negaría la formación

científica que recibió de su maestro Alain Badiou. Solución salomónica: acceder a lo absoluto a través de los resquicios del correlacionismo fuerte.

Sometiendo dicha solución a un análisis más profundo, salta a la vista que la afirmación “acceder a lo absoluto desde el pensamiento”, incurre en lo que el finlandés Jaakko Hintikka denomina como “contradicción performativa”: un enunciado cuyo contenido contradice el propio acto de enunciarlo (Harman, 2018, 142). ¿Cómo considerar algo afuera del pensamiento si con el propio acto de pensarlo ya se está adentro? Entiéndase, por una parte, que sería imposible plantear una correlación sin un afuera (oculto o revelado) que le sirviera de sustento; pero por otra sería imposible predicar algo sobre ese afuera sin caer en una contradicción.

Tal contradicción, es el principio ineludible que todo realismo competente tiene que considerar. Contradicción que acerca al correlacionismo hacia el idealismo, en la medida en que es imposible para un correlacionista considerar una cosa en sí sin ponerle algo de su cosecha, sin que sea “cosa en él”. Ello debilitaría la posición de que el correlacionista conoce de alguna forma que existe un afuera, acercándole al idealismo subjetivo. Meillassoux resuelve el problema al plantear que el correlacionista no puede postular nada en absoluto del afuera, ni positivo ni negativo. Así, desde un principio escéptico de ignorancia, puede afirmar que no existe una diferencia lógica en la correlación entre el “en sí” y el “para nosotros”. Para Harman (2018, 141) esto implica un postulado imposible: que no pueda pensar cosas fuera de mi mente no implica que no puedan existir. O sea, le resulta poco satisfactorio que se destruya toda determinación del “en sí” para después decir que pueda existir en algún lugar.

Veamos otro punto de vista. Para (Kobe, 2020, 115-116), existen tres observaciones centrales sobre el realismo especulativo. La primera es la ya mencionada imposibilidad de pensar algo fuera del pensamiento. La segunda es el hecho innegable de que las ciencias experimentales acceden al en sí, a realidades anteriores o posteriores a cualquier sujeto. Y la tercera, de raigambre humeana y kantiana, es la imposibilidad lógica de predicar necesidad alguna fuera de los límites de la intersubjetividad. La primera observación se encuentra en flagrante contradicción lógica con la segunda y, sin embargo, ambas parecen subsistir desde la lógica de los discursos que las sostienen. Ello, que sin duda constituye “la antinomia de la ancestralidad” es el principal muro que Meillassoux debe derribar (115-116).

En efecto, la filosofía desde su fortaleza argumental debe devorar los enunciados ancestrales y hacerlos suyos. Pero insertar un enunciado ancestral en la internalidad fenoménica constituye un problema porque implica sincronizar dos temporalidades distintas. Kobe (2020, 123) considera que dicha integración sería imposible en la medida en que ambas posiciones buscarían atraer lo ancestral a su propia temporalidad. O en realidad, la integración no implica otra cosa que integrar lo ancestral en la única temporalidad demostrable a un correlacionista. Pero, entiéndase este punto: si lo ancestral se inserta en la temporalidad fenoménica, deja de ser ancestral y se convierte en un “dato para nosotros”. El propio Meillassoux advierte sobre esto en el capítulo primero, pues no le satisface la salida fácil: afirmar que lo ancestral ocurre *x* años antes de nosotros implica el prejuicio antropocéntrico de que el ser humano es necesario para toda ocurrencia mundana. Al contrario, insiste en la “interpretación realista” (Meillassoux, 2015, 42) del enunciado, en que dicho suceso ocurrió sin la

presencia del hombre, pues la existencia del último es un mero hecho contingente en el mundo.

Pero consideremos, junto a Kobe, que efectivamente es imposible sincronizar ambas temporalidades. Ello llevaría a responder que el problema del archifósil es un mero ejemplo de una paradoja aún mayor. Pues el problema fundamental, y la verdadera paradoja, es el orgullo de la filosofía al considerarse aparte e incluso por encima de los resultados de la ciencia. La verdadera brecha que describe Meillassoux es la conflictiva relación madre-hija entre filosofía y ciencia. La primera, aunque se aleja de lo real al encerrarse en la correlación, se lleva consigo la visión panóptica del todo. La ciencia, por tanto, accederá al absoluto, pero será ciega al verdadero alcance de sus resultados.

Con el concepto de correlacionismo, Meillassoux realiza un diagnóstico sobre la filosofía contemporánea. Pero, cabría decir, un diagnóstico *sui generis*, en tanto aquello que diagnostica es, también, el estado deseable de cosas: una suerte de enfermedad necesaria en la cultura, y un escudo eficaz contra la metafísica y la ideología. Entre el diagnóstico, el correlacionismo, y la cura, el acceso matemático al absoluto, existen un conjunto de elementos de carácter retórico que buscan convencer al lector de la ineludible necesidad del círculo correlacional: el primado del correlato y el primado de la factualidad.

Por razones de espacio, sería imposible rastrear todo el análisis lógico que permite al autor definir ambos términos. Tampoco cabe analizar la existencia y no necesidad del absoluto propuesto en la obra. Puede decirse, en general, que buscan convencer al lector del carácter innovador de lo propuesta filosófica del texto. Pero cuando se comprende, desde la filosofía, que el problema del archifósil retira el “velo de maya” que imposibilita el acceso al absoluto; se espera ansioso a que dicho problema se solucione, o al menos se lo intente. Es por ello que se insiste acá, como ejes problemáticos, en el diagnóstico y la cura como elementos centrales de la obra.

4. Curación: el acceso matemático al absoluto

La absolutización del principio de facticidad permite a Meillassoux una salida al absoluto. En efecto, si absolutizo que lo externo a la correlación solo se puede tomar como un hecho, ello implica que: (a) No puedo predicar necesidad alguna fuera de la correlación y; (b) Lo externo a la contingencia es absoluta contingencia, puro hipercaos. Dicho eso se hace evidente que es todo un reto el problema del acceso, ¿qué podemos saber de la pura contingencia, del puro hipercaos? El autor responde que si se utilizan ciertas herramientas matemáticas se puede acceder al hipercaos. ¿Es el hipercaos matemático? ¿Está compuesta por números la urdimbre de la contingencia? No podemos saberlo, responde. Pero lo que sí es seguro es que la tesis propuesta no es pitagórica sino cartesiana (Meillassoux, 2015, 39-40). No propone un absoluto matemático, sino un absoluto matematizable que no niega la inevitabilidad de la correlación, pero sí su carácter cerrado.

Pero la irrupción de las matemáticas podría parecer una variable extraña a la filosofía. Habría de indagarse, primeramente, qué compatibilidad metodológica existe entre filosofía y matemáticas. Harman (2018) utiliza a Whitehead para argumentar

sobre este punto. Para el filósofo y matemático inglés, existe una diferencia metodológica fundamental entre matemática y filosofía: la primera depende de la deducción, mientras la segunda de la generalización descriptiva. Ha sido la matematización de la filosofía la que ha conducido a que un método secundario en filosofía (la deducción) se convierta en primario, desplazando a la generalización (Whitehead, 1979, 6).

Según (Harman, 2018, 150), en Meillassoux predomina un racionalismo que lo lleva a concebir la filosofía como una deducción basada en principios o presupuestos indelebles (150). El círculo correctivo se convierte en el primer principio, la filosofía primordial que dará lugar a argumentos que conducen al absoluto, el cual es matemáticamente definible. Sin embargo, el autor debe persuadir al lector de cómo será posible la transición desde un ideal matemático hacia la realidad, que representa el hecho archifósil (152).

En la distinción entre acceso cartesiano y acceso pitagórico radica la respuesta. A diferencia de su maestro Badiou, que deriva conclusiones ontologizantes de su matemática, Meillassoux se contenta con un acceso cartesiano (Meillassoux, 2015, 165-166). Ello no implica que no arroje conclusiones de alcance ontológico hacia el final de la obra, a saber, que la absoluta contingencia no solo de lo intramundano, sino de las leyes y principios lógicos de los mundos, constituye una forma de ontología en rigor (203-204).

La insistencia al principio de la obra en las cualidades primarias del objeto, denota circularidad y coherencia a la propuesta del autor. Harman (2018) utiliza el dualismo ontológico para explicar la propuesta meillaussiana:

¿Cuál, pues, es la diferencia entre la actual acreción de la Tierra y las matemática que adecuadamente describe las cualidades primarias de este proceso? Para Descartes, la diferencia es que la actual acreción ocurre en la *res extensa*, materia física muerta, mientras que la descripción matemática de ello se desarrolla en *res cogitans*, la sustancia pensante conocida como pensamiento humano (153).

Consideramos que, con todo rigor, esa es la idea en Meillassoux. Si quitamos de ella cualquier implicación necesitante que exista en la metafísica cartesiana. La idea de una sustancia muerta, ajena a todo sujeto, es un pilar fundamental de todo materialismo, y también del realismo como un ropaje contemporáneo del milenario término. Por ello también coincidimos con Harman (2018, 53) y con (Dalton, 2016, 165) en que la propuesta del autor tiene tintes de intuición intelectual.

Este concepto, central en Idealismo Alemán, puede constituir una forma de entender esta propuesta filosófica. Para (Sacillotto, 2015, 100-101), el autor se diferencia de la conceptualización idealista del término, pues no considera, como Kant, que sea la aprehensión de un objeto externo a la sensibilidad, sino que depende de comprender la facticidad del correlato: si se entiende que el círculo correlacional no puede salir de sí mismo, y que por otro lado el archifósil es un hecho dado, la matemática permite una intuición intelectual (un acceso racional a una realidad irracional, caótica, y puramente contingente) a la estructura del ser.

Por su parte, (Romero, 2020) acerca Meillassoux a la intuición intelectual desde la teoría de las categorías de Schelling, que considera superior al uso de las teorías conjuntistas de Cantor para justificar el acceso a lo absoluto. Tiene toda lógica que el

realismo especulativo orbite alrededor de la filosofía schellingneana. Ambos se enfrentan al mismo problema, a saber, ¿cómo acceder al absoluto a través de las redes de una potente relación entre sujeto y objeto, y en general entre pensamiento y ser? (Iliénkov, 1977), en su análisis sobre Schelling, le reprocha no concebir “[...] la idea de reformar la lógica misma para hacerla capaz de expresar lo que en la contemplación aparece como hecho axiomático en grado sumo” (178). La frase llevada a nuestros términos, expresa una desconcertante coincidencia con la misión de Meillassoux cuando buscar asumir al archifósil en la lógica de la epistemología correlacional.

En efecto, busca cerrar esa brecha desde el acceso matemático al absoluto. El autor realiza en el capítulo 4, un análisis de la probabilidad matemática para desechar rápidamente toda noción de azar, pues incluso el azar implica leyes físicas y lógicas de carácter inmutable en el mundo. Rechazar las teorías del azar es un giro discutible en su filosofía, pues aleja de sí el único aliado que tiene en su empeño: la ciencia. La filosofía, por otra parte, ha tendido a ser menos agradecida con sus propuestas. Necesita, entonces herramientas matemáticas que sean más penetrantes al absoluto que las teorías del azar. La respuesta la encontrará en la teoría de conjuntos de Georg Cantor.

En el texto, si bien se utiliza profusamente, no se dice mucho acerca de las implicaciones filosóficas de la teoría de conjuntos. El tema, inabarcable en esta investigación, podría nuclearse de una manera didáctica alrededor del teorema de Cantor: cada conjunto numérico finito o infinito, tiene la posibilidad de construir con él conjuntos mayores sobre la base de operaciones con sus elementos. Así, si tengo un conjunto de seis elementos, puedo realizar un número de operaciones con ellos que siempre será mayor a su cardinal (el número de elementos en el conjunto). Dicha división, que el campo de conjuntos finitos es banal, resalta su importancia en conjuntos infinitos, pues afirma la existencia de infinitos más grandes que otros, estableciendo una jerarquía transfinita (Meillassoux, 2015, 166-168). Ello lo lleva a concluir que siempre puede haber un orden de cosas (sean leyes y mundos posibles) dados a suceder e irrumpir en la ilusión de normalidad que el círculo correlacional genera. El teorema de Cantor no es, por mucho, el único que discute esta cuestión del acceso; pero ahí descansa el ardid del autor: si una sola de las teorías de acceso al absoluto no puede ser englobada en el principio de razón suficiente, entonces la razón suficiente no es suficiente.

Más allá de esto, no toca mucho más el tema, buscando eludir las consecuencias ontologizantes que Badiou extrae de Cantor. Aun así, el poco uso de Cantor es suficiente para cimentarlo como pilar fundamental de pensamiento, pues es la llave para el acceso matemático al archifósil. Pero su uso no está exento de paradojas como la de Russell: ¿Es el conjunto de todos los conjuntos parte de sí mismo? Si se responde negativamente, se salva su implicación filosófica, pero se hunde su coherencia; si se responde afirmativamente, se es coherente pero no sirve para demostrar el acceso al archifósil (Livingston, 2015, 38).

El propio Cantor no escapa a dichas contradicciones, pues su visión del infinito está permeada por la teología. Para el matemático existe, por una parte, el infinito matemático accesible con su teoría sobre la jerarquía transfinita; y por otra un absoluto inalcanzable que constituye la divinidad. O sea, que incluso el propio Cantor consideraba la imposibilidad de que el pensamiento llegue al infinito absoluto de Dios (Livingston, 2015, 38-39). Cabría entonces reflexionar si este teorema es un verdadero aliado para

Meillassoux. Consideramos que sí, pues el autor, más que respuestas, busca generar preguntas, de forma que elementos como el archifósil y el transfinito buscan en principio generar ruido en el aparentemente ordenado círculo correlacional.

5. Consideraciones

Una de las críticas más manidas contra Meillassoux es su insistencia en el conflicto entre materialismo e idealismo. Según Harman (2018), para Husserl la pregunta por el afuera es un pseudoproblema, pues estamos constantemente e intencionadamente abocados a los objetos (11). Y les resultaría absurdo pensar incluso algún real fuera del pensamiento (154). Sin espacio acá para una crítica a la fenomenología, basta para la claridad de las conclusiones a presentar remitirnos a la crítica que Meillassoux realiza a dicha escuela filosófica en los capítulos uno y dos de Después de la finitud. El autor no niega al correlacionismo, sino que escapa al absoluto desde sus confines, por ello resulta notable su admiración a dicho posicionamiento filosófico desde sus victorias contra la metafísica.

Pero más allá de la admiración, plataforma del texto es abiertamente materialista como deja claro su autor en entrevista posterior (Meillassoux, 2012, 79): hay una tesis que el autor reconoce no pudo demostrar en el texto: lo que es matematizable es absolutizable. Es, en efecto, su llave para el derrumbe de la razón suficiente y para acceder al archifósil. Ello no puede ser posible, su tesis no es posible, si no reconoce que existe algo fuera de la relación entre ser y pensar. Y esa es una posición claramente materialista si se reconoce como tal que: “1. El ser está separado y es independiente del pensamiento (entendido en el sentido amplio de subjetividad), 2. En pensamiento puede pensar al ser” (80). Ello lo blindo contra cualquier antropomorfismo que busque proyectar la subjetividad en el ser, además implica que el ser precede, o al menos es independiente del pensamiento. También, y teniendo en cuenta la segunda tesis, implica el racionalismo, implica que el ser puede ser penetrado por el pensamiento.

La propia claridad de sus principios hace evidente su objetivo: en realidad no se trata de una discusión entre materialismo e idealismo, sino del archifósil, del derecho de la ciencia a su mayoría de edad con respecto a la filosofía. Meillassoux lo aborda extensamente en el capítulo 5, que no por gusto se nombra “La revancha de Ptolomeo”. Se trata acá de que la ciencia, que resuelve problemas reales, que sacia al hambriento y cura al herido, demuestra con sus datos la poca importancia del ser humano en el concierto de cosas del cosmos.

(Kobe, 2020) busca resaltar la impronta de Meillassoux al afirmar es todo lo opuesto a lo esperado en un filósofo francés, pues insiste más en un riguroso razonamiento deductivo que en la poesía (113). Dicha afirmación (exagerada, no cabe duda), realmente implica que la misión que se impone el autor es un poco diferente a la filosofía al uso de la contemporaneidad. En vez de cerrar el alcance del espíritu, lo abre a un orden de cosas en donde debe cumplir el humilde papel de pieza diminuta en el rompecabezas cosmológico. Quizás los correlacionistas lo saben, y para compensar (psicoanalíticamente hablando) insisten en el *hibris* de la centralidad del ser humano en ese universo.

Sobre las consecuencias de “Más allá de la finitud”, el distanciamiento del tiempo

y los doxógrafos habrán de decir la última palabra. Lo que sí es evidente es que, después de reflexionar sobre el archifósil, sobre la evidencia incontestable del afuera; los filósofos, tal como ocurrió para el sabio de Abdera, no serán los mismos, ni su visión de lo real estará jamás constreñida a la limitada relación entre pensamiento y ser.

Notas

¹ Todas las citas que se especifiquen en inglés en las referencias han sido traducidas por el autor.

² Iain Hamilton Grant, Ray Brassier, Graham Harman y Quentin Meillassoux, fueron los oradores del coloquio “realismo especulativo”, celebrado el 27 de abril del 2007 en el colegio “Goldsmith” de la Universidad de Londres (Ramírez, 2016, 2).

³ Cabe resaltar que tampoco se implica que la fenomenología esté totalmente reñida con la distinción entre realismo, materialismo e idealismo.

Referencias

- Bryant, Levi R. (2015). Correlationism. En Niall Gratton & Paul J. Ennis (Eds.), *The Meillassoux dictionary* (pp. 51–53). Edinburgh University Press.
- Cassirer, Ernst. (1993). *Kant, vida y doctrina*. Fondo de Cultura Económica.
- Dalton, Drew M. (2016). On the possibility of speculative ethical absolutes after Kant: Returning to Schelling through the frailties of Meillassoux and Badiou. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 21(4), 71–89. <https://doi.org/10.1080/0969725X.2016.1229447>
- Harman, Graham. (2015). *Hacia el realismo especulativo*. Caja Negra.
- Harman, Graham. (2018). *Speculative realism: An introduction*. Polity Press.
- Hume, David. (1988). *Investigación sobre el conocimiento humano* (Trads. Jaime de Salas & Gerardo López Sastre; Original publicado en 1748). Alianza Editorial.
- Iliénkov, Evald Vasílievich. (1977). *Lógica dialéctica*. Progreso.
- Kobe, Zdravko. (2020). A return to the pre-critical? On Meillassoux’s speculative realism and a more general problem. En Maurizio Ferraris & Karin S. Moltke (Eds.), *New realism and contemporary philosophy* (pp. 145–168). Bloomsbury Academic.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. (1992). *Escritos filosóficos* (Original publicado en 1714). Charcas.
- Livingston, Paul. (2015). Georg Cantor. En Niall Gratton & Paul J. Ennis (Eds.), *The Meillassoux dictionary* (pp. 38–40). Edinburgh University Press.

- Loux, Michael J. (2006). *Metaphysics: A contemporary introduction* (3.ª ed.). Routledge.
- Meillassoux, Quentin. (2012). There is contingent being independent of us, and this contingent being has no reason to be of a subjective nature: Interview with Quentin Meillassoux. En Iris van der Tuin & Rick Dolphijn (Eds.), *New materialism: Interviews & cartographies* (pp. 71–81). Open Humanities Press.
- Meillassoux, Quentin. (2015). *Después de la finitud: Ensayo sobre la necesidad de la contingencia* (Trad. Iván Blanco; Original publicado en 2006). Caja Negra.
- Ramírez Cobián, Mario Teodoro. (2016). *El nuevo realismo: La filosofía del siglo XXI*. Siglo XXI.
- Rea, Michael. (2021). *Metaphysics: The basics* (2.ª ed.). Routledge.
- Romero Contreras, Arturo. (2020). El mundo, que existe y no existe a la vez: El espacio y la lógica del realismo especulativo. *Metafísica y Persona*, (23), 161–183.
- Sacilotto, Daniel. (2015). Intellectual intuition. En Niall Gratton & Paul J. Ennis (Eds.), *The Meillassoux dictionary* (pp. 92–94). Edinburgh University Press.
- Whitehead, Alfred North. (1979). *Process and reality* (Ed. corr.). Free Press. (Original publicado en 1929).

Bernardo Castillo Gaitán
El humanismo científico de Leibniz

RESUMEN

La presente investigación conceptualiza el *humanismo científico* de Leibniz (1646–1716) que se puede caracterizar como el arte de hacer del conocimiento un medio privilegiado para construir el mejor de los mundos posibles. Se infiere que la ciencia es un bien que debe ser compartido, apreciado y construido bajo los principios humanistas de la tolerancia y del respeto, evidenciando su preocupación por el diálogo, actitudes que Leibniz vivió en su época y que valen también para el mundo actual.

Palabras Claves: humanismo, ciencia, Leibniz, respeto, diálogo.

Abstract: This research conceptualizes Leibniz's *scientific humanism*, which can be characterized as the art of making knowledge a privileged means of constructing the best of all possible worlds. It is inferred that science is a good that must be shared, appreciated, and constructed under the humanistic principles of tolerance and respect, evidenced by his concern for dialogue, attitudes that Leibniz lived in his time and that are also valid for today's world

Key words: humanism, science, Leibniz, respect, dialogue.

Autor/ Author

Bernardo Castillo Gaitán
Universidad de Costa Rica
San José, Costa Rica

ORCID: 0000-0003-2467-2349

Correo: bernardo.castillo@ucr.ac.cr

Recibido: 20/07/25

Aprobado: 15/10/25

Publicado: 20/07/2026

1. Introducción

El texto consta de cuatro partes esenciales. La primera, corresponde a esta introducción en la que se exponen las consideraciones generales del tema. En segundo lugar, se explica la metodología de investigación que guía el desarrollo de la temática. Como tercera parte, se presentan los resultados de la investigación, consignando algunos textos escritos por Leibniz o por sus estudiosos en los que se mapea el humanismo de este gran sabio. Finalmente, como cuarta parte, en el apartado de discusión, se realiza una reflexión en la que pretende responder a la pregunta ¿en qué consiste el

humanismo científico de Leibniz?, con el fin de darle contenido conceptual.

El tema surge por la motivación de enriquecer el carácter humanista de la Universidad de Costa Rica, el cual se especifica y se hace realidad práctica en la Escuela de Estudios Generales que ofrece a todas las personas estudiantes de la institución dos cursos semestrales obligatorios denominados Curso Integrado de Humanidades I y II en los cuales la filosofía es una de las materias esenciales en el desarrollo del pensamiento crítico, el compromiso social y el carácter científico de quienes inician la formación profesional. Por esta razón, la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica, desarrolla, por lo menos dos veces al año, actividades académicas en las que se reflexiona y se comparten temas relacionados con diversos tipos de humanismo que se pueden encontrar a lo largo de la historia del pensamiento; en este caso específico, el de Leibniz.

La filosofía que desarrolló Gottfried Wilhelm Leibniz, en la actualidad, puede ser un referente teórico como base para la reflexión que permita hacer de la realidad humana el mejor de los mundos posibles, ya que el pensamiento de este filósofo se considera múltiple, cambiante y diverso, y permite la realización de abordajes innovadores a los problemas humanos contemporáneos (Carvajal, 2019, 1). Al momento de la investigación, no se evidencia constancia que Leibniz haya escrito un tratado sobre humanismo, pero se puede decir, que fue un científico y filósofo que quiso compartir todo su conocimiento para el desarrollo del pensamiento; esta es la razón por la que puede ser ubicado como un humanista. Su misma vida fue una demostración de la herencia científica que aportó a la humanidad, tanto de sus contemporáneos como en la actualidad, pues en él, como indica de Fornelle (1994)

[...] no se observa nada que indique sintiera envidia; lo que hace es exaltar a todo el mundo para que trabaje y, si puede él mismo va en busca de los competidores; tampoco es de los que dedican alabanzas vulgares y circunspectas como si temiera excederse; porque se complace al contemplar el mérito ajeno, circunstancias todas que no reúne el carácter plaguario. Jamás sospechó nadie lo fuese en ninguna otra ocasión; de haber sentido la tentación de serlo en este caso podría compararse con el héroe de Macchiavello, que es virtuoso sin tacha hasta el momento en que se trata de ceñir una corona (29).

Esta característica propia de Leibniz es coherente si se define que el humanismo es la actitud que permite que las actividades que realizan las personas sean lo más humanas posibles a través de la participación de todos aquellos hechos que le permitan enriquecer en la naturaleza y dignidad a lo largo de su historia para el desarrollo de las virtudes, su capacidad creativa y de trabajo con el propósito de “[...] convertir las fuerzas de mundo físico en instrumentos de su libertad” (Maritain, 1996, 12).

La libertad de pensamiento y de conocimiento de la que gozaba Leibniz, ha permitido que su tarea científica sea muy variada y al parecer inconclusa, por lo que no se le puede catalogar o ubicar en un área específica del conocimiento; esto hace pensar que se trata de una persona con ideas universales llevadas a la práctica para el desarrollo de la ciencia en favor de la humanidad. En el escrito denominado *Proyecto para la creación de una sociedad de artes y ciencias alemanas*, Leibniz (1979) demuestra que es un cristiano comprometido con la búsqueda del bien para sus semejantes,

que consiste en mantenerse en la verdad que se consigue por medio de la ciencia, cuya finalidad consiste en inventar y en experimentar con el propósito de mejorar la dignidad de las personas y la del universo en general.

2. Metodología

Para el desarrollo de la investigación se sigue el modelo cualitativo, basada en el análisis de documentos relacionados con el tema en cuestión, específicamente algunos textos de la magna obra de Leibniz que han sido considerados los que mejor se aproximan al tema del humanismo científico lo que implicó la consulta, la revisión y la selección para detectar los contenidos específicos (Hernández, Fernández y Batista, 2014, 323). Además, se utilizó el método intertextual triangulando entre lo literario, lo teórico y las diferentes perspectivas con el fin de enriquecer la investigación a partir de los diversos comentarios críticos de los lectores del presente texto (Longan, 2021, 23).

3. Resultados

A continuación, se exponen una serie de textos escritos por Leibniz a partir de los cuales se infiere la conceptualización de este gran sabio y científico de la época moderna. En el escrito titulado *Demostración de las proposiciones primarias*, Leibniz (1982, 87) está convencido de que la razón es el fundamento de toda ciencia, la cual debe ubicarse bajo el parámetro de la bondad y de la felicidad. Esta misma idea es afirmada por Leibniz en el documento denominado el *Retrato de un príncipe*, donde afirma que “Dar vida es el principio de toda ciencia y la causa que motiva a los científicos a realizar grandes acciones” (Leibniz, 1979, 117) y en el texto *Meditación sobre la noción de justicia* explica que la ciencia conduce a la justicia porque se busca el bien ajeno (Leibniz, 1979, 305)

La consideración del humanismo científico se fundamenta a partir del *Proyecto de Memoria para el Zar Pedro el Grande* en la que se afirma que es muy grato contribuir al bienestar de la humanidad por medio de la ciencia, ya que el “verdadero objetivo de los estudios es la felicidad humana” (Leibniz, 1979, 206), y con el texto *Escritos alemanes sobre la sabiduría*, se agrega que

[...] nada contribuye más a la felicidad que el esclarecimiento de la inteligencia y la ejercitación de la voluntad para que obre siempre conforme al entendimiento, y que tal esclarecimiento debe buscarse especialmente en el conocimiento de aquellas cosas que pueden llevar a nuestro entendimiento cada vez más lejos hacia una luz superior; por cuanto de ello surge un progreso perpetuo en la sabiduría y la virtud, y también por ende en perfección y en alegría, cuya utilidad perdura en el alma también más allá de esta vida (Leibniz, 1982, 397-398).

La anterior idea también se encuentra en el escrito *Dos proyectos de una academia científica I* en la que se afirma que el ser humano tiene la capacidad de demostrar su felicidad porque es sujeto que desea recibir y transmitir conocimiento ya que es en “[...] la verdad donde las grandes perspectivas individuales convergen y su conocimiento significa una superación de las diferencias (Leibniz 1979, 183); con ello se puede decir

que se considera la vida como el principio esencial de la ciencia y el impulso que lleva a un científico a ser responsable de unas acciones; además plantea que quien trabaja por construir humanidad debe preocuparse por el desarrollo científico de las personas y su escrito *Primera filosofía del movimiento* es categórico al afirmar que “[...] el ser humano tiene la capacidad para conocerlo todo” (Leibniz, 2022, 132).

4. Discusión

Dando respuestas a la pregunta ¿en qué consiste el humanismo científico de Leibniz?, una de ellas se puede encontrar en una carta de Leibniz dirigida a *Bernoulli* del 24 de junio de 1695 donde expone que el científico es una persona que no olvida sus sentimientos y procura evitar lo que le ofende (Leibniz, 2011, 78) y, más bien, el científico es un servidor de la humanidad el cual, por medio de la ciencia, procura la reconciliación y la búsqueda de la verdad. La calidad humana del científico se evidencia cuando sus descubrimientos e inventos facilitan las tareas de las personas que conocen de un oficio que está al servicio de sus semejantes según las consideraciones encontradas en el escrito referido a la *Reflexión sobre la máquina hidráulica propuesta por el Dr. Papin* (Leibniz, 2009, 226-227).

El humanismo científico de Leibniz se caracteriza por un saber que se aprende, que comparte los conocimientos porque son considerados un conocimiento colectivo para el bien de la sociedad ya que cada persona tiene algo que decir a la ciencia. De esta forma, se adelanta a la importancia que tiene el desarrollo científico inter y transdisciplinario. “[...] Nunca desesperé de las ciencias, ni de las posibilidades emancipadoras que había visto en ella [...] confiaba ciegamente en las posibilidades redentoras de la ciencia porque creía en la inteligibilidad del mundo y en la capacidad de la razón humana para descifrarlo” (Arana, 2009, XV).

Este humanismo científico, también, consiste en apreciar a toda persona científica que busca y cuida la verdad cuyo objetivo primordial siempre es el conocimiento, según la idea de Leibniz (2007, 262) que narra en la carta a *Des Besses* del 2 de febrero de 1709, en la cual insiste a su destinatario inclinarse siempre hacia la parte más humana en cualquier tipo de opinión científica.

La tolerancia es considerada por Leibniz como la habilidad humana de comprensión ya que es de suma importancia para que las diferencias entre las personas científicas sirvan para procurar la construcción de una comunidad armoniosa que tenga como base el constante diálogo con los semejantes (Roldán, 2012, 386). Esto se evidencia en la *carta de Johann Bernoulli a Leibniz*, de abril de 1696, en la que felicita a su amigo expresándole que le consta su nobleza basada en la integración de la ciencia y la erudición, pero además señala que “[...] “Me satisface que haya aceptado bondadosamente la corrección que te hice a la medida de la resistencia absoluta” (Bernoulli, 2011, 163), acción que revela el sentido humanista de la ciencia de Leibniz, es decir, permite las correcciones de otros colegas con el fin de adquirir nuevos aprendizajes a partir del planteamiento de otras perspectivas de abordaje científico de un mismo objeto de estudio.

Leibniz (2011) en una carta a Johann Bernoulli, del 24 de junio de 1695, da algunos consejos para poner en práctica el humanismo en el campo científico y que vale la

pena transcribir como referente para enriquecer y fortalecer esta actividad humana en la que se debe mantener una fuerte amistad basada en el valor de la reconciliación; estos consejos son los siguientes.

[...] en primer lugar fomentar el estímulo mutuo y compartir por ambas partes los hallazgos; después, exquisita moderación en la disputa y nobleza para el consenso, que os permiten reconocer con elegancia lo que unos nos debemos a los otros; y finalmente, comunicar abiertamente lo propio y recibir del otro, a fin de que a ninguno de los dos le pene haberlo hecho. Esto es, lo que, a mi juicio, puede incrementar admirablemente la perfección de los inventos y el placer de sus inventores (78-79).

El humanismo de Leibniz procura que las personas sabias y estudiosas se alejen de la especialización científica y propone, por el contrario, la admiración y el aprecio por quienes se dedican a estudiar y descubrir la verdad para la construcción del mejor de los mundos posibles para vivir con dignidad.

5. Conclusión

El humanismo científico, es una herencia de Leibniz para la cultura universal, porque se puede enfatizar que todo conocimiento científico debe tener una fuerte carga de humanismo, puesto que toda persona, según lo describe en *Escritos alemanes sobre la sabiduría* es “[...] la criatura apta para la transmisión del conocimiento” (Leibniz, 1982, 403). Esta es la intención final de esta investigación, la de honrar la capacidad humana de hacer el bien por medio de la ciencia. Leibniz le da al conocimiento científico un carácter esencialmente humano, puesto que la razón, característica esencial de las personas, es la que impulsa al conocimiento y la ciencia para que se activen en la búsqueda de los fundamentos de la realidad, o lo mismo que decir que la explicación científico-racional de todo cuando rodea, siente y piensa el ser humano (Nicolás, 1993, 254), se realice con el fin de mejorar la calidad de vida de la humanidad.

Referencias

- Arana, Juan. (2009). Introducción. En Juan Arana (Ed). En G. W. Leibniz. *Obras filosóficas y científicas: Escritos Científicos*. (Vol. 8, pp IX – XLV). Granada: Comares.
- Bernoulli, Jhon. (2011). Carta a Leibniz del 7/17 de abril de 1696. En Bernadino Orio (Ed). En G. W. Leibniz. *Obras filosóficas y científicas: correspondencia III*. (Vol. 16 A, pp 163–175). Granada: Comares
- Carvajal, Álvaro. (2019). *Leibniz: máquinas inteligentes, multiculturalismo y ética de la vida*, Granada: Comares
- De Fontenelle, Bernard. (1984). Elogio a Leibniz. En Vital Lleó (Ed). *Leibniz. Pensamientos*. pp. 5 – 48. Madrid: Nueva biblioteca filosófica
- Hernandez, Roberto., Fernández, Carlos., Batista, María del Pilar. (2014, 6^{ta} ed). *Metodología de la*

Investigación, México: McGraw Hill.

- Leibniz, Gertfried Wilhelm. (1979). Retrato de un príncipe. En Jaime De Salas (Ed). G.W. Leibniz. *Escritos Políticos*. pp. 107-156. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Leibniz, Gertfried Wilhelm. (1979). Proyecto de memoria para el Zar Pedro el Grande. En Jaime De Salas (Ed). G.W. Leibniz. *Escritos Políticos*, pp. 205-212. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Leibniz, Gertfried Wilhelm. (1979). Proyecto para la creación de una sociedad de arte y ciencia en Alemania. En Jaime De Salas (Ed). G.W. Leibniz. *Escritos Políticos*. pp. 186-242. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales
- Leibniz, Gertfried Wilhelm. (1979).). Dos proyectos de una academia científica. En Jaime De Salas (Ed). G.W. Leibniz. *Escritos Políticos*, pp. 175-186. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Leibniz, Gertfried Wilhelm. (1982). Escritos alemanas sobre la sabiduría. En Ezequiel De Olaso (Ed). G.W. Leibniz. *Escritos filosóficos*, pp. 379-404. Buenos Aires: Editorial Charcas.
- Leibniz, Gertfried Wilhelm. (1982). Demostración de los principio primarios. En Ezequiel De Olaso (Ed). G.W. Leibniz. *Escritos filosóficos*, pp. 85 – 96. Buenos Aires: Editorial Charcas.
- Leibniz, Gertfried Wilhelm. (2007). Carta de Leibniz a Des Bosses del 2 de febrero de 1709. En Juan Antonio Nicolás y María Ramon Cubells (Eds). En G. W. Leibniz. *Obras filosóficas y científicas: correspondencia I*. (Vol. 14, p. 262). Granada: Comares.
- Leibniz, Gertfried Wilhelm. (2009). Reflexión sobre la máquina hidráulica propuesta por el Dr. Papín. En G. W. Leibniz. *Obras filosóficas y científicas: Escritos científicos*. (Vol. 8, pp. 225 – 228). Granada: Comares
- Leibniz, Gertfried Wilhelm. (2011). Carta a Johann Bernoulli del 24 de junio de 1695. En Bernardino Orio (Ed). En G. W. Leibniz. *Obras filosóficas y científicas: correspondencia III*. (Vol. 16 A, pp 72 -79). Granada: Comares.
- Longan Shirley. (2021). *Investigación sobre un texto literario: ¿y eso... cómo se hace?*. Ediciones Digitales Escuela de Estudios Generales Universidad de Costa Rica. <https://edicionesdigitaleseg.ucr.ac.cr/investigacion-sobre-un-texto-literario-y-eso-como-se-hace/>
- Maritan, Jacques. (1966) *El humanismo integral*. <https://mercaba.org/SANLUIS/Filosofia/autores/Contempor%C3%A1nea/Maritan/Humanismo%20integral.pdf>
- Nicolás, Juan Antonio. (1993). *Razón, verdad y libertad en G.W. Leibniz*. Universidad de Granada: Comares
- Roldán, Concha. (2012). Actualidad de la idea de tolerancia en Leibniz, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 51, pp. 383 - 391

Jorge Alberto Monge Ortiz
***Lectura socio discursiva de la novela costarricense
Sin voz ni techo de Nacer Wabeau***

RESUMEN

El presente artículo establece una lectura analítico discursiva de la novela *Sin voz ni techo* del autor argelino-costarricense Nacer Wabeau con el fin de deconstruir mediante el sentido cómo la novela aglutina ideas sociales, culturales y de creencias que constituyen parte de la ideología social..

Palabras Claves: literatura, discurso, sociedad, ideología.

Abstract: This article presents an analytical and discursive reading of the novel **Sin voz ni techo** (Without Voice or Roof) by the Algerian-Costa Rican author Nacer Wabeau, aiming to deconstruct, through meaning, how the novel brings together social, cultural, and belief-based ideas that constitute part of social ideology.

Key words: : literature, discourse, society, ideology.

1. La novela costarricense *Sin voz ni techo* como proceso socio discursivo

Existe en el discurso literario una estructura inmanente que trasciende el texto mismo y que subyace en una red de apropiaciones semánticas que se dan en el acto de leer y que, a su vez, funcionan como génesis de una red ideológica dentro de la propuesta del mismo discurso; esto se conceptualiza como la polifonía del discurso.

A su vez, el discurso literario funciona como una herramienta epistemológica que tienen la capacidad de funcionar como génesis analítica de las diversas preocupaciones sociales que permean la sociedad costarricense.

El objetivo central del presente artículo es plantear la novela *Sin voz ni techo* como una herramienta de conocimiento social que deviene en una lectura contextual que supera el lenguaje en el cual se configuró y que ,como un espejo, refleja posibles lecturas de situaciones sociales que se presentan en el texto y que se puedan mejorar haciendo conciencia de ellas.

Autor/ Author

Jorge Alberto Monge Ortiz
Universidad de Costa Rica
San José, Costa Rica

ORCID: 0000-0002-0888-4184

Correo: orgealberto.monge@ucr.ac.cr

Recibido: 18/08/25

Aprobado: 15/10/25

Publicado: 20/07/2026

Este tipo de relaciones interdiscursivas literarias son las que más colaboran con el proceso interdisciplinario de las ciencias sociales según Teun Van Dijk, especialista del discurso :

[...] de hecho, ingresamos ahora en un ámbito más próximo al de las ciencias sociales: el de la acción y la interacción. Esto es, los discursos no sólo consisten en (estructuras de) sonidos e imágenes, y en formas abstractas de oraciones (sintaxis) o estructuras complejas de sentido local o global o formas esquemáticas. También es posible describirlos en términos de las acciones sociales que llevan a cabo los usuarios del lenguaje cuando se comunican entre sí en situaciones sociales y dentro de la sociedad y la cultura en general [...]” (Van Dijk, 2006, 38).

En el caso de la literatura costarricense, esta característica del discurso literario fue palpable, por ejemplo, en la manera en la cual influyó en Costa Rica la percepción que se tuvo de los trabajadores de la Standard Fruit Company a partir de la obra de Carlos Luis Fallas *Mamita Yunai*.

Estas redes de sentido literario sociales son las mismas que llevan a concientizar al lector de Única mirando al mar sobre la vida de los buzos que viven de la basura en San José o en la manera en que la novela de Fernando Contreras *Los Peor* se propone como un texto que exponen la marginación cultural y social en el centro de la ciudad.

Estas tres obras literarias plantean tal y como lo hace la novela de Nacer Wabeau *Sin voz ni techo*, en sus redes de significado, lo que Van Dijk entiende como la tríada analítica discurso, cognición y sociedad.

El análisis crítico del discurso como se observa refleja una problemática social concomitante con las realidades sociales tal y como afirma el analista Van Dijk.

El discurso se construye con la lectura, debe contextualizarse y obliga al análisis social. Ello distingue por ejemplo a la literatura clásica en su poder referencial y social puesto que su hilo narrativo trasciende el hilo argumental de la historia.

Es decir, que la problemática que presenta *Sin voz ni techo* se entrelaza conceptualmente con la problemática puesto que plantea la segregación como temática a partir de la lectura de sus personajes dentro del contexto social.

El análisis socio discursivo se encuentra implícito en la polifonía discursiva de la novela y se reafirma en el sentido que emplea Van Dijk y relaciona el autor, la acción y la interacción.

En todo caso, sería la acción y la interacción del investigador con el texto como fenómeno cultural y a partir de lo que sostiene el mismo Van Dijk sobre la interacción del discurso con su contexto cultural: “No sólo las características del contexto influyen sobre el discurso; lo inverso también es cierto: el discurso asimismo define o modifica las características del contexto” (Van Dijk, 2006,45).

La fenomenología de leer deviene en la construcción del discurso y como se puede observar en la cita anterior, con el devenir social, es decir , con el texto y a partir de él. La novela puede deconstruir la fenomenología social. Es por ello la relación dialéctica entre lo que se vive en algún momento histórico y la historia es lo que bien puede transformarse en literatura.

La novela, como instrumento de investigación funciona como un espejo la realidad contextual de su tiempo y también se propone como un juego significativo

con la persona que lee, tal y como sostiene Amoretti en cuanto a la verdad textual:

[...] Interrogado el texto literario como se interroga el discurso producido en la situación analítica, se sabe de antemano que su “verdad” está precisamente en lo que calla, en el lapsus, en el juego de los significantes, en el revés de una trama cuyo “derecho” es un pre-texto. La “verdad” del texto sería únicamente producto de la lectura del crítico quien, iluminado por la teoría científica, está en condiciones de sortear todas las trampas que la lectura tiende a sus lectores profanos (Amoretti, 1992, 65).

La novela *Sin voz ni techo* constituye una aglutinamiento polifónico cuya trama plantea la realidad socio económica y cultural en la cual subyace la presencia de factores discursivos históricos que determinan y reflejan el devenir social.

Se trata entonces de una hermenéutica discursiva y polifónica que evidencia la fenomenología de las estructuras socio discursivas del poder social en un determinado momento histórico en Costa Rica y cómo se aglutinan para configurar un texto crítico social que evidencia la relación histórica con el texto en la manera más inmediata de la definición de discurso en el sentido que define la sociocrítica: “Para la sociocrítica el discurso es la mediación fundamental entre el texto y la realidad”. (Amoretti, 1992, 34).

Desborda el análisis textual la definición ontológica de realidad; no obstante se plantea analíticamente como las referencias históricas intertextuales con el objetivo de que “dialoguen” con el texto literario que propone el autor en el hilo narrativo.

La metodología del artículo es cualitativa puesto que se trata de explorar la genealogía novelística a partir de la lectura de sucesos que han ocurrido o de situaciones sociales que son evidentes en un contexto social.

Se parte del concepto de *literatura* como práctica social en el sentido de que la novela constituye un aparato lingüístico por leer como práctica social tal y como lo define María Amoretti en su diccionario: “Es práctica social en tanto es el resultado de una serie de selecciones operadas por diversos filtros sociales, económicos y culturales en los proyectos que los escritores han llevado a la etapa de la escritura”. (Amoretti, 1992, 77).

Se trata de una lectura de diversas lecturas, una propuesta de redes semánticas en la polifonía de sentidos que el texto propone tal y como lo afirma a propósito del texto literario Manuel Picado: “El tercer nivel puede denominarse histórico-coyuntural. En él interesan las representaciones que se asocian al significante textual y lo cargan, lo saturan al ponerlo en circulación”. (Picado, 1983, 26).

La metodología es la lectura crítica discursiva en el nivel semiótico; en otras palabras “[...] como una semiosis, es decir como un proceso por medio del cual se relaciona un contenido con una expresión. Vistas así las cosas, toda lectura implica una competencia del lector, comparable, aunque no idéntica, a la del productor del texto” (Amoretti, 1992, 75).

Es lo que se podría conceptualizar como “volver a decir la expresión literaria” desde un punto de vista crítico que analice la génesis de la producción literaria y asimismo la novela como instrumento de crítica social tanto de la cultura como de la sociedad costarricense, en un momento dado.

Se parte de dos conceptos fundamentales que se plantean con el fin de trabajar la fenomenología investigativa en el texto: *fenotexto* y *genotexto*, que se definen como sigue:

Fenotexto: es la superficie y estructura significada. Realiza lo que está programado en el genotexto. Es decir, deconstruye y recombina el genotexto en función de la especificidad del nivel que él representa.

El fenotexto es lo que se percibe, el texto tal y como aparece. (Amoretti, 1992, 53).

El genotexto programa para la producción de sentido pero es producto de las estructuras de la sociedad y por eso es necesario relacionarlo con ellas. Sin embargo, entre el fenotexto y el genotexto existen fenómenos discursivos como la crítica social que puede devenir en la lectura misma.

La novela *Sin voz ni techo* tiene como un objetivo visibilizar problemas que aquejan a la sociedad costarricense y parte de lo que Nacer Wabeau, como autor, investigó.

La dialéctica intertextual sí se da y se plantea como necesaria en el texto en sí. Este fenómeno no es extraño y se da sobre todo en la novela histórica, por ejemplo. Se combina entonces la problemática social en la ficción; se trata, en todo momento de la idea que plantea Mijail Bajtin del signo y de una lectura investigativa del mismo en el que la novela funge como discurso de enunciación y en relación con los diversos fenómenos sociales que lo constituyen, tal y como se entiende el discurso:

Las condiciones de producción del enunciado constituyen la situación en la que se genera el enunciado. Esta idea es muy acorde con la idea bajtiniana del signo. Para este teórico ruso, el signo nace y se aprende en situación y él guarda dentro de su memoria las condiciones de la situación que lo produjo (Amoretti, 1992, 34).

Se trata de elaborar un discurso crítico que visibilice las posibilidades significativas en relación con la fenomenología socio cultural que proveyó su génesis textual.

Trabajar en la novela *Sin voz ni techo* es develar la intertextualidad de la génesis literaria que promueve el autor como la “*realidad*” tal y como lo presenta Roland Barthes en su libro *El grado cero de la escritura*: “He aquí el ejemplo de una escritura cuya función ya no es sólo comunicar o expresar, sino imponer un más allá del lenguaje que es a la vez Historia y la posición que se toma frente a ella.” (Barthes, Roland. *El grado cero de la escritura*, 11)

A partir de este comentario de Barthes sobre el lenguaje escrito, se puede tomar la novela *Sin voz ni techo* como un lenguaje que tiene o se proyecta hacia un “más allá” en el sentido que propone Barthes, puesto que tiene acicate en la historia de algunos eventos en la historia costarricense tal y como afirma el mismo autor hacia el final del texto:

Sin voz ni techo es una novela inspirada en varios hechos reales. Además existe una enorme cantidad de textos sobre el tema, informes de organismos no gubernamentales, sentencias de los tribunales de justicia, estudios universitarios, un sinnúmero de artículos periodísticos, páginas de Internet que no precisa señalar aquí [...] (Wabeau, 2006, 197).

Es decir, que la novela tiene en su estructura semántica e ideológica un punto de partida en la historia y de esta forma se relaciona de manera dialéctica con su contexto y funge como voz del mismo.

La temática urbana es especialmente corroborable en la literatura costarricense a partir de la década de los setenta. Predomina las connotaciones negativas como una lectura de una cultura excluyente en donde el otro se ve invisibilizado por políticas sociales y de consumo que prácticamente anulan al individuo como persona y afectan su nivel de inserción social tal y como afirma Alvarado: “En medio de ese universo se tejen las más diversas manifestaciones identitarias y conductuales, en las cuales la violencia, la marginalidad y el desamparo, la soledad, la miseria, la prostitución, el desempleo, la decadencia, el aumento de círculos de pobreza, las carencias sociales, son algunos de los principales elementos que se desprenden de ese maremágnum social.” (Alvarado, 2010,188).

Se parte de la definición de literatura que aborda Manuel Picado en su libro *Literatura, ideología y crítica* que, aunque publicado en la época de los ochenta, plantea los fundamentos de la lectura que se plantea:

[... * se abordará la literatura como práctica discursiva. Por tal se entenderá no tanto la posibilidad de una actividad consciente, cuanto la realización material en el discurso de un cierto tipo de relaciones conscientes e inconscientes del sujeto y del mundo; relaciones que, por otra parte, no solo se marcan en el lenguaje, sino también gracias a él. [...] la literatura nos aparece como una entidad funcional a la cual no corresponde necesariamente una entidad estructural. De este modo, la literatura no existe en virtud de una supuesta “literariedad” que ella manifestaría, sino gracias a la clasificación que una determinada sociedad efectúa sobre la masa de sus prácticas de lenguaje.” (Picado, 1983, 21). Aunque se parte de la obra literaria como expresión, se establecerá necesariamente los elementos de la sociedad y la cultura que esta expresión literaria permita. Es decir, y valga la aclaración, que aunque uno de los pilares fundamentales del análisis es la novela, no se trata de un examen eminentemente literario, sino más bien de la dialéctica del texto literario con su contexto, con su discursividad.

2. Análisis socio discursivo

2.1. Fenotexto. Lectura semántica de los elementos sociales en el argumento de la novela

Sin voz ni techo es un relato en primera persona que narra el personaje Beto que nace en un barrio simbólico llamado Paria. El padre de Beto cultiva frutas tropicales para una compañía multinacional que lo hace trabajar durante 12 horas diarias y que no le da seguro, ni vacaciones o feriados.

Se observa en esta primera parte la explotación de las personas por medio de un trabajo que se hace necesario para sobrevivir. El protagonista del relato describe un contexto de pobreza y precariedad.

El nombre completo del protagonista es Roberto Manchaca Zamori y la prensa lo

describe como un criminal fuera de lo normal. Por su parte, los tribunales lo califican de monstruo rebelde. Incluso afirman que él no debería existir. Da una descripción de los olores de la cárcel y de su misma identidad como un tipo peligroso.

Se confiesa privado de libertad debido a una falla en el debido proceso y acusado de homicidio calificado por el cual es condenado a 35 años de prisión por el homicidio de un hombre llamado Thomas W. Filibustier. Además se le condena por deteriorar la imagen del país debido a su crimen. El daño por el cual lo condenan es motivado por la perpetración de varios delitos, a saber, treinta y cinco años por un homicidio, veinte años por el deterioro de la imagen del país y su industria turística, un año por lesiones leves a un pastor eclesiástico y ocho años por atentar contra la vida del agente David García.

Más adelante se nota la inserción de Beto en su vida en la cárcel. Se intenta suicidar pero, como no lo logra, le ponen una inyección para calmar su estado de ánimo. Describe, dentro de la situación carcelaria, el hambre que sufre en el lugar.

Aparece Beto como un condenado “ejemplar” al que deberían condenar a cien años de reclusión por atentar contra la ciudadanía. Los medios de comunicación propagan una falsa tranquilidad una vez que agarran a Beto puesto que comunican el hecho como el fin del mal. No obstante, el personaje recalca que, mientras no haya pan, educación y justicia social, no habrá paz ni seguridad para nadie en el ambiente costarricense.

Luego de que se intenta matar, le asignan a Beto un psiquiatra y mientras la policía lo trata a golpes, el médico psiquiatra lo atiende una vez por semana. En esta parte de la novela, el protagonista hace ver que los medios hablan por él y que inventan cualquier ficción con un fin meramente mercadológico. Aquí se observa que la *realidad* de la delincuencia es construida por los medios. Además se visibiliza que las condiciones estructurales sociales hacen que aumente la delincuencia en el país que, a su vez, no logra resolver el problema de la delincuencia que siempre es incipiente. Se observa a la institucionalidad atentando contra el individuo.

Se da la llegada de un profesor universitario que hace una investigación sobre los niños de la calle. Este profesor llega con el subdirector del centro carcelario. Debido a que Beto se encuentra cansado de contar su historia y que no le hagan caso, amenaza al profesor con matarlo si no hace honor a la verdad. Lo condiciona de esta forma. Se observa en esta parte que el sistema social es el que tiene la verdad en sus representantes: el profesor, el psiquiatra, el director de la cárcel.

En el *segundo capítulo*, Beto narra cómo se encuentra excluido en sociedad debido a su estado de pobreza. Recuerda cómo su padre construye casas bonitas para otras personas pero la de él se hunde en la miseria. Recuerda Beto que él se propone hacer algo con el fin de mejorar su ambiente. Recuerda también los problemas de alcoholismo que tiene su padre y la convicción que tiene de vivir de una manera “indecente”.

Beto hace notar que Paria crece cada vez más. La madre de Beto, en esas circunstancias, culpa al niño de su pobreza, a pesar de que ella misma cuida niños. La situación precaria es tal que la madre agrede a Beto quien, a pesar de ello, echa de menos a su mamá puesto debido a su trabajo ella casi no está con él. Se observa cómo las relaciones familiares se supeditan a la carencia que padecen los personajes debido a su situación social.

Está de más decir que el papá se encuentra ausente todo el tiempo que él se cría porque supuestamente el padre tenía un plan para salir adelante. En este momento de la novela matan al papá de Beto en un bar. Le dan dos balazos, y nunca se arresta al asesino.

Se observa, en el asesinato del papá de Beto, el mecanismo de visibilización en la justicia costarricense mediante el cual los delitos que ocurren tardan mucho tiempo en aclararse y generalmente el asesino, o tiene ventajas legales, o queda libre.

Además, un crimen no pasa de ser un suceso pasajero que no tiene mayor importancia a menos que los medios de comunicación lo saquen a la luz. La invisibilización social de los individuos se plantea en la novela y en relación con la realidad social como una victimización de las condiciones de los excluidos, de lo que llamaría Fanon los condenados de la tierra.

Los asesinatos sirven sólo para llenar las páginas de los periódicos y no interesa la identidad de las personas implicadas en los hechos sino la venta del suceso. El fenómeno socio comunicativo en relación con la publicidad se evidencia en esta parte del relato. La policía interroga a la mamá de Beto pero esta no les puede decir nada puesto que nada sabe. Se observa también que la falta de conocimiento deja sin voz a las personas debido a su posición social. Es decir que la necesidad también los lleva a perder la voz.

El hecho anterior visibiliza la forma en que se revictimiza a los personajes que obviamente se encuentran en situación de desventaja muchas veces debido a su falta de educación.

Se revela que el padre de Beto no tiene ninguna relación de paternidad con él. Se da entonces en Beto una crisis de identidad que lo convierte en un despojo de sí mismo. Se revela asimismo a través del relato que también existe en los personajes también una pobreza identitaria que los lleva a una autopercepción de exclusión. Esto hace referencia a la invisibilización social de los individuos que bien puede ser autoinducida.

Beto reconoce que su madre es pobre pero es bella como si esta cualidad fuera un factor exclusivo de la riqueza lo cual vuelve sobre el tema de la relación semántica entre lo bello y la riqueza material. En el argumento, a su vez, la madre no le revela a Beto quién es su padre.

Despiden a la madre de Beto del trabajo y lo hacen porque ella roba en la casa en la cual trabaja. Aquí es el mismo Beto quien observa que

“[...] una cosa es hablar de la miseria, otra es investigar desde lejos sus efectos sobre la sociedad, otra es vivir en la miseria y verla desde adentro [...]”. (Wabeau, 2006, 31).

Aquí la red semántica se da entre la pobreza y el delito puesto que el mismo texto con el cual se expresan los personajes relacionan de manera implícita que los dos elementos se relacionan lo cual forma parte de la cotidianeidad de los personajes de la novela que no hablan o analizan sino que viven en la pobreza.

Nace la hermana de Beto, Floranda. En esta parte del texto, Beto se da cuenta de que la madre se prostituye en la casa de los ricos con los cuales trabaja. Cuando sus amigos se dan cuenta se lo hacen saber y lo humillan. Como se observa los vínculos

familiares son susceptibles de destruirse debido a las circunstancias adversas puesto que no encuentran la solución a los mismo pero tampoco la buscan.

Se plantea la madre de Beto como un personaje que sólo pasa viendo televisión y trata de imponerse ante su hijo aludiendo que ella tiene autoridad simplemente porque ella es la madre. El hecho de que se pase viendo televisión la madre da cuenta de una carencia de objetivos, de trabajo y de alternativas socio económicas que encierran a los personajes en una situación de pobreza no sólo material sino también educativa y de enajenación.

En el texto de la novela el personaje de la madre de Beto habla con una amiga y se observa que tienden a valorarse por su belleza. La soledad en los personajes femeninos se ve como una condena y la dependencia del varón es prácticamente el objetivo de ellas.

Por su parte, los niños de la novela *Sin voz ni techo* salen a pedir limosna. A lo largo de la novela se observa la difícil situación económica que obliga a los personajes a poner a los niños a trabajar con el fin de sobrevivir

Cuando Beto inicia su etapa escolar se da cuenta de que su condición es distinta de los compañeros que sí tienen la posibilidad de llevar merienda. Se observa en este pasaje de la novela que los niños tienen problemas graves de analfabetismo.

Educación y alimentación son los dos factores sociales básicos de desarrollo y de los cuales carecen los infantes de ciudad Paria.

Llega el momento en que la mamá de Beto se lo lleva a una casa donde trabaja y ve lo que él mismo llama una casa de verdad, con todas las comodidades. Cuando Beto aprovecha y come a cada rato y termina por enfermarse del estómago. Esta visita le hace ver a Beto que su niñez es muy breve. La fragmentación del desarrollo infantil que se presenta en los personajes de *Sin voz ni techo* se plantea como un rasgo definitorio de los personajes que los define como excluidos.

En el *capítulo III* la madre de Beto inicia una unión libre con Julio, un joven que se aprovecha de ella. Cuando la madre se queda sin trabajo, Julio se va. Se observa detenidamente que las relaciones personales se encuentran supeditadas al interés económico.

En el barrio Paria, los niños se inician desde muy temprano en la venta de lapiceros en la calle. Se observa la forma en la cual los utilizan con el fin de que sean *productivos*, lo cual obliga a todos a situaciones extremas de trabajo infantil.

Prácticamente, se obliga a los niños a quitarse la vergüenza de vender en la calle. Se muestra una escena de un taxista que siente lástima por estos al ver su propia infancia reflejada en los niños de la calle que necesitan comer. La pobreza, tal y como se ve en la novela es cíclica y sumerge a los personajes en una tristeza al no tener alternativas.

En esta parte del relato, desaparece una niña en Paria. Se deduce del hilo argumental que existe con frecuencia el secuestro de niños en Paria. Se hace notar, a partir de este hecho, que los niños son secuestrados con el fin de vender sus órganos y algunos de los niños de Paria se asustan. Al secuestro de la niña el *Misterio del Sátiro*.

A raíz del secuestro inicia el proceso de venta de “casas” en Paria. En este momento también se da la llegada de la iglesia *Acción y Amor* al barrio y la tía de Beto busca un trabajo en la iglesia. Se observa la forma en que el pastor de la iglesia,

Edwards, seduce al pueblo con su verbo. De la misma forma se observa también cómo los habitantes de Paria tienen un respeto “incuestionable” por las figuras religiosas y cómo las iglesias empiezan a prosperar en el barrio Paria, pero no el barrio en sí.

“Poco a poco la iglesia se llenaba. Pero nuestra vida seguía igual que antes” (Wabeau, 2006, 42). Inician los problemas de Beto en la escuela, donde se pelea con los otros niños y se constituye en un agresor, hasta que finalmente lo expulsan de la escuela. La violencia entre los niños, la religión como elemento de persuasión social y la manipulación de las masas a partir de sus creencias constituyen elementos del fenotexto que lleva a interpretar las realidades costarricenses a partir del fenómeno literario. La tía de Beto trabaja para un profesor universitario y se da cuenta de que su “patrón” lleva una vida muy distinta. No obstante, la tía Lola ve la bondad en el hombre que le da trabajo. La tía Lola lleva a los niños a pedir cerca de la universidad insistiendo en que ellos son “pobres pero honrados”. El dilema de la honradez en frente de la necesidad refleja la problemática social siempre atravesada por los dilemas éticos del individuo tal y como se puede interpretar a través del discurso crítico.

Se elabora una descripción del ambiente en los alrededores de la universidad donde el tiempo pasa y los personajes universitarios se encierran en sus propios asuntos sin tomar en cuenta a los niños que piden a su alrededor. La universidad en cuanto a los personajes son otro mundo social ajeno a los personajes principales.

Aparece don Mario, un taxista, que le ofrece mucho dinero a Beto y le regala un poco.

En el *capítulo IV*, Beto se fuga de la casa y busca trabajo con don Mario. Aduce que se va de la casa porque la madre le pega. Beto ya tiene 15 años pero no encuentra trabajo porque aún no es mayor de edad. Se observa aquí la problemática laboral tan presente en Costa Rica en los jóvenes que sin estudios deben trabajar en cualquier labor con el fin de sobrevivir. Se puede afirmar que la novela refleja la realidad de la sobrevivencia de muchos jóvenes que aún con estudio tienen problemas laborales que los constituye en excluidos.

Beto busca trabajo en una Corporación de Taxis y Lavacarros. Allí vive por unos días. El guarda de la corporación le revela a Beto que Bryan, un amigo suyo, es el novio de don Mario y le pide regresar a su hogar.

Se da en este momento el encuentro de Beto con Bryan, un amigo que lo inicia en la pornografía, negocio que se encuentra velado detrás de la Corporación Lavacarros. Beto se asusta por la situación. Bryan le hace ver a Beto que algunos de los clientes que tienen prefieren varones jóvenes y le hace notar que él se va a retirar en cuanto ajuste dinero para hacerlo. Bryan defiende ante Beto su oficio de prostituto. Cabe recordar que Bryan tiene 16 años y siente que tiene “futuro” en el negocio de la prostitución.

“Yo no quiero vivir esta perra vida pobre [...] La vida se vive solamente una vez” (Wabeau, 2006, 47).

Dentro de la “corporación”, Beto y sus hermanos asisten a “clases” de sexualidad donde se “institucionaliza” el ejercicio de una actividad ilegal. Bryan incluso justifica el uso de drogas porque a veces se siente deprimido.

Se nota en esta parte del relato que la madre abandona a Bryan y a Gabriela a su suerte; en realidad, se trata en esta parte de menores en abandono. La novela, como se puede observar, funge como un espejo de los problemas sociales recurrentes en la sociedad urbano costarricense.

En el *capítulo V* se plantea en la novela el viaje de Bryan a la playa. De igual manera se da el intento de don Mario de violar a Beto, pero él no se deja. A Beto lo culpan por el robo de una radiocasetera de uno de los carros que lava.

Inicia el relato del primer día de cárcel. Se evidencia el hacinamiento que existe en la cárcel y cómo cae en la presidio un abogado acusado por violencia doméstica.

Se plantea el interrogatorio de Beto, el cual no confiesa la “verdad” que le quieren sacar.

A Beto lo trasladan a un Centro de Menores y se da una lucha por la cama con los otros internos en el centro.

Uno de los funcionarios del Centro de Menores, Adalberto, lo viola.

A Beto lo llevan al hospital y llegan a visitarlo el pastor de la iglesia Acción y Amor y la tía Lola. Beto se descubre a sí mismo como un personaje de investigación social. Las instituciones de ayuda a los jóvenes aparecen tarde y determinan la violación como un accidente.

Llega Bryan al hospital y amenaza a Beto para que no acuse a ninguno del robo. No obstante, Bryan le niega la amistad a Beto.

Como se puede ver la marginación y lucha del protagonista por sobrevivir lo mantiene como un personaje excluido. No obstante, prácticamente debe aceptar su destino puesto que no tiene los recursos para pelear contra el sistema.

En el *capítulo VI* el pastor Edwards logra sacar a Beto de la cárcel.

Es en este capítulo cuando Beto empieza a vivir en Casa Esperanza donde le ponen un psicólogo para que lo atienda.

En Casa Esperanza, Beto inicia su rehabilitación y se mete a estudiar karate.

Beto no logra acusar a su violador y el mismo queda libre. En cambio, Beto queda culpable del hurto del radiocasete. Meses después, una abogada, la licenciada Bellekis, asume la defensa de Beto y logra que lo dejen libre. Lo sancionan a estar dos años en Casa Esperanza.

En Casa Esperanza, Beto conoce a Monsieur Douchet que les enseña principios en el lugar y a sembrar la tierra.

El protagonista tiene un buen recuerdo del señor Douchet.

Se da la llegada a Casa Esperanza de Bruno Harrison, doctor en Derecho Internacional y fundador de Casa Esperanza. Como se observa el derecho y la religión se conjugan, a veces para ayudar. No obstante queda en el relato un margen a la desconfianza a la falta de ética de algunos de los personajes.

En esta parte se aclaran los objetivos del señor Harrison, quien lucha contra los flagelos que sufre la población infantil en Centroamérica, específicamente la explotación sexual de menores que tiene tres aristas: la trata y venta de niños, la prostitución y la pornografía.

El señor Harrison fundó Casa Esperanza para contribuir a mejorar el destino de unos cuantos de los 20.000 niños en Centroamérica que viven en las calles y que son víctimas de todo tipo de vejaciones.

Bruno Harrison se sienta a almorzar con Beto y sus compañeros y pone a Beto a hacerle una carta al Presidente de la República y otra al Secretario de la ONU.

Se da en este capítulo también el encuentro de Beto con el psicólogo, la trabajadora social y la mamá. Beto tiene curiosidad y le pregunta a su madre sobre su papá.

La madre le confiesa que quedó embarazada de su patrón a los 16 años y que después se traslada a vivir con un vecino que reconoce al niño que no es de él, un vecino de apellido Manchaca, el apellido de Beto. La madre finalmente deja de llegar a ver a Beto porque se embaraza de Julián, hermano materno de Beto.

Finalmente, Beto sale de Casa Esperanza convertido en un mecánico. Regresa a Paria.

En el *capítulo VII* se da el primer encuentro de Beto con su barrio y el pastor Edwards. Luego se encuentra con su humilde casa mejorada y con una relación tensa entre su hermana Floranda y su tía Lola.

Al pasar la primera noche en Paria, Beto escucha un pleito vecino de una pareja por el cual su mamá quedarse sola y evitar meterse en problemas.

No obstante que le dan una cordial bienvenida, Beto no puede acomodarse al desorden y el psicólogo le recomienda que, apenas pueda, se vaya de Paria. La visión del especialista en psicología equivale a la visión sesgada social de evitar la pobreza con tan solo irse del lugar, una ingenuidad de análisis de los personajes. Aquí se aprecia mediante el discurso crítico que las instituciones muchas veces tienen una solución ingenua para problemas mucho más complejos.

Se da el inicio de la reinserción social de Beto con la búsqueda de empleo que le proporciona Casa Esperanza a este, el cual empieza a trabajar en un taller. Mientras la madre de Beto sueña con ampliar la casa, él sueña con estudiar.

En medio de todo esto, se da la agitación política nacional y Beto ve cómo los políticos de turno tratan de incentivar en las barriadas pobres la captación del voto. Se nota aquí la manipulación recurrente de los políticos otro de los problemas de comunicación que tienen los excluidos según el relato.

Beto opta por llevarse a su hermana del barrio con tal de evitar que ella se meta en problemas.

En este capítulo, el lector observa que Julián es hijo del pastor Edwards, que a Pablo, amigo de Beto, le quemaron la casa por un problema de drogas y que Anthony, otro amigo de Beto, robó cemento para arreglar la casa de su mamá y que por ello está en problemas, además que Bryan está enfermo por andar con homosexuales y que Gabriela se fue al extranjero. Después Beto se da cuenta de que Bryan está en etapa terminal del SIDA y que en realidad a Gabriela la vendieron en el extranjero por medio de un lugar en Internet que llaman Isla Bonita. Finalmente, se da cuenta el protagonista que a don Mario lo mataron.

Beto decide en esta parte tomar venganza hacia Adalberto, el hombre que lo había violado.

Al final de este capítulo Beto apuñala a Adalberto en la calle y la gente ve la pelea y llama a la policía. Se observa en este capítulo de la novela la presencia de la muerte en un ambiente violento. De la misma manera la presencia en el contexto de enfermedades graves como el SIDA y la trata de blancas como uno de los problemas

sociales que se normalizan en este contexto que se revictimiza una y otra vez.

En el *capítulo VIII* arrestan a Beto, por su parte Adalberto se repone de la puñalada que le proporcionó Beto. Beto se encuentra en la cárcel con varios personajes. Al final el que demanda, o sea, Adalberto, pone excusas y sale Beto de la cárcel cuando cumple los 18 años.

En el *capítulo IX* se observa que el barrio Paria crece así como lo hace el sector urbano de la ciudad, lo cual evidencia que los problemas de Paria no hacen más que multiplicarse puesto que los barrios marginales aumentan día con día.

Muere la tía Lola y la iglesia Acción y Amor reparte la casa de ella entre los que la iglesia decide. Beto, por su parte, tiene ganas de reprocharle a su madre el hijo que tuvo ella con el pastor Edwards (Julián). No obstante, decide no hacerlo. Finalmente, Beto decide irse de casa de su mamá. Va donde Carlos, el amigo de él que vive con la novia y los cuales le dan la bienvenida y hospedaje. Les cuenta que se le ha hecho difícil encontrar trabajo por su antecedentes penales. Aquí se observa la discriminación del personaje por el castigo que sigue recibiendo al no encontrar trabajo por ser ex convicto.

Se da el encuentro de Beto con Pablo, al cual lo nota como una persona adinerada. Pablo, por su parte, le explica cómo hicieron para que Adalberto no insistiera en acusarlo y que él pudiera salir de la cárcel mediante el secuestro *express*. Finalmente, Pablo trata de convencer a Beto de ganar dinero fácil pero Beto se va no muy convencido de lo que le propone su amigo.

Pasan dos semanas y Beto se queda con Carlos y la novia. Lo que sucede es que esta se da cuenta de que Beto anda con dinero y sospecha que Beto es un ladrón, este se da cuenta y decide mudarse de apartamento.

Pablo convence a Beto de que entrene armas con un personaje al cual llaman el Campesino. Lo entrenan para un asalto. Finalmente, Pablo integra a Beto a una organización delictiva y lo llevan a robarse un auto. El Traductor, un personaje de la cárcel, que también está en la organización, elabora un discurso en el cual le da la bienvenida a Beto y le hace saber que está en una mafia. Beto se convence de que de esta manera empieza a robar sin ser ladrón y se integra a la mafia a pesar de sí. Se observa en esta parte del argumento la manera en la cual la delincuencia es el destino lógico de la necesidad y cómo el ambiente contribuye en la inserción de los personajes en problemas cada vez mayores. La exclusión produce exclusión.

Beto conoce a Luisa y empieza a salir con ella.

En el *capítulo X* Beto trata de robarse un carro pero no lo logra y lo atrapan y vuelve a la cárcel. Ya en la cárcel vuelve a imponer respeto por el conocimiento de sus artes marciales. Beto en la cárcel se encuentra con un taxista que le promete contarle la historia de lo que le sucedió a don Mario y el motivo por el cual lo mataron. Pablo logra, dos meses después, sacar a Beto de la cárcel y le celebra una bienvenida nuevamente a la organización.

En el *capítulo XI* se presenta el secuestro de Floranda, la hermana de Beto, a la que ponen en venta por Internet. Carlos la busca en el lugar llamado Isla Bonita. Llega la novia de Carlos que quiere que Beto se vaya pero se da cuenta del secuestro de su hermana y entonces cambia su actitud para con él. Pablo continúa la búsqueda de Floranda y Luisa, por su parte, busca a Beto. Este busca a un taxista que conoce para

preguntarle por su hermana y el mismo le dice que Floranda debe tenerla Tommy, que es un norteamericano, veterano de Guerra en un negocio de trata de blancas. Beto contacta nuevamente al Campesino que le da un arma y le da hospedaje. Él se propone encontrar a su hermana y busca en un hotel de playa a Tommy. Una prostituta le confirma a Beto que Floranda se encuentra con Mr. Tommy en un velero; entonces Beto monta vigilancia en la habitación que tiene Mr. Tommy.

Beto se encuentra con su hermana, con Mr. Tommy y el cliente que va a comprar a su hermana y mata a ambos hombres por lo cual ya es calificado como un criminal peligroso. Cuando el pastor Edwards visita a Beto, este lo quiere ahorcar.

En el *capítulo XII* se dan las visitas de Carlos, Pablo y otros amigos de la organización delictiva a la cárcel. Luisa finalmente corta la relación con Beto y el Psiquiatra y el Profesor universitario llegan donde este.

Se da la entrevista del Profesor con Beto y este último se siente incómodo por contar sus intimidades. Tanto el psiquiatra como el Profesor no quieren ni cierran el caso.

Beto termina pensando que de algo ayuda el contar su vida con el fin de analizarla y tratar de entenderla y con el objetivo de amar la propia vida.

Aquí se observa que el personaje valora el relato como un método de reivindicación que funciona precisamente como una manera de hacer conciencia. La novela tiene un cierre en el cual el personaje central funge como voz precisamente de los que no tienen voz en el contexto social que propone la novela. La lectura del fenotexto propone la referencialidad semántica que plantea la novela como un instrumento de investigación social.

2.2. Genotexto. Lectura social.

El genotexto se define según María Amoretti en su *Diccionario de Términos asociados en teoría literaria* como sigue:

“Desde este punto de vista, el genotexto está constituido por las condiciones históricas del producto más las condiciones culturales de la sociedad. Inscrita en el momento histórico, esta combinación dinámica de elementos que es el genotexto, programa todo el devenir del texto”. (Amoretti, 1992, 58).

La cita anterior coadyuva en el análisis en la medida que plantea la relación historia-ficción. Es decir, la génesis de la producción significativa en el acto de lectura o interpretación desde el punto de vista significativo y desde la lectura investigativa que hace tanto el autor Nacer Wabeau como el eventual lector. Es a partir de aquí que el análisis discursivo se puede concluir y desglosar de la siguiente forma:

- a) El contrato de veredicción o cómo el discurso literario se plantea como términos reales, la forma en la cual el discurso se puede asumir en su relación con su propio contexto. Cabe notar que el análisis discursivo se centra en el intertexto como ya se ha dicho. Es decir, de la forma en la polifonía discursiva literaria tiene relación con otros discursos en su propia lectura. Se trata de enfocarse en los fenómenos identitarios y culturales a

partir de la novela misma y como una fenomenología artística en cuanto novela y la fenomenología social en cuanto discurso de un contexto y, por supuesto, la relación entre ambos.

- b)** El planteamiento del abandono infantil como temática central de la novela. La problemática de la niñez abandonada constituye un eje de sentido en la literatura costarricense de los últimos lustros. *Sin voz ni techo* se constituye como la ejemplificación de lo mismo a partir de su protagonista.
- c)** Carencia del hogar en la infancia. La causa de otra problemática social es el abandono de los niños en el mismo hogar, generalmente por motivos de violencia doméstica o diversos problemas económicos que se puede englobar en el problema que la violencia estructural que se construye a partir de la condición de pobreza que es uno de los temas esenciales en la novela.
- d)** Abandono del hogar por parte de los padres. Se conceptualiza el abandono del hogar como la negligencia, por parte de los padres, con respecto de la crianza y cuidado de los hijos en Costa Rica, y producto de una educación deficiente que conduce a deficiencias en la planificación familiar, lo que, a su vez, conlleva a problemas sociales como los que se plantean en la novela *Sin voz ni techo*. El análisis crítico del discurso social de la novela se plantea como la ruptura de la célula familiar y sus consecuencias. Los problemas laborales, de cuidado, de abandono, de violencia y de una cotidianidad de soledad de los personajes constituyen la producción de sentido continua en la novela como planteamiento semiótico y en consecuencia discursivo.
- e)** La ambición desmedida que se puede basar en la carencia. Este conflicto se propone como una problemática compleja en la medida que la sociedad constituye un manojo de redes económicas causales de la pobreza de una sociedad que luego desembocan en lo que la filósofa Adela Cortina conceptualiza como *aporofobia* y que afecta directamente a los personajes implicados y que se visibilizan de manera contundente en la novela.
- f)** De la misma forma, los factores que se observan en la lectura de la novela *Sin voz ni techo* bien pueden relacionarse con factores que interfieren con la problemática del consumo desmedido social y la carencia de políticas que inserten de buena manera a los adolescentes al mundo laboral.
- g)** Se deduce entonces la novela como un punto discursivo de encuentro semántico de un mundo heterogéneo de significados donde se pueden leer las transformaciones socio económicas en las cuales se ve inmerso el sujeto ficcional que aglutina al sujeto dentro de la sociedad y los diversos problemas que devienen de su desarrollo.
- h)** El poder del dinero y a partir de este, la necesidad de consumo.
- i)** Un aspecto que se toca en la novela *Sin voz ni techo* es el destino que tienen las personas a partir de la idea del consumo a ultranza debido al desconocimiento del proceso de los factores económicos y publicitarios implicados en él y que afectan al individuo al someterlo a necesidades

creadas. De esta forma, los jóvenes, con el objetivo de consumir, se introducen en ámbitos incluso antisociales, con el objetivo de obtener el dinero para satisfacer sus gustos. A partir de ahí se plantea una pérdida paulatina de valores ético sociales para la obtención de dinero. Por ejemplo, se da la prostitución por parte de Bryan, el amigo del protagonista de la novela, con el fin de obtener lo que él quiera. No obstante, se observa en la novela que existe un sistema social que favorece la inserción en la delincuencia de los jóvenes. A partir de la pobreza de los personajes, la prostitución se ve entonces como una opción o salida fácil que permita la solución rápida de los problemas económico. En el camino, la violación de las reglas sociales da como resultado el estigma social que envuelve a los personajes a partir de su accionar.

- j) El laberinto en el cual se ha convertido la sociedad, más exactamente en las grandes concentraciones urbanas, donde confluyen unos y otros, y que caracteriza la apropiación no solo de lo urbano, sino de los sujetos mismos, víctimas de un entorno en donde la diferencia se torna la característica predominante [...] (Alvarado, 2010,169).
- k) Es decir, que se puede inferir la exclusión social de los individuos a partir de la hostilidad que configura su entorno para ellos. El análisis de lo narrado lo puede expresar de esa manera.
- l) La pobreza como un fenómeno de propiedad pero también como un fenómeno de exclusión social. La pobreza es el eje de sentido omnisciente en todo el relato que plantea *Sin voz ni techo*. Se puede afirmar que constituye su macroestructura semántica puesto que se encuentra presente en todo el discurrir narrativo de significados y constituye el *leit motiv* de los personajes.
- m) La desesperanza. Presente en todos los personajes que no logran su inserción social en el discurrir de la narración, tal y como sucede en la referencialidad social e histórica de la novela.
- n) La cultura del tener para ser. Relacionada con la cultura del consumo. Este aspecto es el que construye las diferencias sociales que se observan en los personajes y acontecimientos de la novela. Constituye un eje de sentido en el devenir narrativo propuesto.
- o) La carencia de vivienda. La vivienda como factor de exclusión social a partir del cual se construye la identidad de los personajes y de su accionar. La materialidad, sobre todo en el factor vivienda, constituye una carencia fundamental que da cuenta de un problema social recurrente tanto en la comunidad que propone la novela como en la sociedad costarricense.
- p) La *Casa Esperanza* como refugio y solución. Esta institución representa las instituciones de ayuda social en el sistema costarricense. En este caso se hace referencia a ella como una institución que salvaguarda y logra ayudar a los niños de la calle en Costa Rica.
- q) La religión como falsedad ideológica. Este aspecto se nota sobre todo en la figura de uno de los personajes: el pastor Edwards, que tiene elementos de gran poder social. Incluso llega a sacar al protagonista de la cárcel.

- r) La cárcel como vivienda u hogar. Se da una recurrencia al factor de la cárcel como destino en el personaje central de la novela *Sin voz ni techo* en la medida en que delinque casi de manera constante. De tal forma que la cárcel, como aparato de castigo que tiene la sociedad para “mejorarse a sí misma”, se convierte en un látigo que tiene como fin solucionar una problemática social que no tiene una respuesta sencilla. Se relaciona la cárcel con la pobreza, de manera tal que los personajes menos favorecidos se encuentran en la novela destinados a delinquir y el delito se mueve como un peso que agobia a toda la población urbana que presenta la novela. Este eje de sentido se convierte en un punto crítico, no sólo de la novela, sino también de una problemática social que aún en los mejores sistemas democráticos actuales, no se ha logrado resolver del todo.
- s) El crimen como opción. Este punto de referencialidad es crítica también de los aspectos sociales que le dan fluidez y funcionan como el intertexto de la novela, pues apunta como un factor complejo social que se muestra como una opción para los jóvenes protagonistas de la historia. De la misma forma se plantea en el contexto nacional y se plantea como un punto de análisis a resolver, no sólo como recurrencia en los discursos novelísticos sino como realidades sociales que requieren de un examen sociocultural con el objetivo de mejorar.
- t) La exclusión, social, económica y psicológica. Este aspecto constituye otro eje de sentido fundamental en la exégesis literario social porque es recurrente también en todo el relato, tal y como apunta Óscar Alvarado en su libro *Literatura e identidad costarricense*:
- u) En otras palabras, la presión del ambiente social represivo en las urbes y megaurbes (aun cuando estas no pertenezcan a nuestro país) tienden a afectar a quienes no logran adecuarse a las reglas impuestas. Quienes no cumplen con ello, terminan en la marginalidad o la exclusión social. (Alvarado, 2009, 170).
- v) La exclusión se da en todo sentido e incluye, por supuesto, lo económico, lo social y tiene consecuencias económicas nefastas para los excluidos y marginales.

3. Conclusiones

Como se puede observar en la novela *Sin voz ni techo* se produce, de acuerdo con su genotexto y su fenotexto, una mirada a la realidad costarricense desde la perspectiva literaria.

Es en este sentido como el análisis discursivo deviene en el paradigma de un aparato sociocrítico que funciona como génesis del umbral de las soluciones de las distintas problemáticas que aquejan desde hace mucho a la sociedad costarricense y que se vuelven perennes a partir de que no se visibilizan.

El encuentro de una lectura en la novela de un discurso crítico que coadyuve en este sentido es el objetivo propuesto que funciona como cierre de esta propuesta y que visibiliza la utilidad de la teoría y la literatura como un instrumento de investigación

tanto en las ciencias sociales así como en las humanidades y por supuesto dentro de la lectura socio discursiva que se planteó al inicio del presente artículo y que amplía, con la mirada semiótica, el análisis crítico discursivo de la novela *Sin voz ni techo*.

Referencias

- Alvarado Vega, Óscar Gerardo. (2010). Literatura e identidad costarricense. San José: EUNED.
- Amoretti, María. (1989). Introducción al socio texto: A propósito de Cachaza. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Amoretti, María. (1992). Diccionario de términos asociados en teoría literaria. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Barthes, Roland. (2000). El grado cero de la escritura seguido de nuevos ensayos críticos. México D.F. : Siglo XXI Editores.
- Calsamiglia, Helena., & Tusón, Amparo. (2002). Las personas del discurso. En Las cosas del decir: Manual de análisis del discurso. Barcelona: Ariel.
- Foucault, Michel. (1980). Vigilar y castigar. México D.F. :: Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel. (2010). Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- García Negroni, María Marta, & Tordesillas Calado, Marta. (2001). La modalidad. En La enunciación en la lengua: De la deixis a la polifonía. Madrid: Gredos.
- Kaplan, Nora. (2004). Nuevos desarrollos en el estudio de la evaluación en el lenguaje: La teoría de la valoración. Caracas: Boletín de Lingüística, (22).
- Picado Gómez, Manuel. (1983). Literatura, ideología, crítica: Notas para un estudio de la literatura costarricense. San José: Editorial Costa Rica.
- Van Dijk, Teun (2006). El discurso como estructura y proceso: Estudios sobre el discurso I. Una introducción multidisciplinaria. Barcelona: Gedisa.
- Wabeau, Nacer. (2016). Sin voz ni techo. San José: Ediciones Perro Azul.

The image features a vibrant rainbow background that transitions from purple at the top to red at the bottom. A solid black horizontal band is positioned in the center, serving as a backdrop for the text.

II

Dossier I

Nuevas reflexiones sobre la diversidad sexual

Presentación

Nuevas reflexiones sobre la diversidad sexual

El dossier que presentamos pone en diálogo a la filosofía y diversas ciencias sociales con la diversidad sexual. Este intercambio teórico es fundamental en un momento en que se han reactivado propuestas de neoconservadurismo para la exclusión de la comunidad LGBTQ+, las que amenazan con hacer retroceder décadas de lucha y de conquista del reconocimiento de quienes forman parte de dicho colectivo.

Es cierto, por supuesto, que el escenario de quienes forman parte de la diversidad sexual se encuentra en los países occidentales en una mejor situación de acceso a derechos que en décadas pasadas; sin embargo, no debemos olvidar que en el mundo todavía, en más de 60 países, se castiga la homosexualidad, incluso con la pena de muerte. Asimismo, en países como México o Brasil, los crímenes de odio en contra de la comunidad LGBTQ+, particularmente contra las personas trans (transexuales y transgénero), no han disminuido significativamente, e incluso se han incrementado.

Todo lo anterior nos indica que es indispensable que la filosofía y las ciencias sociales aborden el tema de la diversidad sexual con el objetivo no sólo de seguir ampliando la comprensión de las identidades y las prácticas que configuran esta expresión de lo humano, sino que lo hagan con la misión de contribuir al reconocimiento pleno de quienes forman parte de la diversidad sexual, en pos de la erradicación de la violencia y el odio. Esperamos que los trabajos que configuran este dossier contribuyan a nuevas reflexiones y a la consolidación de propuestas teórico-prácticas que permitan erradicar la discriminación y la exclusión injustificada de quienes forman parte de la comunidad LGBTQ+.

Este dossier cuenta con 6 colaboraciones, las que, a partir de una breve revisión de los resúmenes de los artículos, nos brindan un panorama de los temas abordados por sus autores: se inicia este recorrido con el texto de Keylor Robles Murillo, *El marxismo como propuesta teórica para la aprehensión de la diversidad sexual*, en que se analiza la diversidad sexual desde un enfoque marxista crítico. Además, es un intento por superar las limitaciones de la teoría *queer* posmoderna y del reduccionismo economicista. A la vez, crítica la mercantilización capitalista del movimiento de la diversidad sexual. Finalmente, se propone una perspectiva emancipadora que vincule la lucha sexual con la lucha de clases.

Por su parte, Raúl Flores Ramos, en *#TwoSpirit: identidades y redes sociodigitales en la Isla Tortuga*, analiza los significados contemporáneos atribuidos a la identidad *two-spirit* en la Isla Tortuga, a partir de una etnografía digital, en la que se examina la interacción entre las cosmovisiones indígenas y las occidentales en su configuración. En tal sentido, explora la relación entre subjetividades indígenas sexo/géneros disidentes y las redes sociodigitales. Para él, los entornos digitales, aparte de que influyen en los procesos de construcción identitaria, también posibilitan la generación de espacios y dinámicas específicas de visibilización, articulación comunitaria y resignificación de las identidades, en específico: la identidad *two-spirit*.

En el texto de Carlos Arturo Martínez-Carmona, *Marchas del Orgullo y medios de comunicación ¿Qué dicen los estudios?*, se analizan 19 publicaciones académicas en las que se estudia sobre la relación entre Marchas del Orgullo y medios de comunicación en Latinoamérica y España. A partir de dichas publicaciones, identifica una agenda

que se ha ido consolidando, la que a su vez requiere un mayor fortalecimiento atendiendo a sus articulaciones conceptuales, el conocimiento de casos, la pluralidad en las fuentes, y las comparaciones en aras de identificar patrones.

También está el artículo de Rogelio Laguna, *Teoría Queer e interculturalidad*, que aborda la comunicación entre dichas perspectivas teóricas con el objetivo de ampliar el estudio de las intersecciones que atraviesan la diversidad sexual, incluyendo el tema de la memoria y la identidad. Además, se aboga por una discusión abierta sobre diversos elementos constituyentes de quienes forman parte de la comunidad LGBTQ+.

Ángel Fernando Molina Castro, con *El Fisicoculturismo es un Travestismo*, hace un análisis del fisicoculturismo, como un deporte en donde se esconden varios de los postulados de masculinidad, los cuales permean a la cultura occidental. Sin embargo, para el autor, dicho deporte puede pensarse como un espacio de simulación, de travestismo. Para él, este segundo enfoque ayuda a entender el actuar del travesti, según lo expone el filósofo Severo Sarduy en su libro *La simulación*; así como la forma en la que la sociedad actúa ante el travestismo, esto en procura de buscar alternativas para una mejora de tal comunidad.

Por último, el artículo de Álvaro Carvajal Villaplana, *La diversidad sexual ante la religión: Diálogo y conflicto*, sistematiza una serie de contribuciones teóricas y conceptuales, los que analíticamente sirven para entender la relación entre religión y diversidad sexual, en especial, la tendencia religioso-conservadora que se opone a la diversidad sexual. También, intenta una comprensión sobre el hecho de que en el siglo XX se da un giro religioso en el que comienza a cambiar el paradigma heteronormativo y homófobo de las iglesias conservadoras, para dar paso a las *iglesias inclusivas* de la diversidad sexual. El texto ilustra dichos conceptos y enfoques con el desarrollo de la tendencia conservadora o contramovimiento social religioso en Costa Rica, especialmente el neopentecostal. Por último, a partir de los aportes teóricos, se identifican algunas estrategias para enfrentar al movimiento religioso-conservador.

Los editores de este dossier esperamos que el mismo sea un aporte a los estudios sobre la diversidad sexual y una invitación tanto al diálogo como a la discusión.

Rogelio Laguna (México)
Álvaro Carvajal Villaplana (Costa Rica)
Junio de 2026

Keylor Robles Murillo

El marxismo como propuesta teórica para la aprehensión de la diversidad sexual¹

RESUMEN

El texto analiza la diversidad sexual desde un enfoque marxista crítico. Procura superar las limitaciones de la teoría queer posmoderna y del reduccionismo economicista. Se plantea que la opresión hacia las personas LGBTI no puede entenderse solo desde identidades individuales, sino en el marco de la totalidad capitalista, donde explotación y opresión se articulan dialécticamente. Asimismo, se examina el papel del movimiento LGBTI, el marxismo queer y las categorías de pinkwashing, capitalismo rosa y globalización gay, para evidenciar cómo el capital mercantiliza la diversidad sexual. Finalmente, se propone una perspectiva emancipadora que vincule la lucha sexual con la lucha de clases.

Palabras Claves: diversidad sexual, marxismo queer, capitalismo, lucha de clases, inkwashing, llobalización gay.

Abstract: This text analyzes sexual diversity from a critical Marxist perspective. It seeks to overcome the limitations of postmodern queer theory and economic reductionism. It argues that the oppression of LGBTI people cannot be understood solely through individual identities, but rather within the framework of capitalism as a whole, where exploitation and oppression are dialectically intertwined. Furthermore, it examines the role of the LGBTI movement, queer Marxism, and the categories of pinkwashing, pink capitalism, and gay globalization to demonstrate how capital commodifies sexual diversity. Finally, it proposes an emancipatory perspective that links the sexual struggle with the class struggle.

Key words: sexual diversity, 1ueer Marxism, capitalism, class struggle, pinkwashing, gay globalization.

Autor/ Author

Keylor Robles Murillo
Universidad de Costa Rica
San José, Costa Rica

ORCID: 0000-0002-1493-5582

Correo: robleskeylor@gmail.com

Recibido: 26/08/25
Aprobado: 15/10/25
Publicado: 20/07/2026

1. Introducción

La diversidad sexual ha sido abordada históricamente desde múltiples corrientes teóricas, ya que incluso esta misma categoría puede ser definida desde diferentes formas. Particularmente,

existen dos grandes vertientes conceptuales recurrentes para concebir dicha categoría. En primer lugar, existe una postura analítica que dimensiona la diversidad sexual desde los grupos que no cumplen la cisheteronorma, por tanto, contempla un conjunto de orientaciones sexuales, identidades y expresiones de género (OSIEG) que disienten ante esa norma hegemónica e inmutable² (Brigeiro, 2012). De ahí que se ha usado como eufemismo para referirse a lo catalogado *diferente*. En segundo lugar, existe una visión que abarca la variedad presente la sexualidad humana, en donde se incluye la heterosexualidad, la homosexualidad, la bisexualidad y otras orientaciones (Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2012).

En este artículo la diversidad sexual se posiciona con contenido político para reivindicar todos aquellos sectores que han sido oprimidos por sus orientaciones sexuales, identidades y expresiones de género. Por consiguiente, el uso de esta categoría se convierte en un ejercicio emancipador ante la violencia que encuentra cimiento en la cisheteronormatividad. Esta última categoría se concibe como el conjunto de normas que homogenizan e imponen las vivencias heterosexuales y cis en un contexto determinado por el capitalismo (López, 2015). Sobre esta idea, Ventura (2016) apunta que dicho conjunto de normas se operacionaliza a través de un modelo único de “conductas normales” heterosexuales y género normativas; tanto en el parentesco, como en las relaciones sexo afectivas impuestas antes del nacimiento.

Sumado a lo anterior, en este artículo se parte del marxismo como propuesta teórica para comprender la diversidad sexual en el marco del capitalismo, al integrar el enfoque del materialismo histórico y la dialéctica en el análisis crítico de la realidad. Como bien plantea Mandel (1977) el materialismo histórico constituye la ciencia de las sociedades humanas, cuyo fin es dar cuenta de la dialéctica entre la producción y la comunicación humanas para explicarla. Por consiguiente, dicho enfoque estudia la sociedad y los fenómenos de la vida social vinculados con los medios de producción. Mientras que la dialéctica aporta una perspectiva que reconoce las contradicciones y, a su vez, manifiesta que la realidad no es lineal. A partir de esta noción, se profundizan una serie de discusiones sobre la diversidad sexual (Robles, 2022).

En esta línea, es fundamental señalar que este texto se separa de lecturas marxistas dogmáticas y economicistas, en donde la comprensión de la base material de la realidad se reduce solamente a aspectos tangibles, por ejemplo, el sexo, entendido como los caracteres físicos, biológicos y cromosómicos. Por consiguiente, existe un distanciamiento analítico de posturas como la sostenida por Santiago Armesillo, politólogo español del Partido Vanguardia Española, quien afirma lo siguiente: “[...] no existen las personas transexuales, el sexo es binario, el sexo no es un espectro [...] por tanto hay hombres y mujeres” (Armesilla, 2024, 0min 10s). Cuando se alude a la materialidad de la realidad se contempla la síntesis de múltiples determinaciones que se configuran en un momento histórico determinado, es decir, se contempla el tipo de sociedad, así como las relaciones sociales que se gestan en dicho momento histórico de manera concreta.

2. La diversidad sexual y el movimiento LGBTI como espacio organizativo de lucha

Históricamente, los sectores englobados en la diversidad sexual se han organizado mediante el movimiento LGBTIQ. Respecto a dicho movimiento, suele afirmarse que sus repertorios de lucha se conforman por las pugnas en cuanto a la cuestión identitaria; en otras palabras, la esencia del movimiento consiste en la reivindicación de la identidad de cada persona, en términos meramente individuales. Respecto a lo anterior, se debe aclarar que la categoría de la identidad tiene una expresión real, ya sea en torno a la base objetiva dada por las condiciones reales y de vida de las personas, o bien, por la base subjetiva, a partir de la percepción construida por los sujetos en relación con dichos aspectos objetivos (Montaño, 2021). Es decir, la identidad se configura como la condición determinante (atributo, circunstancia o posición) que genera formas de opresión concretas en sociedades específicas, en este caso, dentro del capitalismo.

En términos generales, la transformación buscada por el movimiento LGBTI se construye desde la noción de la *diversidad personal*. Bernabé (2018) señala que la supuesta defensa del derecho a la *felicidad por ser diferente* está circunscrita a la apología de las identidades individuales, la cual está mediada por la lógica cultural del neoliberalismo: la posmodernidad. Dicha lógica se opone a la totalidad y los valores universales; es escéptica frente a ideas asociadas con la verdad, la unidad y el progreso (Eagleton, 2005), negando la historia.

La posmodernidad es esto. Es la aceptación del mundo fragmentario e inasible de la modernidad, que lejos de enfrentarse, se celebra con una mueca de inteligente desencanto. Es la ausencia de reglas, de un caos ordenado en el que solamente parece que mediante la ironía y el descreimiento podemos fingir algo de comprensión [...] La posmodernidad es la estupefacción y la angustia hechas virtud y estado, es la ausencia total de lugares hacia dónde dirigirse. (Bernabé, 2018, 43-44).

El posmodernismo entendido como un movimiento de pensamiento contemporáneo, rechaza y niega la totalidad, los valores universales, mientras que desdeña las narraciones históricas, los relatos generales, los fundamentos de la existencia humana y, por consiguiente, no reconoce la posibilidad de construir conocimiento objetivo. Desde estas narrativas, la realidad se plantea en términos de la concepción individual, lo que se traduce en un culto a la separación y la fragmentación de los sujetos que conforman los movimientos sociales y sus vivencias atomizadas.

Lo anterior, conlleva a que procesos determinados e históricos como la opresión enfrentada por la población LGBTI se encuentra sujeta a interpretaciones relativistas y aisladas. Pareciera que se pierde el interés de problematizar los mecanismos de opresión estructurales, pues el enfoque se reduce a experiencias individualizadas. Retomando los aportes de Montaño (2021), esta perspectiva aislada de las identidades remite a la categoría del identitarismo, inscrita en la perspectiva posmoderna, en donde se polarizan los grupos al apelar a supuestas diferencias irreconciliables. Por tanto, el posicionamiento teórico y político no consiste en negar las identidades; al contrario, sino que es necesario problematizar que las luchas antiopresivas basadas en diferentes identidades no se distancian de la lucha contra la explotación y la lógica capitalista.

Posteriormente, para desarrollar este eje temático es necesario profundizar en la relación establecida entre la población LGBTI y el capitalismo, entendida desde la noción de la totalidad. Respecto a esto, D'Emilio (1983) plantea que la consolidación

de la identidad está vinculada directamente con las relaciones instituidas por el capitalismo, específicamente, con el desarrollo de la noción de libertad sobre la cual se cimienta este modo de producción:

Bajo el capitalismo, los trabajadores son obreros “libres” de dos maneras. Nosotros tenemos la libertad para buscar trabajo. Nosotros poseemos nuestra capacidad para trabajar y tenemos la libertad para vender nuestra fuerza de trabajo por salarios a cualquiera que esté dispuesto a comprarlo. (D’ Emilio, 1983, 102 Traducción propia).

En esta misma línea, D’ Emilio (1983) señala que el capitalismo ha creado las condiciones que permiten que hombres y mujeres organicen su vida personal alrededor de su atracción erótica y emocional hacia personas de su mismo sexo. Sin embargo, es necesario resaltar la aclaración que hace el autor respecto a esta idea, pues no es lo mismo brindar las condiciones para la consolidación de la identidad gay o lésbica, que cambiar la valoración sobre los “comportamientos sexuales”. En este aspecto surge la contradicción en el capitalismo, pues a pesar de haber promovido la aceptación y la asunción de las identidades fuera de la heteronorma, no transformó la relación estrecha establecida entre sexualidad y la procreación como imperativo social; en otras palabras, la relación entre el capitalismo y la familia es fundamentalmente contradictoria:

Ideológicamente, el capitalismo conduce a las personas a familias heterosexuales; cada generación llega a la mayoría de edad habiendo interiorizado un modelo heterosexista de intimidad y relaciones personales [...] mientras el capitalismo ha derribado la base material de la vida familiar, las lesbianas, los gays y las feministas heterosexuales se han convertido en los chivos expiatorios de la inestabilidad social del sistema (D’ Emilio, 1983, 109 Traducción propia).

Lo anterior permite dilucidar que la opresión enfrentada por la población LGBTI no se limita en términos de la percepción individualizada, como se afirma desde la lógica del posmodernismo; al contrario, se concreta a partir de una serie de determinaciones sociales basadas en la lógica del capital. Además, el Partido Socialista Democrático (1982) es enfático al afirmar que la opresión y la persecución de las personas homosexuales es un subproducto de la opresión de las mujeres, debido a la necesidad de representar la familia patriarcal como indispensable e inevitable. La relación entre la opresión hacia las mujeres y las personas LGBTI se modifica según el tipo de sociedad y el período histórico, en relación con el grado de importancia de la familia y su función económica e ideológica: “La opresión homosexual en la sociedad capitalista moderna debe ser comprendida tanto en términos de sus orígenes, como en función de su naturaleza específica” (Partido Socialista Democrático, 1982, 6. Traducción propia).

Vinculado con lo anterior, Drucker (2023) ubica al régimen de acumulación fordista como el momento histórico, dentro de la consolidación y el desarrollo del capitalismo, que permitió la maduración de la nueva formación *same-sex* que continúa vigente. Cabe aclarar que dicho concepto: formación *same-sex*, se construye a partir de nociones del materialismo histórico, tales como la reificación y la totalidad social, para

explicar la postura del capitalismo frente a las orientaciones sexuales que rompen con la heteronorma. Según Drucker (2023), el fordismo supuso la existencia de salarios en alza y de Estado de bienestar, lo cual también se vinculó con la estimulación del deseo y el romance; sin embargo, el autor aclara cómo se impusieron límites para garantizar la producción y la reproducción dentro de la égida del capital.

3. Marxismo queer como punto de partida epistemológico

Para profundizar en la opresión hacia las personas LGBTI en el marco de la totalidad capitalista, es necesario aludir a la propuesta teórica defendida por el marxismo *queer*. Es importante aclarar que el desarrollo de esta corriente ha cobrado fuerza en los últimos años, sin embargo, cuenta con una trayectoria histórica relevante; específicamente, a partir del esfuerzo de las personas interesadas en relacionar los movimientos socialistas de la clase trabajadora con las olas de emancipación y liberación gay y lésbica. Drucker (2022) manifiesta que Karl Heinrich Ulrichs (1825-1895) insistió vehemente en la deuda que tenía el marxismo y los partidos políticos de izquierda en términos de su oposición y lucha contra la represión enfrentada principalmente por hombres homosexuales. De igual manera, Alexandra Kollontai, quien fue la teórica pionera de la sexualidad, también denunció la represión antihomosexual.

Contemporáneamente, el marxismo *queer* se ha consolidado a inicios del siglo XXI, por lo que ha denominado el renacimiento marxista en los estudios *queer* (Colpani, 2017). Sobre esto, Drucker (2022) apunta que los campos de estudios del marxismo *queer*, así como las preocupaciones académicas, han girado en torno a aspectos centrales del materialismo histórico, la economía política, las luchas sociales, entre otros. Un elemento en común de las autoras y los autores marxistas que trabajan en los estudios *queer* consiste en la crítica hacia el reduccionismo económico, pues ha sido una de las principales razones por las cuales los abordajes sobre la sexualidad no son considerados como relevantes en los debates marxista. De acuerdo con los aportes de Drucker (2002), “Algunxs marxistas en los estudios *queer*, al concebir la sexualidad como parte de la cultura y la ideología, han cuestionado el relegamiento tradicional del marxismo de la cultura y la ideología a la superestructura” (114), llevando a establecer “puntos ciegos”.

Estos puntos ciegos del marxismo respecto a la sexualidad se han consolidado frente a los estudios sobre sexualidad, por ejemplo, las orientaciones sexuales y las identidades de género, incluidas las discusiones sobre el género; esta última como categoría explicativa central de la opresión de las mujeres. Es oportuno aclarar que en esta investigación no se reproduce el mito de la homofobia marxista, reavivado por sectores reaccionarios, sino que se reconoce que el marxismo constituye una teoría general de la sociedad, por lo cual es comprensible la existencia de dichos puntos ciegos, los cuales deben ser abordados y releídos desde construcciones teóricas particulares. Por tanto, se reitera que partir del marxismo implica no fragmentar la liberación de los sectores explotados y la emancipación de quienes sufren la opresión: “Si el marxismo tiene alguna razón de ser, esa razón es exactamente que el oprimido y el explotado tomen el control de la sociedad y la usen para sus propios intereses”

(Wolf, 2021, 107. Traducción propia).

Como parte de los esfuerzos orientados en fortalecer la relación entre el marxismo y el feminismo, se desea resaltar los aportes de Arruza (2011), quien propone una unión *queer* entre ambas corrientes teóricas y epistemológicas, a través de “[...] superar la separación entre lo cultural y lo económico, y de construir un marco teórico capaz de revelar su entrelazamiento” (Arruza, 2011, 165. Traducción propia). Además, esta autora resalta que la sexualidad, en su concepción estricta, es una modalidad de diferenciación social, cuyas raíces no están en la economía política, pues la población LGBTI están presente en toda la estructura de clases de la sociedad capitalista, es decir, no ocupan una posición específica en la división del trabajo. Esto permite explicar la presencia de población LGBTI, principalmente, hombres gays, dentro de las élites empresariales; y al mismo tiempo, cómo personas de dicha población también están sujetas a relaciones de explotación, a partir de la venta de su fuerza de trabajo. No obstante, el argumento anterior no puede conllevar a que se afirme que la opresión basada en la sexualidad no tenga bases materiales; al contrario, se cimienta y reproduce en esas mismas bases.

De la misma manera, dentro del desarrollo del marxismo *queer*, Arruza (2011) comparte la crítica a los *puntos ciegos* del marxismo, cuando afirma que algunas organizaciones de la izquierda marxista continúan siendo incapaces de pensar la clase como sexuada, ignorando cómo el sexo y el género son factores *poderosos* que influyen en la división ideológica y política, y a su vez, son refuncionalizados por el capitalismo. Si bien, la opresión hacia la población LGBTI antecede al desarrollo del modo de producción capitalista; el punto neurálgico de la reflexión consiste en comprender cómo el capitalismo incorpora y utiliza las relaciones de poder previas, incluido el sexismo y la homofobia, para establecer jerarquías entre explotados y oprimidos, mediante la instauración de barreras estructurales, con el fin de avanzar hacia la transformación social.

Recientemente, una de las autoras que ha profundizado en este enfoque teórico es Lewis (2020), quien establece relaciones teóricas, epistemológicas y ontológicas entre el marxismo, el feminismo y la teoría *queer*. En este caso dicha teoría se entiende desde una perspectiva crítica y materialista, en donde se intentan superar los vacíos y las contradicciones presentes en los aportes de sus principales exponentes, tales como Paul B. Preciado, Judith Butler, Monique Witting, Teresa de Lauretis, Donna Haraway, David M. Halperin, entre otros y otras. Por tal razón, Lewis (2020) manifiesta que la política de la identidad es

Una forma de política esquemática donde el desarrollo de las teorías de la opresión está separado de las teorías de la explotación [...] La opresión se entiende como algo que surge de un deseo abstracto por la dominación y que por tanto tiene una vida separada de la economía. Aunque los problemas sociales pueden *intersecarse* -como dos líneas que salen de la nada y que repentinamente chocan entre sí en diagonal-, tienen puntos de origen totalmente diferentes y se dirigen hacia los sujetos individuales. (212-213).

La crítica anterior es compartida por Vasco (2019), al afirmar que el desarrollo de la teoría *queer* se caracteriza por un enfoque acrítico, en donde las luchas identitarias

son entendidas desde la parcela teórica y el átomo, en términos de Grüner (1998), conllevando a una fragmentación de la realidad. Según Vasco (2019), la mayoría de los y las exponentes de la corriente *queer* descartan el elemento primordial en cualquier análisis que apele al materialismo histórico: el terreno concreto de la explotación y la opresión impuesto por el capitalismo. Por consiguiente, omiten el análisis de las experiencias concretas dentro del capitalismo, el cual condiciona la conciencia y las condiciones materiales de existencia de las personas. Lo anterior, reduce la opresión sistemática y estructural a un proceso subjetivo que existe solo cuando es reconocido por el movimiento LGBTI.

En esta misma línea, Martínez y Burgueño (2020) afirman que la teoría *queer* tiene una serie de debilidades y limitaciones. En primera instancia, restringe las posibilidades de resistencia a la individualidad de los cuerpos, a través de prácticas consideradas paródicas, cuyo fin reside en desestabilizar las estructuras del género. Esto conlleva a que las relaciones sociales capitalistas, basadas en la explotación y la opresión no se cuestionen. Por tal razón, las autoras puntualizan que esta teoría no logra ir más allá de una serie de microrresistencias en el seno de las democracias liberales, las cuales se limitan al plano discursivo y del lenguaje; es decir, las “transformaciones” se logran cuando se cambian los discursos y el lenguaje usado.

A partir de lo anterior, en esta propuesta se retoman los aportes de la corriente *queer* radical, que se distancia teóricamente de la lectura *queer* hegemónica enmarcada en la lógica posmoderna, con el fin de articularla con el marxismo como punto de partida epistemológico. Por consiguiente, dicha corriente analiza la opresión de las personas LGBTI en el marco del capitalismo, debido a que

se posiciona críticamente en contra de toda forma de reduccionismo económico, así como de cualquier intento de aislar los análisis de la sexualidad y el género de un análisis totalizante del capital. No obstante, en tanto los límites epistemológicos del marxismo no son fijos sino que se encuentran vinculados tanto a situaciones históricas y sociales específicas como a experiencias de praxis colectiva (Hybris, 2022, 69).

Con base en lo anterior se afirma que el marxismo *queer* no es un nuevo tipo de marxismo, ni mucho menos una *moda intelectual posmoderna* que pretende vulgarizarlo, sino que constituye un esfuerzo analítico y fundamentado para comprender la opresión de las personas LGBTI, situada como parte de los puntos ciegos del marxismo, en relación con la base material de la realidad social. Por tal razón es que se retoman diferentes categorías centrales del marxismo; no solo aquellas que permiten entender la dimensión económica de este sistema, pues también se incorporan aportes para problematizar los elementos sociales, políticos, culturales e ideológicos que aseguran la reproducción y refuncionalización del capital en el contexto actual.

En esta línea, desde el marxismo *queer* se profundiza en la lucha de clases, con el fin de problematizar cómo han coexistido diferentes actitudes frente a la homosexualidad en agrupaciones de izquierda. Por ejemplo, Fidel Castro, Ernesto “Ché” Guevara y Stalin equipararon esta orientación sexual, en términos morales, con la pederastia y la degeneración (Zappino, 2026). Mientras que otras figuras como

Charles Fourier y Alexandra Kollotanti han reivindicado la lucha proletaria con un mundo sin clases y sin opresión sexual.

4. Relación dialéctica entre la explotación y la opresión

Por otro lado, es importante profundizar las categorías de la opresión y la explotación, con el fin de comprender la historia compartida por la población LGBTI. La primera se puede definir como una “relación de sometimiento de un grupo sobre otro por razones culturales, raciales o sexuales” (D’Atri, 2004, 4); esto quiere decir que la categoría empleada denota las desigualdades sistemáticas en cuanto a la reproducción y acumulación del poder, sin dejar de lado la base material de la sociedad. Por otra parte, la explotación se concibe como la relación entre las clases, en donde la burguesía, quienes poseen los medios de producción, se apropia de la plusvalía generada por la clase trabajadora que vende su fuerza de trabajo. Sin embargo, no se pueden entender completamente separadas, pues se articulan en la concreción de las relaciones sociales.

Específicamente, en lo que concierne a la opresión de género, Nahuel (2017) afirma que sus expresiones en la modernidad se encuentran imbricadas con las categorías sociales capitalistas, especialmente, con la separación entre la producción y la reproducción. Cabe reiterar que el Partido Socialista Democrático (1982) fue claro al afirmar que la opresión hacia las personas LGBTI representa un subproducto de la opresión de género. Asimismo, algunos abordajes liberales, en donde se intenta vaciar de contenido político la categoría de la opresión desde posturas *anticomunistas*, insisten en separar lo productivo de lo reproductivo, ya que dicha división fragmenta el abordaje crítico desde la totalidad al perder su base constitutiva. A partir de esta noción, Nahuel (2017) sugiere una teoría unitaria, en la que la opresión sufrida por la población LGBTI se sitúe dentro de la sociedad capitalista y su lógica que le permite reproducirse.

Siguiendo con lo anterior, Lewis (2020) es enfática cuando aclara que las identidades y las orientaciones, contempladas dentro de la diversidad sexual y de género, deben ser situadas dentro de la totalidad capitalista, pues el capitalismo determina, organiza y jerarquiza las relaciones productivas, de género y la producción de las sexualidades, pues este modo de producción requiere controlar los cuerpos con el fin de garantizar su reproducción. Iniciando por la alienación de la clase trabajadora dentro de la lógica de producción capitalista; siguiendo con el control del cuerpo de las mujeres, explotando su trabajo remunerado, junto con aquellas labores domésticas no remuneradas y de cuidado; por último, imponiendo el modelo heterosexual como la única forma para relacionarse sexo afectivamente, apelando a su supuesta capacidad de procreación.

Para ampliar lo anterior, cobra relevancia dilucidar la relación entre el patriarcado y el capitalismo, superando la teoría del sistema dual desarrollada por Hartman (1981), desde la que se afirma que ambos elementos operan en el mismo nivel de forma paralela. Si bien el patriarcado es una estructura que le precede al capitalismo, su existencia y reproducción no puede ser entendidas fuera de la lógica de acumulación y hegemonía del capital. Es oportuno destacar que la premisa anterior es aprehendida

a partir de la noción epistemológica, desarrollada dentro del marxismo, y profundizada dentro de los estudios desde el marxismo *queer*:

El capitalismo es una totalidad versátil, contradictoria, continuamente en movimiento, con relaciones de explotación y alienación que están constantemente en un proceso de transformación [...] es una totalidad llena de relaciones sociales. En ella, encontramos relaciones de poder conectadas al género, la orientación sexual, la raza, la nacionalidad, y la religión, todas están al servicio de la acumulación de capital y su reproducción. (Arruza, 2015, 48. Traducción propia).

A partir de estos planteamientos, se logran aprehender dialécticamente las afirmaciones de los autores y las autoras que apuntan a que el capitalismo es el modo de producción que permitió la consolidación del movimiento LGBTI y sentó las bases para su expansión y efectivización de derechos y conquistas. Tal y como lo señala D' Emilio (1983), el desarrollo del capitalismo permitió separar la sexualidad de la función reproductiva, al permitir generar un espacio para nuevas formas de relaciones afectivas. Por consiguiente, partir de la totalidad capitalista, en términos de su carácter versátil y contradictorio, implica entender cómo también el capitalismo habilitó procesos emancipatorios³ y a, su vez, instauró una serie de mecanismos de represión y control ante el orden social hegemónico heteronormativo.

Sobre esto, Mc Cubbin (1976) menciona que la persecución de los homosexuales disminuyó entre los siglos XIV y XIX, sin embargo, aumentó a finales de este último siglo, debido a la promoción de la familia nuclear como norma social, al garantizar la reproducción social y biológica de la clase trabajadora. Mc Cubbin (1976) apunta que “El prejuicio contra los homosexuales es un instrumento del dominio de la clase burguesa, al igual que lo fue para los gobernantes feudales y al igual que el chovinismo nacional, el sexismo y el racismo” (p. 35 Traducción propia). Esto permite entender las tensiones y las contradicciones inherentes al sistema.

Sumado a lo anterior, es pertinente retomar la noción de la lucha de clases y colocarla en el centro de la discusión. En primera instancia, debido a dicha categoría remite al motor de la historia, como bien apunta Marx (2000), lo cual explica que no solo es un conflicto con una base exclusivamente económica, sino que también determina las transformaciones que se generan en la sociedad. A su vez, discutir sobre la lucha de clases permite profundizar en la explotación en un contexto determinado por la acumulación capitalista y una lógica patriarcal refuncionalizada en torno a la opresión. Por consiguiente, las contradicciones que se señalan más adelante también deben ser discutidas teóricamente a partir de los insumos de la lucha de clases.

5. Pinkwashing y globalización gay: categorías para problematizar el capitalismo contemporáneo

Para entender las contradicciones en torno a la diversidad sexual en el marco del capitalismo, Martínez y Burgueño (2020) refieren a una categoría central: *pinkwashing*⁴, que “[...] se comprende una variedad de estrategias políticas y de marketing que buscan cubrir de referencias LGTBIQ sus discursos o productos para favorecer su

imagen o para resultar atractiva a este público” (Miranda, 2022, 19). Este concepto permite problematizar los mecanismos empleados por las élites empresariales para mostrarse como inclusivas con las demandas de la población LGBTI, mientras ocultan las contradicciones inherentes del capitalismo. Stefanoni (2021) emplea este concepto para discutir cómo Israel⁵ ha diseñado estrategias de “aceptación” hacia las personas LGBTI, con el fin de legitimar y contar con el apoyo de la población en su proyecto de genocidio, expropiación y hegemonización. Lo anterior, establece un conjunto de narrativas, en donde Israel se representa como el encargado de imponer el “progreso” dentro del conflicto geopolítico bajo el cual intenta ampliar su dominio.

Según Mancha (2023), la categoría del *pinkwashing* designa las estrategias de *marketing* realizadas por diferentes actores (instituciones, empresas, grupos) que resaltan su simpatía como el movimiento LGBTI, con el fin de mostrarse, en la apariencia, con inclusivos, progresistas y respetuosos con los derechos de estas poblaciones.

En esta misma línea, el *pinkwashing* se emplea como sinónimo de otra categoría, que resulta pertinente en este eje temático: capitalismo rosa. De acuerdo con Estefó (2021), este puede definirse como resultado de la interacción entre la lógica del capitalismo, la economía de mercado y la orientación sexual, lo que conlleva a que las personas LGBTI se conciban como un mercado meta, es decir, potenciales clientes y, a su vez, continuos compradores. Como bien apunta Gómez (2011) se es parte del movimiento LGBTI a partir del grado de poder adquisitivo con el que se cuenta. Por consiguiente, esta categoría no describe un nuevo *tipo de capitalismo*, sino que da cuenta de la búsqueda de nuevos nichos de mercado para la lógica de acumulación del capital.

Los aportes teóricos anteriores cobran relevancia dentro de esta investigación, pues permite problematizar las estrategias de mercadeo realizadas por las élites empresariales para proyectar una imagen de progresismo respecto a las demandas y los derechos de las personas LGBTI; a pesar de que no exista un compromiso ético y político con dicha población, sino que el fin perseguido se sitúa en la lógica de la acumulación. Tomando en cuenta lo anterior, Vinagre (2011) plantea que

[...] el poder relativo de presión de grupos raciales, feministas y de grupos LGBT es en parte por la prevalencia de la lógica mercantilizadora que incluye estos segmentos en condición de consumidores, transformando sus necesidades y deseos en objetos para poseer, lo que alimenta la reproducción de la fetichización de las relaciones sociales en la sociedad vigente. (57. Traducción propia).

Sumado a lo anterior, Bernabé (2018) aporta una crítica hacia la *trampa de la diversidad*, en la cual las identidades se circunscriben a un proceso neoliberal, en donde se intenta eliminar cualquier esfuerzo orientado hacia un proyecto de organización colectiva. Desde esta discursividad, el fin que debe buscar el colectivo LGBTI reside en que cada persona pueda tener las herramientas para construir su identidad, en términos estrictamente individuales. Inclusive, conlleva a una sobrecategorización de las identidades y las orientaciones, conduciendo a propuestas aisladas entre sí. Por consiguiente, desde esta trampa se afirma que las personas son la suma de un

conjunto de particularidades que las distancian del resto de la sociedad, por lo cual el proyecto emancipatorio se reduce a la liberación individual de cada sujeto.

Vinagre (2011) profundiza esta crítica, al plantear que las políticas de identidad, incluidas las políticas de género y aquellas vinculadas con la población LGTBI, se han caracterizado por ser fragmentarias, transitorias y despolitizadas, en muchos casos, lo que conduce a una carencia de conciencia de clase, en donde no existe claridad sobre la construcción de un proyecto político de emancipación y transformación societaria. Para entender lo anterior la autora aporta una categoría: identidad alienada, la cual permite problematizar las formas en cómo las identidades son tratadas de manera aislada en relación con la totalidad de la vida social, provocando que el cambio al que se apuesta se limite a lo simbólico y a lo estrictamente cultural separado de la base material.

Para superar esta fragmentación, Vinagre (2011) propone que el horizonte teleológico de las políticas de la identidad debe apuntar hacia la eticidad radical, pues esta propuesta permite la transformación de las relaciones en el mundo del trabajo y de la cultura, incluyendo los valores, la moral, la ética, las representaciones sociales, las prácticas, entre otros aspectos; que se articulan con la posibilidad real de construir una nueva estructura social. A lo anterior se debe agregar el planteamiento político de Fajardo (2023), quien insiste que la crítica de Marx a la economía política es también una problematización de la violencia, pues los determinantes que la generan, en este caso las identidades asociadas con la población LGTBI, se convierten en condiciones de posibilidad que materializan la opresión en el capitalismo.

Por otra parte, dentro de las categorías pertinentes en este eje temático, que permiten problematizar el objeto de estudio definido, se encuentra la globalización gay. Sobre esto, Meccia (2017), Enguix (2019) y Domínguez (2021) manifiestan que esta forma de globalización, la cual emerge en la década de los noventa se caracteriza por una transformación de las relaciones entre lo global y lo local, así como la *marketinización* de la vida social. Cabe resaltar que cuando se habla de la globalización gay, no quiere decir que es un tipo diferente de proyecto globalizador diferente al que es propio del capitalismo; al contrario, es un espacio o un campo de la vida, en donde interactúan sujetos concretos, que ha sido refuncionalizado por la lógica globalizadora. Esta refuncionalización responde al vínculo que ha mantenido el capitalismo con la identidad LGTBI, específicamente, la de los hombres gays desde su consolidación, como plantea D' Emilio (1983).

Asimismo, Mancha (2023) aborda los procesos neoliberales que instrumentalizan “barrios producidos por la comunidad LGTBIQ+ y los ponen a disposición de dinámicas globales de control urbano, en los que la creación de «marcas» y la turistificación apoyadas desde las instituciones desafían los logros políticos de las comunidades LGTBIQ+ organizadas” (p. 58). La globalización gay, vinculada con la dinámica turistificadora neoliberal, conlleva a que se transformen los constituyentes materiales de las personas LGTBI, ocultando su historia de reivindicación política. De acuerdo con Meccia (2011), la globalización gay representa el cumplimiento de imposiciones, la demostración de diversos patrimonios (materiales y simbólicos) y la exaltación del individualismo. Como se ha puntualizado, esta categoría permite entender la realidad más allá de lo nacional, al problematizar cómo ha permitido la transnacionalización

de la lógica mercantilizadora reproducida en el movimiento LGBTI; en este caso, resaltando el papel neurálgico que han tenido los hombres gays para lograr el fin anterior.

6. Conclusiones

El análisis de la diversidad sexual desde el marxismo permite comprenderla más allá de una categoría identitaria aislada o un fenómeno cultural fragmentado, pues no se reduce a una enumeración de orientaciones, identidades o expresiones disidentes frente a la cisheteronorma, sino que dicha categoría es entendida como un campo político de lucha inscrito en las dinámicas del capitalismo. En este sentido, la opresión hacia las personas LGBTI no se explica únicamente en términos de prejuicios individuales o narrativas culturales, sino como resultado de estructuras sociales que reproducen desigualdades con base en las necesidades del capital. Por ello, la cisheteronormatividad se presenta como una imposición histórica que moldea las relaciones de parentesco, los vínculos sexoafectivos y la vida social en general, legitimando jerarquías necesarias para la acumulación de capital.

El movimiento LGBTIQ, en relación con la diversidad sexual, se ubica en la reivindicación identitaria en torno a la opresión como parte de un entramado estructural. Por lo que es necesario problematizar cómo la lógica posmoderna ha fragmentado las luchas, reduciendo la diversidad sexual a un conjunto de experiencias subjetivas que ocultan los mecanismos de dominación capitalista. Por tanto, el identitarismo conlleva al aislamiento de las luchas LGBTI de un proyecto transformador de carácter colectivo y de clase. De ahí que la emancipación de la población LGBTI no pueda reducirse a la defensa de derechos individuales, sino que debe integrarse a un proyecto político amplio que confronte las estructuras de explotación y opresión de la sociedad capitalista.

El desarrollo del marxismo queer, como propuesta epistemológica y política, representa un esfuerzo por superar los límites tanto del marxismo tradicional como de la teoría queer posmoderna. En esta línea, se deben reconocer los puntos ciegos del marxismo histórico en torno a la sexualidad, sin caer en el mito de una supuesta “homofobia marxista”. Por el contrario, se es fundamental releer la teoría desde las experiencias concretas de las personas LGBTI, entendiendo cómo el capitalismo ha instrumentalizado y refuncionalizado relaciones de poder previas, para perpetuar jerarquías basadas en la explotación y la opresión. El marxismo queer no se posiciona como un “nuevo marxismo”, sino como un marco crítico que un horizonte emancipador integral.

Finalmente, la problematización de categorías como pinkwashing, capitalismo rosa y globalización gay permite evidenciar cómo el capitalismo contemporáneo ha mercantilizado las luchas LGBTI, vaciándolas de contenido político. Por consiguiente, superar estas trampas exige reorientar las luchas hacia un horizonte de transformación radical que articule la emancipación sexual con la lucha de clases, reivindicando la dimensión política de la diversidad sexual y situándola en el marco más amplio de la crítica al capitalismo globalizado. Solo desde esa perspectiva puede pensarse en una verdadera superación de cualquier forma de opresión.

Notas

¹ Este artículo se deriva del proyecto de investigación “Relaciones entre el movimiento LGBTI y las élites empresariales: análisis de las repercusiones organizativas y políticas en el movimiento social en el marco del neoliberalismo”, inscrito en la Coordinación de Investigación de la Universidad de Costa Rica, Sede de Occidente.

² Existe un consenso en torno a que la población sexualmente diversa se conforma por las personas lesbianas, gays, bisexuales, trans, intersex y *queer* (LBGTIQ). De acuerdo con Katyal (2002) y Sánchez (2013), a pesar de que este ha sido el acrónimo que se ha estandarizado, no termina de visibilizar todas las experiencias y autopercepciones de las personas, incluso puede limitarlas.

³ Esta discusión es retomada por Vattimo y Zabala (2012), a partir del desarrollo del comunismo hemenéutico, específicamente cuando apelan a la conformación de una *koiné* LGBT, entendida como una comunidad libre de cualquier forma de opresión.

⁴ Este término se utiliza en inglés, debido a que la traducción en español corresponde a “lavado rosa”, sin embargo, su versión traducida no cuenta con el desarrollo teórico oportuno. Además, se encuentra relacionado con el concepto *queerbaiting*, el cual se entiende en contextos audiovisuales, en los cuales se crea un significado que alude a engañar o atraer a cualquier persona que no se enmarca en la heteronormatividad (Calvo, 2020).

⁵ Bidaseca (2020) apunta que el *pinkwashing* permite estudiar “el uso de los derechos LGBTIQ+ para mostrar al mundo que Israel representa el reino de las libertades sexuales” (p. 123), por consiguiente, esta categoría surgió para explicar el conflicto entre el occidente/proyecto civilizatorio asociado con Israel y su “progresismo” en materia de derechos LGBTI, y el oriente/barbarie referente al mundo árabe y su conservadurismo.

Referencias

- Armesilla, Santiago (2024). Las personas trans no existen [video]. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=6FjKQOJNcic>
- Arruza, Cinzia (2011). Rumo a uma “União queer” de marxismo e feminismo? *Lutas Sociais*, 27(2), 159-171.
- Arruza, Cinzia (2015). Considerações sobre gênero: reabrindo o debate sobre patriarcado e/ou capitalismo. *Revista Outubro*, 23(1), 33-58.
- Bernabé, Daniel (2018). *La trampa de la diversidad. Cómo el neoliberalismo fragmentó la identidad de la clase trabajadora*. Madrid: Akal.
- Bidaseca, Karina (2020). Sexualizar las fronteras: Pinkwashing y homonacionalismo en Palestina e Israel. *Horizonte decolonial*, 6(1), 121-140.

- Brigeiro, Mauro (2012). *La investigación sobre sexualidad en Colombia (1990-2004): balance bibliográfico*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Calvo, Elena (2020). *El trabajo en las ficciones televisivas del nuevo milenio*. (Tesis de licenciatura en Cinematografía y Artes Audiovisuales). Universidad Rey Juan Carlos, Madrid.
- Colpani, Gianmaria (2017). *Queer Hegemonies: Politics and Ideology in Contemporary Queer Debates*, Utrecht. (Tesis de doctorado en Estudios de género). University Hall, Nueva York.
- Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED) (2012). *Guía de acción pública contra la homofobia*. Disponible en https://www.conapred.org.mx/documentos_cedoc/14%20GAP_HOMO_WEB_Ax.pdf
- D' Atri, Andrea (2004). *Pan y Rosas: Pertenencia de género y antagonismo de clase en el capitalismo*. Buenos Aires: Las armas de la crítica.
- D' Emilio, John (1983). *Capitalism and gay identity*. En Snitow, Ann, Stansell, Christine y Thompson, Sharan (eds), *Powers of desire: the politics of sexuality* (pp. 100-113). Nueva York: Monthly Review Press
- Domínguez, Ignacio (2021). *Se vende diversidad. Orgullo, promoción y negocio en el World Pride*. Madrid: Egales.
- Drucker, Peter (2022). *Estudios queer*. *Antagónica Revista de investigación y crítica social*, 6(1), 109-126
- Drucker, Peter (2023). *Desviades. Normalidad gay y anticapitalismo queer*. Buenos Aires: Viento Sur.
- Eagleton, Terry (2005). *Las ilusiones del posmodernismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Enguix, Begonya (2019). *Orgullo, protesta, negocio y otras derivas LGBT*. Madrid: Doce Calles.
- Estefó, Tomás (2021). *Capitalismo Rosa en Chile: ¿Cuándo la “Diversidad se volvió un producto?”* *Revista Nomadías*, 30(2), 139-164.
- Fajardo, Christian (2023). *Capitalismo, aparatos de Estado y violencias. Sobre la crítica de Karl Marx de la economía política*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Gómez, Juan (2011). *Luchas maricas y Derechos Humanos en América Latina*. Heredia: Amo el Sur.
- Grüner, Eduardo (1998). “El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Žižek”. En Jameson, F. y Žižek, S., *Estudios Culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo* (pp. 11-68). Buenos Aires: Paidós.
- Hartmann, Heidi (1981). *The unhappy marriage: towards a more progressive unión*. En L. Sargent (ed), *Women an Revolution: a discusión of the unhappy marriage of marxism and feminism* (pp. 57-74).

- Boston: South End Press.
- Hybris, Ira (2022). Introducción al marxismo queer: conceptos para una política radical. En Rojo del Arcoiris (comp.), *¿Qué hacer, maricón?*, pp. 67-81. Madrid: Levanta fuego.
- Katyal, Sonia (2002). *Exporting Identity*. Connecticut: Yale.
- Lewis, Holly (2020). *La política de todes. Feminismo, teoría queer y marxismo en la intersección*. Barcelona: Bellaterra.
- López, Pau (2015). Tres debates sobre la homonormativización de las identidades gay y lesbiana. *Asparkia*, 26(1), 137-153.
- Mancha, Olga (2023). Turismo LGBTQ+ y territorialización. Enfoques y problemáticas. En J. Valcuende y P. Moura (eds), *Destinos turísticos LGBT+: identidad, globalización y mercado* (pp. 39-68). Tenerife: PASOS.
- Mandel, Ernest (1977). Introducción al marxismo. Disponible en https://www.marxists.org/espanol/mandel/1977/feb/introd_al_marxismo.htm
- Martínez, Josefina y Burgueño, Cynthia (2020). *Patriarcado y capitalismo. Feminismo, clase y diversidad*. Madrid: Akal.
- Marx, Karl. (2000). *Manifiesto comunista*. Buenos Aires: Ediciones Aleph.
- Mc Cubbin, Bob (1976). *The roots of lesbian and gay oppression. A marxist view*. Nueva York: World View Publishers.
- Meccia, Ernesto (2011). *Los últimos homosexuales: sociología de la homosexualidad y la gaycidad*. Buenos Aires: Gran Aldea.
- Meccia, Ernesto (2017). *El tempo no para. Los últimos homosexuales cuentan la historia*. Buenos Aires: Eudeba.
- Miranda, Josué (2022). El desafío teórico del capitalismo rosa. Indagaciones sobre la futuridad de las teorías queer. (Tesis de licenciatura en Filosofía). Universidad de La Laguna, La Laguna.
- Montaño, Carlos (2021). *“Identidade” e classe social: uma análise crítica para a articulação das lutas de classes e antiopressivas*. São Paulo: Anita Garibaldi.
- Nahuel, Facundo (2017). Apuntes para una teoría crítica de las relaciones de género en el capitalismo. *Reflexiones*, 96(1), 109-120.
- Partido Socialista Democrática (1982). *A revolutionary strategy for gay liberation*. Estados Unidos.

- Robles, Keylor (2022). La vigencia del marxismo en el análisis de la diversidad sexual. *Reoriente*, 2(2), 283-307.
- Sánchez, Manuel (2013). *Género y Justicia transicional. La violencia sexual en la jurisprudencia de los Tribunales Internacionales para la ex Yugoslavia y Ruanda*. Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires.
- Stefanoni, Pablo (2021). ¿La rebeldía se volvió de derecha? Cómo el antiprogresismo y la anticorrección política están construyendo un nuevo sentido común (y por qué la izquierda debería tomarlos en serio). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Vasco, Pablo (2019) *La rebelión de las disidencias*. Buenos Aires: La Montaña.
- Vattimo, Gianni y Zabala, Santiago. (2012). *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Barcelona: Herder Editorial.
- Ventura, Rafael (2016). Tendencias de investigación sobre la heteronormatividad en los medios de comunicación. *Opción*, 32(10), 932-952.
- Vinagre, Marlise (2011). Diversidade humana, relações sociais de gênero e luta de classes: emancipação para além da cultura. *Em Pauta*, 9(28), 51-63.
- Wolf, Sherry (2021). *Sexualidades e socialismo. História, política e teoria da libertação LGBT*. São Paulo: Autonomia Literária.
- Zappino, Federico. (2026). *Comunsimo queer. Notas para uma subversión de la heterosexualidad*. Madrid: Verso.

Raúl Flores Ramos
**#TwoSpirit: identidades y redes sociodigitales
en la Isla Tortuga**

RESUMEN

Este texto analiza los significados contemporáneos atribuidos a la identidad *two-spirit* en la Isla Tortuga. A partir de una etnografía digital, examina la interacción entre cosmovisiones indígenas y occidentales en su configuración. Asimismo, explora la relación entre subjetividades indígenas sexo/género disidentes y las redes sociodigitales. Adicionalmente, argumento que los entornos digitales no solo influyen en los procesos de construcción identitaria, sino que también posibilitan la generación de espacios y dinámicas específicas de visibilización, articulación comunitaria y resignificación de las identidades, en particular de la identidad *two-spirit*.

Palabras Claves: Isla Tortuga, *two-spirit*, identidad, redes sociodigitales, internet, indigeneidad, *queer*.

Abstract: This text analyzes the contemporary meanings attributed to *Two-Spirit* identity on Turtle Island. Drawing on a digital ethnography, it examines the interaction between Indigenous and Western worldviews in its configuration. It also explores the relationship between Indigenous gender/sex-dissident subjectivities and sociodigital networks. Additionally, it argues that digital environments not only shape processes of identity construction but also enable the creation of specific spaces and dynamics for visibility, community articulation, and the resignification of identities, particularly on *Two-Spirit* identity.

Key words: Turtle Island, *two-spirit*, identity, sociodigital networks, internet, indigeneity, *queer*.

1. Introducción

Me encontré con la Isla Tortuga haciendo investigación. Fueron mis informantes quienes me introdujeron a la Isla sin yo ser consciente de dónde estaba o de lo que esta significaba. La Isla Tortuga se presentó ante mí como un concepto nuevo, pero también como un espacio; un espacio físico y

Autor/ Author

Raúl Flores Ramos
Universidad Nacional
Autónoma de México
Ciudad de México, México

**ORCID: 0009-0002-
7770-8624**

**Correo: raulflores@
politicass.unam.mx**

Recibido: 22/04/26
Aprobado: 04/06/26
Publicado: 20/07/2026

simbólico construido desde la cosmovisión indígena. Me adentré en la Isla desde el desconocimiento; la exploré tratando de entenderla. La Isla fue uno de mis principales hallazgos de investigación. Comencé a cuestionar y aprender sobre la Isla, busqué acercarme a ella sin saber que ya estaba dentro.

La Isla Tortuga se ha construido desde algunas cosmovisiones indígenas en lo que hoy conocemos como América del Norte¹. El concepto refiere a un mito fundacional compartido en distintas culturas. Al igual que en otras cosmovisiones religiosas, la tradición indígena habla de un “diluvio universal” después del cual la tierra fue creada. Fueron el escarabajo de agua y el castor, quienes bajo petición del creador, se encargaron de recuperar fango y tierra del fondo del mar para después depositarla en el caparazón de la tortuga (Hausman, 2011). Este hecho da origen al mundo, de ahí la importancia de pensar la Isla Tortuga. La Isla no es un espacio alternativo, sino una forma distinta de concebir el mundo desde una perspectiva no occidental, desde una visión indígena.

Pero la Isla Tortuga no solo es una forma de concebir el territorio norteamericano. Es más bien una manera de conceptualizar un espacio marcado por distintos procesos históricos, sociales y culturales. Es un espacio que se conoce y se habita; es justamente el lugar en donde algunas personas indígenas se reconocen y viven su identidad. Si bien la Isla Tortuga parte de cosmovisiones indígenas, no podemos pretender que es un espacio ajeno al mundo occidental, coexiste con él; está enmarcada en las tensiones entre indigeneidad y occidentalismo, entre tradición y modernidad.

Resultaría ingenuo pensar que la Isla se ha mantenido pasiva al paso del tiempo. En la Isla convergen las tradiciones nativas, pero también la colonización. Se cruzan cosmovisiones indígenas y prácticas culturales tradicionales con avances tecnológicos y procesos sociales. La Isla Tortuga es un espacio plural en el que caben distintas culturas, personas e identidades. Es en este contexto de tensiones y pluralidad que permite la existencia de identidades diversas. En la Isla Tortuga habitan las personas *two-spirit*, sujetas y sujetos que se reconocen en el marco de lo indígena pero también como parte de la disidencia de sexo/género.

Aunque la categoría *two-spirit* ha ganado terreno en la discusión pública y el activismo en América del Norte, en la literatura académica la situación es distinta. Existen pocos trabajos que analicen cómo dicha identidad se construye actualmente. La mayoría de la literatura ha profundizado en las dimensiones historico-culturales de la identidad *two-spirit*; sin embargo, los vínculos y tensiones constantes que existen entre esta y los espacios occidentales, como las redes sociodigitales, no han sido del todo explorados.

A partir de lo anterior, el presente artículo parte de preguntarse cómo se configuran actualmente las identidades *two-spirit* de la Isla Tortuga en relación con los espacios sociodigitales, prestando especial atención a los vínculos y tensiones que surgen en la interacción de las cosmovisiones indígenas y la cosmovisión occidental. En función de lo anterior, el objetivo de este artículo es analizar los significados contemporáneos que algunas personas de la Isla Tortuga atribuyen a la identidad *two-spirit*.

A través de una etnografía digital realizada entre 2020 y 2022, exploré las formas en que las redes sociodigitales participan en la construcción de la identidad *two-spirit*, vinculándose con las ideas sobre la comunidad y el género desde cosmovisiones indígenas en la Isla. El principal aporte de este artículo consiste en articular el diálogo entre los estudios indígenas y los estudios de género, particularmente desde la teoría

queer; adicionalmente, recupero el papel que los espacios sociodigitales pueden jugar en la investigación social. Desde esta perspectiva, las redes sociodigitales, como Facebook e Instagram, pueden entenderse no solo como medios de comunicación, sino como espacios en donde se negocian, resignifican y producen identidades específicas.

Identidades como lo *two-spirit*, que intersectan lo indígena con la disidencia sexual y de género, abren la puerta a la discusión sobre el vínculo entre estudios indígenas y teoría queer. Estas identidades deben estudiarse y entenderse en términos conjuntos, no como esferas separadas; sino como experiencias en las que se conjuntan lo indígena y las concepciones no normativas del género. Desde esa perspectiva, analizar identidades como lo *two-spirit* requiere un marco analítico que articule epistemologías indígenas, críticas queer y el estudio de espacios sociodigitales como ámbitos en donde se producen subjetividades.

En sentido de lo anterior, planteo pensar en el concepto “sexualidades colonizadas” (*settler sexualities*) desarrollado por TallBear (2018). Esta idea hace alusión a cómo desde las Ciencias Sociales se ha privilegiado tradicionalmente el entendimiento del género desde perspectivas occidentales; dejando fuera otras cosmovisiones en torno a las identidades y la sexualidad. En un sentido similar, Simpson (2017) plantea las epistemologías indígenas como formas situadas del saber; estas epistemologías no son saberes tradicionales estáticos, sino formas que se han adaptado y para analizar y producir conocimientos específicos sobre sujetas y sujetos indígenas. Lo anterior resulta importante pues analizar la configuración de las identidades *two-spirit*, permite entonces incorporar estas otras perspectivas en el estudio del género.

Este artículo propone reflexionar sobre cómo las identidades indígenas queer no solo escapan de los parámetros tradicionales y normativos de la racialidad y el género; sino que también articulan otras formas de pensar, vivir y estudiar el género y la indigeneidad. Es menester realizar una reflexión y análisis desde una posición que doblemente cuestione estas esferas. Driskill (2010) propone un doble cuestionamiento desde perspectivas decoloniales y estudios queer indígenas. Desde lo decolonial, cuestionar las ideas sobre el género que la academia y las sociedades occidentales articulan, construyen y validan. Desde lo queer, cuestionar que las cosmovisiones indígenas también pueden ser cisheterosexistas como producto de las tensiones con el colonialismo.

Como será desarrollado en las páginas siguientes, la existencia de identidades indígenas no heterosexuales, como lo *two-spirit*, son un gran referente sobre cómo los cruces entre indigeneidad y teoría queer generan dinámicas identitarias particulares. En este caso específico, los sujetos experimentan procesos de desidentificación (Muñoz, 1999), es decir, que transitan simultáneamente entre lo indígena y lo occidental sin integrarse por completo a ninguna de estas cosmovisiones, constituyéndose incluso como un puente entre ambas. En términos de la Isla Tortuga, para las personas *two-spirit* desidentificarse implica navegar por dos contextos socioculturales distintos sin asimilarse completamente pero sin rechazar de manera tajante su pertenencia a las esferas indígena y occidental. Desde esta perspectiva, desidentificarse permite articular experiencias que pueden ser tensas y contradictorias a la vez que permiten encontrar puntos comunes y formas de resistencia, produciendo formas específicas de subjetividad.

Para continuar con esta discusión, el presente texto se organiza en cuatro apartados. En primer lugar se presentan algunas consideraciones introductorias sobre la evolución de las concepciones de género en la Isla Tortuga. Posteriormente, se analizan los significados contemporáneos que se atribuyen a la identidad *two-spirit*. Más adelante, se explora la interacción entre identidades y redes sociodigitales, profundizando en cómo dichos espacios representan oportunidades de interacción no física entre sujetas y sujetos sexo/género disidentes. Finalmente, presento algunas consideraciones finales sobre el entendimiento de la identidad *two-spirit* en la actualidad.

2. Sobre el género en la Isla Tortuga

El género como construcción social en la Isla Tortuga ha sido fluido y entendido de formas diversas por las distintas comunidades que habitan la Isla. Cuando los primeros exploradores europeos llegaron a las costas de Canadá en el siglo XVI, se encontraron con una vastedad de grupos que entendían el mundo de formas diversas. Los primeros franceses que llegaron a la Isla se encontraron con que las comunidades reconocían y permitían la existencia de personas que no eran ni hombres ni mujeres (Flores, 2022). Sujetos que se vivían en la neutralidad o fluidez de género, fuera de las concepciones binarias tradicionales que operaban en el contexto europeo.

Muchas de las comunidades de la Isla reconocían personas fuera de las categorías hombre y mujer y les nombraban de formas diversas². En muchos casos, estas identidades diversas no eran solo permitidas, sino necesarias. A algunas de estas personas sexo/género disidentes se les asignaban valorizaciones sociales positivas que estaban relacionadas con los ritos y las prácticas ceremoniales de las comunidades.

La llegada de los europeos, y el propio proceso de colonización, significó una ruptura con las concepciones sobre el sexo/género en la Isla. La etapa colonial minimizó la presencia indígena, suprimió algunas de sus prácticas y saberes, y con ello también afectó el entendimiento de lo *two-spirit*. La cosmovisión judeocristiana impuesta por los colonizadores significó la negación, persecución y exterminio de lo indígena en general, pero en particular de lo *two-spirit* al estar fuera de los parámetros de género occidentales. Aquellas personas que previamente eran reconocidas por sus comunidades, de pronto se enfrentaron a contextos hostiles, estigmatizantes y represivos.

Desde estas perspectivas, lo que antes era valorado se convirtió en motivo de exclusión y rechazo. La colonización europea sustituyó los términos nativos alrededor de lo *two-spirit*, los homologó y redefinió en términos de lo *berdache*³ como forma de desvalorizar estas identidades. El proceso de colonización redefinió las dinámicas socioculturales de la Isla. Reemplazó la cosmovisión indígena por ideas e ideales europeos, posicionando como dominante la perspectiva europea y sometiendo a las comunidades indígenas.

La idea de lo *berdache* se mantuvo constante como mecanismo de control y represión a la indigeneidad y a la disidencia sexo/género; sin embargo, esto de ninguna manera suprimió la existencia de personas que se reconocieran en esta intersección; sin embargo, sus identidades continuaban estigmatizadas. Fue en 1990 cuando en

el marco de la “Tercera Cumbre Intertribal Gay y Lésbica de Nativos Americanos y Primeras Naciones” (*Third Annual Intertribal Native American, First Nations, Gay and Lesbian American Conference*) celebrada en Manitoba, el activista cree Albert McLeod y sus colegas, acuñan el término *two-spirit* como manera de reivindicar las identidades indígenas sexo/género disidentes.

3. Significados de lo *two-spirit*

El término *two-spirit* es traducción literal del vocablo ojibwa *niizh manidoowag* (dos espíritus); fue propuesto como un concepto pan-indígena, un término paraguas para referir a las personas sexo/género disidentes de las Primeras Naciones con la intención de reivindicar sus identidades después del proceso de exclusión colonial en Canadá (Roscoe, 1998). Lo *two-spirit* se propuso como forma de agrupar subjetividades indígenas diversas con la intención de recuperar los conocimientos y saberes de las comunidades precoloniales en torno al género.

La construcción de lo *two-spirit* no sustituyó los términos particulares con los que algunas personas se reconocían en la intersección indigeneidad-género. Por el contrario, contribuyó a abrir la discusión en torno al borrado indígena y las consecuencias de la colonización. A su vez, permitió que más personas indígenas en la Isla pudieran acercarse a conocimientos en torno al género.

Desde la construcción de lo *two-spirit* en 1990, la discusión en torno a las experiencias particulares de quienes se viven en estos términos ha ganado atención. No solamente a nivel social, sino también en el escenario político en Canadá. El reconocimiento de las personas *two-spirit* se formalizó a nivel gobierno cuando en 2017 se reconoció como un grupo prioritario dentro de las personas sexo/género disidentes, adoptando el acrónimo 2SLGBTQ+ para comunicaciones oficiales y políticas públicas.

Si bien esto permitió mucho más apertura para reconocer lo *two-spirit*, las identidades van más allá del reconocimiento que los Estados puedan otorgar. Las experiencias de quienes se nombran bajo este término son sumamente diversas; dependen del contexto cultural pero también del individual. Influye en ellas la cercanía que tienen con sus comunidades, pero también las estructuras occidentales que les discriminan y sitúan en espacios diferenciados respecto a quienes no se viven indígenas.

La información presentada a continuación fue obtenida en entrevistas virtuales con distintas personas que se reconocen en el marco de lo *two-spirit*. Jane (Cree-Naskapi), Jack (Nakota), Olly (Cree), Adam (Cree), Kyle (Mi'kmaq), Ari (Wixarika-Cora-Mexica), Parker (Lumbee) y John (Ipai-Kumeyaay)⁴, fueron quienes compartieron conmigo sus experiencias en torno a vivirse *two-spirit*.

Las narraciones de mis informantes permitieron identificar tres dimensiones o ejes clave en torno a la identidad *two-spirit*. El primero de ellos se refiere a una dualidad de energías o espíritus encarnadas en las y los sujetos. El segundo refiere a la importancia de las comunidades en las experiencias subjetivas de quienes se reconocen *two-spirit*. El tercero se refiere a la intersección entre género y etnicidad en la experiencia individual.

a) “Dos energías en el mismo cuerpo”: dualidades encarnadas

La idea de lo *two-spirit* está directamente relacionada con la dualidad. El propio término reconoce explícitamente que se refiere a “dos espíritus”. Davis (2014) señala que la identidad *two-spirit* está ligada a un contexto particular de etnicidad, género y sexualidad. En esta intersección, el entendimiento de la espiritualidad desde una perspectiva indígena juega un papel importante en la experiencia de los sujetos.

Las comunidades indígenas de la Isla reconocen que las personas, animales e incluso los objetos tienen una esencia; es decir, tienen un algo no material que es intrínseco a ellos, que no es inamovible, pero se mantiene presente a lo largo de su existencia. Particularmente hablando de las personas, se reconoce que cada uno portamos una energía, una energía que es generizada y a partir de la cual nos reconocemos hombres o mujeres. La energía de la que hablamos puede ser “masculina o femenina, pero también puede combinarlas, o incluso no ser ninguna” (Ari, Wixarika-Cora-Mexica).

Pensar en que las energías se pueden combinar, o “incluso no ser ninguna” es un elemento fundamental en la construcción de la identidad *two-spirit*. Las energías no son fijas y se modifican en las trayectorias de vida. Para las comunidades en la Isla, la energía de una persona no puede pensarse como “siempre masculina o femenina, no es fija y oscila entre las barreras de lo que occidente piensa como hombre y mujer” (Jack, Nakota).

Sylliboy (2019) y Wilson (1996) señalan que la identidad *two-spirit* se vincula con la energía individual, comunitaria y del entorno en general. Lo *two-spirit* se piensa desde la espiritualidad de las personas y la conexión de éstas con su entorno social y natural:

[...] desde lo que entiendo y desde mi propia conciencia [...] debido a las enseñanzas culturales espirituales, diría que alguien *two-spirit* es un ser que tiene las energías masculina y femenina [...] alguien que es casi género fluido [...] lo *two-spirit* no es un concepto occidental, pertenece a los pueblos indígenas pues es un elemento de lo que fueron.⁵ (Jane, Cree-Naskapi).

La identidad *two-spirit*, como dualidad energética encarnada, solo puede entenderse en términos de las comunidades en la Isla. Solo puede entenderse como energías encarnadas en cuerpos indígenas. Ser *two-spirit* significa “[...] ser una persona indígena que camina en la tierra poseyendo dos energías, o dos espíritus, el masculino y el femenino” (Jack, Nakota); implica estar “conectado con tu lado masculino y femenino” (Adam, Cree); supone “no jugar en la estructura del binario de género” (Parker, Lumbee); e incluso invita a pensar la identidad *two-spirit* como un “verdadero género espiritual” (Ari, Wixarika-Cora-Mexica).

Es observable que, aunque esta identidad se reconoce como “fuera del binario”, también se replica la binariedad al reconocer masculino-femenina. Este tipo de paradojas no supone una contradicción, en realidad es un reflejo de la propia construcción de la identidad *two-spirit*; una identidad que está enmarcada no solo en concepciones de género de lo masculino y femenino, sino en el choque y coexistencia de la cosmovisión indígena y la occidental.

La dualidad contenida en lo *two-spirit* fue incluso referida en términos de la cotidianidad, enfatizando en que la esencia y energía es sumamente dinámica y depende del contexto en el que una persona se desarrolla.

[...] es como que puedes ser tú mismo, puedo ser afeminado a veces. En ocasiones, es como la forma en que nos vestimos. Ese es un ejemplo perfecto. Es como cuando una persona se viste de una forma

específica para ir al trabajo. Pero cuando llegas a casa es una representación completamente opuesta de ti mismo. Sí, amo vestirme bien, amo verme lindo, pero al mismo tiempo amo solo estar relajado usando un par de *joggers* y una camiseta holgada en casa. Entonces es como que no siempre estoy dentro (de lo femenino o masculino), pero no siempre estoy fuera. (Adam, Cree).

La idea de encarnar dos esencias o espíritus en un cuerpo indígena se explica a través de la capacidad de performarse en términos de la masculinidad y feminidad en diferentes momentos y contextos. Esta idea de performance se sostiene particularmente en reconocer que los momentos clave de las comunidades indígenas, como celebraciones o rituales, son significativos para el entendimiento de la identidad. La idea de la dualidad y la capacidad de los sujetos por contenerla y moverse en los límites de ésta es también pensada en función de sus roles en lo comunitario.

b) Ser/hacer en comunidad

Para las personas *two-spirit*, la comunidad es un elemento fundamental en el entendimiento de su identidad. La comunidad cobra relevancia al pensar la identidad como proceso subjetivo en el que las personas se definen en función de su pertenencia a un grupo, a través de repertorios culturales específicos (Tajfel, 1978; Giménez, 2005). Esto resulta fundamental en el entendimiento de lo *two-spirit* pues, como he mencionado, esta identidad solo es posible en el contexto de las comunidades indígenas de la Isla; “[...] solo quienes son indígenas pueden reclamar esta identidad” (Jack, Nakota).

La comunidad es entendida como “un pilar de la identidad *two-spirit*” (Kyle, Mi’kmaq). Es el espacio que permite en principio el acercamiento con este entendimiento particular del género, pero en un segundo momento, funciona también como un contexto de apoyo que valida y reconoce a quienes se identifican de esa forma. Lo anterior supone también la necesidad de encontrar la conexión entre género e indigeneidad para que las personas que se reconocen *two-spirit*, puedan construir sus identidades desde esta intersección.

La relación entre individuo y comunidad es mutuamente constructiva en varias de las comunidades indígenas de la Isla Tortuga. “Las personas indígenas tienen un amplio respeto por la comunidad y sus tradiciones, así como lo tiene la comunidad por cada uno de sus miembros. Sin uno no puede existir el otro” (Kyle, Mi’kmaq). Para la mayoría de quienes se reconoce *two-spirit*, los roles en la comunidad son fundamentales en la construcción y entendimiento de su identidad. “Cada persona es valiosa para su comunidad porque puede desempeñar tareas particulares, tiene responsabilidades específicas. Aún en tiempos modernos, cuando ya no vivimos en estas tribus aisladas, el ser elder, joven, madre o *two-spirit*, tiene cierta importancia” (Jane, Cree-Naskapi).

La identidad *two-spirit* implica un reconocimiento de parte de la comunidad, pero también una responsabilidad importante hacia ésta. Es una relación recíproca en la que se reconoce a los individuos en tanto estos se incorporan a la comunidad. Nombrarse *two-spirit* implica reconocer “[...] las energías que sabemos que están dentro de nosotros y que al poseerlas tenemos un compromiso con nuestra comunidad” (Kyle, Mi’kmaq);

“[...] implica un cierto nivel de respeto, responsabilidad y amor, no solo por nosotros mismos, sino por nuestra familia y nuestra comunidad” (Ari, Wixarika-Cora-Mexica). Así el sentido de identidad está construido no solo en lo individual, sino como parte de las comunidades en la Isla.

Como personas insertas en un contexto dual -Isla Tortuga y Norteamérica- quienes se viven two-spirit reconocen su diferencia con respecto al ideal de ciudadanía actual. Lo anterior es consecuencia de la racialización y generización de los cuerpos en Norteamérica, así como la lectura que desde la mirada colonial se realiza sobre las comunidades de la Isla. Este cruce entre lo indígena y lo occidental es uno más de los elementos presentes en el entendimiento de la identidad two-spirit. Las personas two-spirit se narran insertas en un proceso complejo que conjunta dos realidades en su experiencia subjetiva.

c) “Abrazar dos mundos”: la intersección entre indigeneidad y género

Lo two-spirit como identidad, que no es fragmentada, pero se compone de diferentes esferas y niveles, en donde se intersectan género e indigeneidad, ha llevado a que quienes se reconocen bajo dicho término, identifiquen que se encuentran “en el medio de dos mundos” (Jane, Cree-Naskapi). La analogía de “abrazar” dos mundos es recuperada de varios testimonios narrados por los sujetos. Bajo dicha expresión, las personas two-spirit reconocen la intersección antes mencionada, pero también las tensiones de vivir en un contexto simbólico-cultural en el que coexisten la Isla Tortuga y Norteamérica; esta experiencia es un reflejo importante del proceso de desidentificación planteado por Muñoz (1999) y referido anteriormente.

La idea de abrazar dos mundos, distintos pero interconectados, está también precedida por experiencias subjetivas complejas, acompañadas de tensiones y desencuentros, pero también de momentos de autodescubrimiento. De forma previa a nombrarse two-spirit, algunas personas expresaron las dificultades de vivir como personas indígenas y, adicionalmente, como personas sexo/género diversas:

[...] crecer en la ciudad como un pequeño niño gay moreno⁶ no fue sencillo. Porque, cuando estaba rodeado por un montón de otros niños morenos, ellos me veían como un niño femenino, un niño gay. Y después, cuando estaba en un círculo de amigos gays, quienes no eran morenos, ellos me veían solo como un niño moreno. Entonces, me di cuenta de que era demasiado moreno para un escenario y demasiado gay para otro. (Jack, Nakota).

Lo anterior refleja como las personas two-spirit enfrentan un problema complejo al no ser plenamente reconocidas en algunos espacios indígenas, por su identidad sexo/género diversa; pero tampoco en algunos espacios sexo/género diversos, por su identidad indígena. Llegar a reconocerse two-spirit y alcanzar a “abrazar el mundo indígena y queer” (Jack, Nakota) supone “[...] un proceso complicado porque durante mucho tiempo traté de negar la parte indígena en mí mismo” (Adam, Cree). Estos obstáculos se narran a partir de la influencia colonial que impactó de forma negativa a las comunidades indígenas de la Isla. Es a partir de reconocerse como two-spirit que se plantea la necesidad de abrazar ambas esferas, la identidad indígena y la identidad de género. Abrazar esos dos mundos, es el momento preciso en el que se reconoce lo

two-spirit en el proceso de construcción identitaria.

[...] hay muchas personas indígenas en el país (Canadá) que se siguen identificando con esta idea occidentalizada del género. Sigue habiendo personas que no conocen mucho sobre ellos mismos porque siguen “saliendo del closet”, siguen aprendiendo sobre (la identidad *two-spirit*). Como yo soy muy abierta sobre quien soy, como persona *two-spirit*, solo quiero llamar tanto la atención para que la gente descubra eso (la identidad *two-spirit*) en ellos mismos. [...] Para mí fue un momento de alivio, un momento en el que fui capaz de abrazar esas dos partes en mí, mis dos esencias como indígena y como queer. (Jane, Cree-Naskapi).

Los tres ejes mencionados anteriormente, permiten articular la forma en que la identidad *two-spirit* se significa en la actualidad. En suma, lo *two-spirit* puede entenderse entonces como la corporeización de las energías masculina y femenina en un mismo individuo. En un individuo que habita la Isla Tortuga y en el que se intersectan etnicidad y género en una experiencia particular.

Las personas con quienes trabajé en la realización de esta investigación habitan la Isla Tortuga, pero también Norteamérica. Se encuentran insertas en procesos actuales de modernidad, desarrollo y avances tecnológicos. Anteriormente mencioné que la investigación de la cual se desprende este texto fue una etnografía digital. A partir de ella, no solo entrevisté a personas *two-spirit* a través de plataformas digitales; también realicé observación participante en espacios sociodigitales dedicados a las personas *two-spirit*.

Hacer etnografía digital supone pensar internet como un espacio más de la cotidianidad, como una extensión digital de la cotidianidad física en donde las prácticas cotidianas, las interacciones sociales y los procesos de configuración identitaria continúan sucediendo. Recuperando a Hine (2015), los espacios sociodigitales pueden entenderse como contextos sociales conectados con la vida cotidiana de las personas, por lo que dichos espacios, desdibujan la idea de una “realidad paralela”, convirtiéndose más bien en una dimensión constitutiva de la vida cotidiana contemporánea. Desde esta perspectiva, observar e interactuar con los espacios sociodigitales en los que transitan las personas *two-spirit*, permitió aproximarme a las formas en que esta identidad dialoga con lo digital.

4. #TwoSpirit: identidad, comunidad y redes sociodigitales

La construcción de la identidad implica un doble proceso. En principio es importante la autopercepción y autoadscripción a una categoría que permita un entendimiento subjetivo. En segundo lugar, es fundamental que las identidades sean inteligibles para la mirada externa y reconocidas por esta. Para lograr este reconocimiento, Hall (1997) plantea la necesidad representar, o representarse a través de símbolos y códigos comunes para agruparse y distinguirse de otros.

El acceso a redes sociodigitales en la actualidad, ha permitido que las personas de diversos contextos puedan construir marcos comunes de representación. En concreto a partir de espacios como Facebook e Instagram, en donde el contenido no es solo textual sino audiovisual, las personas *two-spirit* han encontrado cabida para difundir

información y expresiones de su identidad, a la par que han encontrado mecanismos para construir espacios de interacción comunes en los mundos sociales digitales.

En términos de Pink (2015), los mundos sociales digitales son espacios en internet que existen y coexisten entre sí y con la realidad y cotidianidad física de las personas que en ellos transitan. Existen unos dentro de otros, en interconexión y siempre en contacto con lo físico. La Isla Tortuga ha encontrado cabida también en estos espacios sociodigitales, mismos que han sido aprovechados por las personas two-spirit para encontrar y construir comunidad.

Las redes sociodigitales funcionan como un espacio ideal para que las personas two-spirit establezcan vínculos que rebasan las fronteras físicas. Estas comunidades, extendidas por distintas plataformas, han encontrado vastedad de herramientas que permiten desdibujar diferencias, mayormente etarias y geográficas, entre personas de diferentes naciones en la Isla Tortuga:

[...] existen muchos grupos para las personas two-spirit en Facebook, yo soy parte de varios de ellos. Desde agrupaciones locales hasta algunas más grandes, nacionales e incluso intertribales. Estos grupos permiten que conectemos con muchas otras personas. Por ejemplo, produje un evento two-spirit, una reunión online para personas 2S de Saskatchewan. Gracias a estos grupos en Facebook, logré reunir no solo a gente local, sino de otras partes de Canadá. Esos grupos crean espacios en donde cualquier persona se siente amada y bienvenida, y en donde están rodeados de personas similares. Esos grupos son como una comunidad, pero una comunidad enorme que incluye personas diversas, no solo gente de tu misma nación. (Jack, Nakota).

No solo los grupos de Facebook han posibilitado la interacción y la construcción de comunidad. En Instagram o Tik-Tok, herramientas como los *hashtags*⁷ han permitido también el acercamiento entre personas two-spirit de la Isla Tortuga; e incluso, entre la comunidad two-spirit y quienes vivimos fuera de la Isla. Vale la pena plantear que estos *hashtags*, pueden entenderse en términos de las imágenes en red planteadas por Gómez Cruz (2012). Son herramientas que funcionan para retratar elementos de la cotidianidad y refieren a contenidos gráficos que se acompañan de elementos simbólicos y discursivos, como imágenes. Estos son empleados con la intención de ser vistas por grandes audiencias.

En ese sentido, la importancia de los *hashtags* recae en que permiten el acceso no solo a información e imágenes, sino a experiencias comunes entre quienes se identifican dentro de lo #TwoSpirit, #2S o #Indigiqueer:

[...] recuerdo que cuando comenzaba a descubrir sobre la identidad two-spirit, una de las primeras cosas que hice fue googlearla. Si buscas esa palabra en internet, hay muchos artículos sobre esto, y me ayudaron mucho, pero lo que yo quería saber es cómo era una persona two-spirit. Cómo se veía alguien así, claro que si buscas fotos aparecen algunos dibujos y fotografías de personas con vestimenta nativa y en ceremonias. Pero a mí me interesaba ver cómo lucía alguien 2S en la vida real. Así que busqué en Facebook e Instagram esas palabras que me arrojaron los *hashtags*. Estuve navegando entre ellos y así encontré algunos perfiles de personas que me parecieron más reales y parecidas a mí. Y yo dije como: claro, esas son las personas 2S de la vida real. (Ari, Wixarika-Cora-Mexica).

Como ha sido mencionado anteriormente, la idea de mundos sociales digitales permite desdibujar las barreras entre lo físico y lo digital. En el relato recuperado en líneas anteriores, es observable que a través de revisar contenido digital -en los *hashtags*- se plantea la posibilidad de encontrar “personas 2S de la vida real”. La interacción entre Isla Tortuga y espacios sociodigitales, ha permitido que compartir experiencias y saberes puntuales en torno a identidades sexo/género disidentes, funcione también para articular formas específicas de nombrarse.

a) #2S, #TwoSpirit #Indigiqueer

En la actualidad, el internet ha influido en las formas en que muchas personas conciben el mundo. La Isla Tortuga no ha sido la excepción. La presencia de los medios y herramientas digitales ha marcado a quienes la habitan. Estas herramientas digitales están presentes también en la configuración de la identidad *two-spirit* pues ha permitido amplificar la visibilidad de esta identidad en los espacios y medios sociodigitales para hacerlo también en espacios físicos.

No podemos pensar que la influencia es unilateral. No solo las personas *two-spirit* han llevado esta identidad a lo digital; también han incorporado algo de lo digital al propio entendimiento identitario. Las personas indígenas y queer que ocupan los espacios digitales obtienen “el poder de informar y ganar presencia en espacios públicos, a través de medios masivos que antes estaban fuera del alcance de las personas indígenas” (Parker, Lumbee). En ese sentido, es importante mencionar que de esto ha derivado la adopción de formas alternativas de reconocer esta identidad.

Dentro de lo anterior se encuentran los vocablos, o *hashtags*, #2S y #TwoSpirit para explícitamente reconocerse bajo la identidad *two-spirit* en espacios digitales. Como mencioné anteriormente, esto ha permitido construir y encontrar comunidades afines para quienes se reconocen bajo dicho término. La presencia de lo #TwoSpirit en internet, es amplia e incluye distintos medios de autorrepresentación, como fotografías o videos, pero también de difusión de información, como textos, infografías, o contenido educativo sobre el tema.

Por otro lado, se ha construido también la idea de lo #Indigiqueer. Este término surgió sobre todo en espacios artísticos⁸ y ha sido adoptado por individuos más jóvenes e incluso ha sido planteado como sinónimo de lo *two-spirit*. Lo anterior puede entenderse como un ejemplo de cómo comunidades indígenas no están exentas del transcurrir del tiempo y que la Isla no es ajena a los procesos de Norteamérica. Gracias a la interacción de las generaciones recientes con diversos espacios sociodigitales, es posible construir formas alternativas de nombrar las identidades, así como cuestionar y replantear la idea de lo *two-spirit*. Los espacios sociodigitales han abierto la puerta a que expresiones como lo *indigiqueer* tengan lugar.

Lo *indigiqueer* es entendido como “[...] una palabra que representa que estás orgulloso de ser queer y de ser indígena y punto” (Olly, Cree). Es funcional en términos de “lo explícito que resulta en sí mismo. Tienes lo indígena, tienes lo queer. Los unes y resulta en la palabra *indigiqueer*, que es muy clara en sí misma ¿No?” (Jack, Nakota). Sobre todo, surge como una alternativa a nombrar lo *two-spirit* sin tener que explicitar las dimensiones de la energía, la comunidad y la interacción entre género e indigeneidad.

Simplemente reconoce esto último como eje pues puede ser más fácil de comprender para quienes no son cercanos a estos contextos. ¿Qué significa entonces nombrarse *indigiqueer* y cómo este término difiere de lo *two-spirit*?

Lo *two-spirit* y lo *indigiqueer* nacen en contextos sumamente distintos. Por un lado, la identidad *two-spirit* surge en los noventa, en el marco de las reivindicaciones políticas de las comunidades indígenas y sexo/género disidentes. Esta identidad se enmarca en la idea de un gran pasado ancestral, con una Isla Tortuga que permitía y alentaba la existencia de sujetos género-diversos. Por otro lado, lo *indigiqueer* surge entrado el siglo XXI, en un contexto en el que internet y la interacción digital está presente en la cotidianidad. El elemento que distingue ambas identidades se centra en la carga cultural:

[...] personalmente, prefiero presentarme como *indigiqueer* que como *two-spirit*. La razón principal de esto es que considero que al identificarte como *two-spirit* estás hablando de un conjunto enorme de enseñanzas indígenas. Yo no soy cercano a mi comunidad y, como dije antes, recientemente comencé a reconectar con mi indigeneidad. Menciono esto porque creo que al llamarme *indigiqueer*, no estoy hablando de esa indigeneidad. Claro que soy indígena, pero no conozco esas enseñanzas e historias de la nación Cree. Creo que al llamarme *indigiqueer*, estoy diciendo que soy indígena y soy queer. Pero si me nombrara *two-spirit*, creo que tendría que ser porque tengo un nivel más elevado de conocimiento sobre las tradiciones indígenas. (Olly, Cree).

Aunque ambas identidades tienen una carga cultural importante, se reconoce que una implica tener mayor conocimiento sobre las tradiciones o enseñanzas indígenas. Lo *two-spirit* y lo *indigiqueer*, son ejemplo de lo plural que puede ser el género en la Isla Tortuga. La presencia de internet en el proceso de construcción de la identidad ha permitido la existencia de identidades que, como lo *indigiqueer*, funcionan y operan en contextos precisos, como los espacios digitales.

Ser *indigiqueer* es “una de las múltiples formas en que las personas indígenas abrazan su indigeneidad y su sexualidad, es una forma de ser *two-spirit*” (Jack, Nakota). Desde una perspectiva crítica, lo *indigiqueer* fue presentado como una “versión blanqueada de la identidad *two-spirit*” (Adam, Cree). Se piensa como un término que carece del contenido cultural, de la cercanía con las comunidades, de los saberes en torno a los roles y prácticas espirituales que sí están presentes en la identidad *two-spirit*. Sin embargo, lo *indigiqueer* ha sido reconocido como una de las múltiples formas en que las personas de la Isla habitan internet, se apropian de estos espacios para reivindicar y representar su identidad.

5. Consideraciones finales

En las páginas anteriores he profundizado en cómo la identidad *two-spirit* se sostiene a través de tres ejes fundamentales: la encarnación de las energías masculina y femenina; la pertenencia y el reconocimiento de las comunidades de la Isla Tortuga, así como la interacción entre indigeneidad y disidencia de sexo/género. Esta identidad no es nueva, proviene de un contexto cultural antiguo y, aunque ha sufrido transformaciones, refleja cosmovisiones específicas. Pensar en la identidad *two-spirit* es pensar en cómo las comunidades indígenas de la Isla Tortuga han construido la idea del género. Implica

reconocer que desde muchos siglos atrás, las personas sexo/género disidentes estaban presentes en lo social.

Las personas two-spirit experimentaron, al igual que la Isla y sus comunidades, distintos procesos históricos, sociales y culturales que marcaron su entendimiento y desarrollo. La colonización, la occidentalización, el desarrollo global y las nuevas tecnologías han marcado e influido de distintas formas en el autoentendimiento y la percepción social de las personas sexo/género disidentes en la Isla Tortuga. Si bien podría pensarse que la llamada modernidad podría ser un obstáculo para las comunidades indígenas, algunas de ellas han encontrado maneras de resistir, adaptarse e incluso aprovecharla para consolidar sus identidades y construir comunidad.

Las personas two-spirit han encontrado maneras específicas de incorporar dimensiones de la modernidad y de sus culturas. Han sorteado las tensiones entre indigeneidad y género, pero también entre la Isla y occidente. La identidad two-spirit, que está permeada de distintas paradojas y contradicciones, es un ejemplo claro de cómo la diversidad cultural se manifiesta en tiempos actuales. Para quienes se identifican bajo lo two-spirit, la indigeneidad y el género son piezas fundamentales.

Lo anterior me permite enfatizar en la idea de que las comunidades indígenas -y la Isla Tortuga en general- no han sido ajenas al paso del tiempo ni a los procesos sociales, políticos, económicos y culturales. Si bien existe una mitificación en torno a las comunidades indígenas como espacios alejados de la modernidad y ajenos al cambio, en realidad existe una interacción clara. Tan es así que lo expuesto en este texto permite visualizar una dimensión digital de la Isla Tortuga, permite incluso entender la Isla en internet y la conjunción de lo digital con la construcción de identidades culturales.

Los espacios sociodigitales son una esfera que ha sido posibilitada por el avance tecnológico. Sin embargo, estos espacios son también contruidos en lo interaccional por las personas que los habitan. La digitalidad ha sido significada y aprovechada por las personas two-spirit para posicionar su identidad y reclamar su presencia en el imaginario colectivo de las sociedades norteamericanas. Ha permitido que muchas personas puedan situarse en el espacio público, ha posibilitado que exista información y contenido multimedia que explica y representa, en términos propios de las personas two-spirit, una identidad concreta. Sobre todo, ha permitido que a través de herramientas digitales de lo cotidiano -como los grupos o los hashtags- se puedan construir puentes y hacer comunidad.

La digitalidad ha permeado también el proceso de construcción identitaria. En el caso específico de lo two-spirit, es observable como la interacción con lo digital permite articular otras formas de entenderse como persona indígena sexo/género disidente. Abre la puerta a incorporar otras dimensiones y a que personas jóvenes puedan encontrar maneras particulares de identificarse y articular su subjetividad en función de sí mismos, pero en contacto y en colaboración con otros, por ejemplo, dando origen a lo indíqueer.

Este artículo permite profundizar en los procesos de construcción de categorías identitarias que se desprenden de otras, permite entender cómo la interacción entre cultura y modernidad generan nuevas formas de reconocimiento. Las páginas anteriores articulan los estudios indígenas, la teoría queer y la etnografía digital en el análisis de la identidad two-spirit como reflejo de lo dinámico que es proceso de

construcción de subjetividades contemporáneas. Las identidades son un reflejo de la diversidad cultural que existe en la actualidad, diversidad que continúa expandiéndose ya no solo en los espacios físicos y las interacciones de “lo real”; sino también en los espacios sociodigitales y las interacciones que ahí se gestan; espacios e interacciones que, de hecho, nunca dejan de ser reales.

Notas:

¹ Aunque principalmente me refiero a Canadá, Estados Unidos y algunas partes al norte de México; sin embargo, algunas comunidades indígenas consideran México en su totalidad e incluso todo el continente americano.

² Ejemplos de dichos términos son: *Nádleehí* (aquel/aquella que se transforma), utilizado por los Navajo. *Winkté* (un hombre que adopta conductas femeninas) utilizado por los Nakota. *Niizh Manidoowag* (dos espíritus) empleado por los Ojibwe. *Cuiloni* “cuya traducción del náhuatl sería algo como alguien que practica la sodomía, sin las connotaciones negativas que eso conlleva en tiempos modernos” (Ari, Wixarika-Cora-Mexica).

³ El término *bardache* viene del árabe *bardaj* o *bardaje*. Hace referencia al “sujeto que es penetrado en una relación sodomita”. Se empleaba de forma peyorativa para reducir identidades culturales a prácticas sexuales no normativas.

⁴ Los nombres utilizados son pseudónimos para mantener la privacidad de las y los entrevistados.

⁵ La información presentada ha sido extraída de las entrevistas realizadas. Las entrevistas fueron realizadas a través de Zoom en idioma inglés, la traducción es propia.

⁶ Jack utilizó el término *brown* (moreno) en diferentes ocasiones para hablar de personas indígenas. Este concepto se basa en la idea de un tono de piel que no es blanco, pero tampoco negro, en Canadá y Estados Unidos está más asociada con Primeras Naciones y grupos nativos americanos.

⁷ Merriam Webster define *hashtag* como una palabra o frase precedida por el símbolo # que clasifica o categoriza el texto que le acompaña. Por otro lado, Oxford Learner’s Dictionaries lo conceptualiza como: una palabra o frase con el símbolo ‘#’ en frente de ella, es usada en las redes sociodigitales y aplicaciones para que puedas buscar mensajes sobre el mismo tema.

⁸ El término *indigiqueer* se atribuye a la cineasta Theo Jean Cuthand, quien lo acuñó en 2004 para referir a las experiencias particulares de personas indígenas y queer. Sin embargo, también está presente desde la literatura en el poemario *full-metal indigiqueer* de Joshua Whitehead.

Referencias

- Davis, J. (2014). More than just “gay Indians”: Intersections of sovereignty and sexuality. En L. Zimman, J. Davis, & J. Raclaw (Eds.), *Queer excursions: Retheorizing binaries in language, gender, and sexuality* (pp. 62–80). Oxford University Press.
- Driskill, Q.-L. (2010). Doubleweaving Two-Spirit critiques: Building alliances between Native and queer studies. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 16(1–2), 69–92. <https://doi.org/10.1215/10642684-2009-013>
- Flores Ramos, R. (2022). *Digitalizando la Isla Tortuga: Las redes sociodigitales en la construcción y representación de la identidad two-spirit* [Tesis de maestría, El Colegio de México]. https://repositorio.colmex.mx/concern/parent/rf55z967x/file_sets/dr26z048z
- Gómez Cruz, E. (2012). *De la cultura Kodak a la imagen en red*. Editorial UOC.
- Hall, S. (1997). The work of representation. En S. Hall (Ed.), *Representation: Cultural representations and signifying practices* (pp. 13–74). Sage.
- Hausman, G. (2011). *Tunkashila. Speaking Volumes*.
- Hine, C. (2015). *Ethnography for the internet: Embedded, embodied and everyday*. Bloomsbury Academic.
- Muñoz, J. E. (1999). *Disidentifications: Queers of color and the performance of politics*. University of Minnesota Press.
- Pink, S. (2015). El estudio de los mundos sociales digitales. En S. Pink, H. Horst, J. Postill, L. Hjorth, T. Lewis, & J. Tacchi (Eds.), *Etnografía digital: Principios y prácticas* (pp. 127–150). Morata.
- Roscoe, W. (1998). *Changing ones: Third and fourth genders in Native North America*. Palgrave Macmillan.
- Simpson, L. B. (2017). *As we have always done: Indigenous freedom through radical resistance*. University of Minnesota Press.
- Sylliboy, J. (2019). Using L’nuwey worldview to conceptualize Two-Spirit. *Antistasis*, 9(1), 96–116. <https://journals.lib.unb.ca/index.php/antistasis/article/view/29323>
- Tajfel, H. (1978). *Differentiation between social groups: Studies in the social psychology of intergroup relations*. Academic Press.
- TallBear, K. (2018). Making love and relations beyond settler sex and family. En M. Jacob & S. Christensen (Eds.), *Standing with Standing Rock: Voices from the #NoDAPL movement* (pp. 145–164). University of Minnesota Press.
- Whitehead, J. (2017). *Full-metal Indigiqueer: The pro(1)zoa*. Talonbooks.

Wilson, A. (1996). How we find ourselves: Identity development and Two-Spirit people. *Harvard Educational Review*, 66(2), 303–317. <https://doi.org/10.17763/haer.66.2.n551658577h927h4>

Carlos Arturo Martínez-Carmona
***Marchas del Orgullo y medios de comunicación
¿Qué dicen los estudios?***

RESUMEN

De manera crítica se analiza la agenda de investigación en la relación entre Marchas del Orgullo y medios de comunicación en Latinoamérica y España. A partir del análisis de diecinueve publicaciones académicas, identificamos una agenda que se consolida, pero que requiere para su fortalecimiento mayor atención en las articulaciones conceptuales, el conocimiento de casos, la pluralidad en las fuentes, y las comparaciones en aras de identificar patrones.

Palabras Claves: Marchas del Orgullo, diversidad sexual y de género, medios de comunicación, representaciones mediáticas, movimientos sociales, análisis del discurso.

Abstract: The research agenda concerning the relationship between Pride Marches and the media in Latin America and Spain is critically analyzed. Based on the review of nineteen academic publications, we identify a research agenda that is becoming consolidated, but that requires greater attention to conceptual articulations, case-based knowledge, diversity of sources, and comparative approaches aimed at identifying patterns.

Key words: Pride Marches; sexual and gender diversity; media; media representations; social movements; discourse analysis.

1. Introducción ¿De qué va esta investigación?

Las *Marchas del Orgullo* representan desde inicios de este siglo la quintaescencia del movimiento LGBTTTIQ+ en América Latina. En estos actos de protesta, que también son de celebración, se encuentran las agrupaciones, colectivas y aliadas, se hacen visibles las expresiones diversas y plurales de las identidades sexuales y de género, se reconocen los agravios y demandas, se identifica a los adversarios.

Al igual que todo acto de protesta, las *Marchas del Orgullo* buscan comunicar a los grandes públicos, en donde los medios

Autor/ Author

Carlos Arturo Martínez-Carmona

Universidad: Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad de México, México

ORCID: 0000-0001-5607-2554

Correo: cmartinez@sociales.unam.mx

Recibido: 11/05/26

Aprobado: 04/06/26

Publicado: 20/07/2026

de comunicación juegan un rol importante. En esa interacción, las industrias de medios y las plataformas de comunicación (re)producen encuadres, jerarquías y representaciones sobre los sujetos LGBTTTIQ+ participantes, los agravios, las demandas, y las formas de acción política; reorganizan sus formas de visibilidad y redefinen y resignifican las relaciones entre activismo, mercado, Estado y medios de comunicación ¿Cuáles son los sentidos y sus orientaciones? ¿Cuáles sus efectos en los públicos y en los activistas? ¿Cómo se presentan y ocurren estos procesos de interacción?

El conocimiento producido a partir de los estudios sobre las *Marchas del Orgullo* y la relación con los medios de comunicación se encuentra cruzado por aproximaciones conceptuales, definiciones metodológicas, e intereses que devienen de los contextos de quienes investigan, así como de la promoción de los estudios de la diversidad sexual en las universidades y centros de investigación. Por otro lado, los ingredientes constitutivos de la agenda de investigación en sí mismos son cambiantes.

Movimientos sociales LGBTTTIQ+ que se expanden y se contraen modificando sus agendas, que se complejizan con la diversidad de orientaciones, expresiones y géneros; cambios en la industria de medios con el auge de las plataformas digitales y sus redefiniciones culturales; variaciones en los contextos sociopolíticos que implican políticas neoliberales, gobiernos de izquierda y derecha, acumulación de derechos, las críticas sobre su consecución y sus retrocesos (*backlash*).

Estos elementos, en conjunto, derivan en los cursos de producción académica que llaman la atención y generan el interés por conocer lo que sabemos hasta el momento y lo que se mantiene oculto y es digno de ser investigado.

En este artículo se busca responder a las siguientes preguntas ¿cómo es que se ha configurado la agenda investigación de la relación *Marchas del Orgullo* y medios de comunicación? ¿Cuáles son las principales problemáticas analíticas, las aproximaciones teóricas y metodológicas abordadas, y qué vacíos requieren ser atendidos?

Además, este artículo procura organizar de manera exploratoria, descriptiva y crítica cómo se han desarrollado los estudios sobre la relación medios de comunicación y las *Marchas del Orgullo* en los países de América Latina y España. La finalidad ulterior consiste en estimular la realización de investigaciones que pongan atención en el abanico de agendas y las discusiones pendientes por realizar, en aras de seguir contribuyendo a los estudios de las diversidades y disidencias sexuales y de género.

El artículo se desarrolla mediante una revisión de diecinueve publicaciones académicas: artículos, tesis, capítulos de libro y ponencias. Los resultados muestran que la agenda se ha centrado en cuatro temas de interés: las representaciones mediáticas y los procesos de resignificación; la tensión entre protesta y festividad; la dimensión comunicacional y estratégica de las Marchas; y las lógicas neoliberales, comerciales y publicitarias que atraviesan la producción mediática del Orgullo. Se reconoce una trayectoria de estudios que inicia con el siglo XXI que va de tratamientos descriptivos a agendas específicas de investigación. Por otro lado, se identifican marcos referenciales predominantes como las representaciones mediáticas, los movimientos sociales, la cultura e identidades, y los análisis del discurso. Se identifica un predominio de estudios centrados en medios tradicionales y una limitada atención en plataformas digitales, medios alternativos, y públicos receptores. Los casos de estudio han ofrecido especificidad mientras que los estudios comparativos y longitudinales son una deuda

pendiente. Además se requieren mayores estudios subnacionales, provinciales, locales y trabajos sobre diferentes países. La agenda de investigación muestra una consolidación creciente y ofrece un amplio horizonte para estudiar y comprender las articulaciones contemporáneas entre protesta, cultura, mercado, ciudadanía sexual y medios.

2. Materiales y método ¿Cómo se recolectaron y analizaron las publicaciones?

Este estudio se orienta a identificar, sistematizar y analizar la producción académica en torno a la relación entre los medios de comunicación y las *Marchas del Orgullo* en el contexto de América Latina y España. El corpus bajo análisis está integrado por diecinueve publicaciones: tres tesis de grado, un capítulo de libro y quince artículos de investigación, las cuales tienen como objeto de estudio la relación entre medios de comunicación y *Marchas del Orgullo*. Este conjunto de publicaciones forma parte de un corpus más amplio referente a los “*Estudios de las Marchas del Orgullo*” reunido en el último lustro. Los materiales previamente reunidos fueron verificados mediante la plataforma de inteligencia artificial *Research Rabbit*, la cual permite visualizar redes de producción científica y detectar relaciones entre autores, publicaciones y líneas temáticas. El empleo de esta plataforma permitió complementar los procedimientos de búsqueda bibliográfica del corpus original y ampliar la cobertura de la literatura analizada. Las búsquedas comprendieron la articulación de las siguientes temáticas: «Marchas del Orgullo», «medios de comunicación», «representación mediática LGBTQ+» y «activismo sexual y de género». La plataforma permitió rastrear publicaciones relacionadas mediante análisis de citas, co-citaciones y recomendaciones temáticas. La búsqueda se complementó mediante la revisión de referencias bibliográficas de los estudios identificados y la exploración de autores recurrentes en el campo. Del corpus se excluyeron artículos periodísticos, documentos institucionales y de organizaciones civiles, e investigaciones académicas que no estuvieran enfocadas en la región bajo estudio.

Las publicaciones tuvieron un tratamiento inductivo, mediante una estrategia de análisis temático, lo cual permitió inferir agendas conjuntas, rastrear tópicos pendientes, identificar marcos teóricos y aproximaciones conceptuales. El análisis se apoya en una matriz elaborada en una base de datos en donde se integraron tres categorías de análisis: objetivos y preguntas de investigación, conceptos y marco teórico, y hallazgos, en relación con cada una de las publicaciones. En la matriz se fueron desagregando las informaciones de cada una de las investigaciones, para posteriormente analizar cada categoría analítica y así identificar similitudes, diferencias, temas pendientes, e inferir los siguientes cursos de acción en la agenda de investigación. De ello resultaron cuatro ejes temáticos de los cuales se deducen, interpretan y discuten las principales tendencias, los enfoques teóricos y los vacíos en la investigación.

3. ¿Cuáles son los intereses académicos en la agenda?

Los temas que han sido tratados en la relación medios y *Marchas del Orgullo* se pueden clasificar en cuatro ejes: (1) el tratamiento de la representación, la

mediación, y la resignificación; (2) la tensión entre protesta y festividad y su cobertura; (3) la estrategia política mediática del movimiento; y (4) el estudio de las lógicas neoliberales, publicitarias y de mercado.

Las investigaciones se han dado a la tarea de analizar la representación, la mediación y la resignificación por parte de los medios de comunicación sobre los participantes, los eventos políticos y culturales, y de visibilidad social que implican las *Marchas del Orgullo*.

En orden de importancia predomina la construcción de imágenes sobre las personas LGBTTTIQ+ y sus formas de acción en las movilizaciones tomando como referentes industrias culturales como la prensa (periódicos y revistas), la televisión y los medios digitales. Los trabajos de Settanni (2013a, 2013b), Ferreira de Melo (2013, 2020), Castellanos Martínez (2021), Ordóñez et al. (2020), Sánchez Soriano y Sánchez Castillo (2019) orbitan en esta lógica.

Un elemento tratado en las investigaciones consiste en la tensión entre protesta y festividad, asunto que ha llamado la atención de les académiques poniendo énfasis en examinar y contrastar si se privilegia la dimensión política y reivindicativa y/o la dimensión carnalesca, de espectacularidad, festiva o comercial y sus intersecciones. Las principales fuentes que se han examinado han sido los periódicos y las revistas (impresas y digitales), y aunque en menor medida las publicaciones generadas por las organizaciones del movimiento. Los autores que ponen acento en esta tensión son Enguix (2010, 2013), Settanni (2013b), Sánchez Soriano y Sánchez Castillo (2019), Martínez-Carmona y Hernández Cerda (2026).

La Marcha como estrategia política mediática del movimiento de las disidencias sexuales y de género se presenta en los trabajos Cotta y Cabral Filho (2015), Jiménez Bolaños (2017), Hernández-Cabrera (2001), Martínez Nuñez (2012), Cotta y Cabral (2015), Martínez-Carmona y Hernández Cerda (2026). Aunque el objeto de estudio se coloca en la producción de los medios de comunicación tomando en cuenta su pluralidad, el énfasis se pone en la práctica comunicacional del movimiento. Los estudios van desde la protesta como estrategia de comunicación de demandas y exigencias (Martínez-Carmona & Hernández Cerda, 2026) hasta la propuesta de estrategias periodísticas para dar cobertura al evento de manera ética (Martínez Nuñez, 2012).

Desde que se ha puesto en tela de juicio los empeños del movimiento LGBTTTIQ+ ya sea en la crítica del asimilacionismo (adaptación de la lucha a las normas sociales y económicas) o el papel comercial de los medios de comunicación, se ha estudiado cómo es que en el reporte de la marcha predominan las lógicas neoliberales, publicitarias y de mercado, ya sea esto de manera no intencional o cómo estrategia de comunicación, los trabajos de Zaballa Totorika (2023), Enguix (2010), y Sánchez Soriano & Sánchez Castillo (2019) se instalan en esta lógica.

4. ¿Cómo se ha desarrollado la agenda?

La producción académica sobre el estudio de la relación de los medios de comunicación y las *Marchas del Orgullo* en América Latina y España, nace con el siglo XXI, especialmente con el auge de los movimientos de la diversidad sexual y de género con su énfasis en la pugna por derechos. El desarrollo de las investigaciones

se despliega de aproximaciones generales y descriptivas a asuntos específicos y concretos en tres etapas claramente identificables.

Un primer conjunto de producción académica que podría denominarse de “cobertura descriptiva” durante los primeros años del presente siglo (2001-2010) abre con la ponencia (inédita) de Hernández-Cabrera (2001) con el caso de la Marcha del Orgullo de la Ciudad de México que marca una pauta para los estudios por los amplios temas que deja sobre la articulación medios y *Marchas del Orgullo*; además destaca una variada cobertura mediática como parte del *boom* del movimiento, aunque con un tratamiento superficial y desinformado. Al final de la década aparece el trabajo de Enguix (2010), que se enfoca en los diarios madrileños y barcelonés trayendo a la discusión la dicotomía entre protesta y fiesta, destaca las intencionalidades de los medios por atender más el acto celebratorio que el reivindicativo.

Un segundo segmento, durante una buena parte de segunda década del siglo XXI (2011 y 2017), se enfoca en lo que se denomina *representación crítica y mediación política* ejercida por los medios de comunicación. En Buenos Aires, Argentina, Settanni (2013a, 2013b) ponen énfasis en la despolitización e invisibilización de las demandas, y la reproducción y legitimación de las desigualdades. En las ciudades brasileñas de Rio de Janeiro y São Paulo se reconocen sentidos comunes, Andrade Braga y Alves Guimarães (2014), pone énfasis en las disputas simbólicas y lógicas argumentativas sobre minorías sexuales; Cotta y Cabral (2015) expone cómo los medios fungen como catalizadores de la visibilidad y la reivindicación de derechos con sentidos contrastantes mercantiles, festivos, y hasta conservadores; Ferreira de Melo (2013) destaca la representación de los integrantes de la marcha de maneras caricaturizadas reforzando estereotipos y dejando en segundo término los derechos. En Costa Rica, Jiménez Bolaños (2017), reconoce al evento como clave para la comunicación política, pasando de lo privado a lo público, y por ende el reconocimiento de la marcha con su baluarte de visibilidad, pero acompañada de la banalización. Enguix (2013), al dejar manifiestas las dimensiones política, comercial y festiva en las representaciones de las *Marchas* españolas busca contrastar la producción mediática hegemónica y las plataformas digitales de los organizadores del evento, destaca cómo es que se hablan diferentes lenguajes problematizando asuntos muy contrastantes, banalización, comercialización y despolitización, por un lado; por el otro, el papel crítico de lo mercantil, la reivindicación y el carácter organizativo.

El tercer conjunto de producción académica que aquí denominamos “agendas específicas: historia, interseccionalidad y demandas” (2018–2026), tiene entre sus áreas de interés el revitalizar la revisión histórica del tratamiento mediático en los primeros movimientos homosexuales en términos de discursos generales y concretos, por ejemplo, a partir de la construcción de discursos de odio (Castellanos Martínez, 2021).

Un énfasis en el análisis de la ciudadanía mexicana analiza si la representación de los homosexuales por medio de una revista sensacionalista tiene sentidos diferentes antes y después de las *Marchas del Orgullo*; se reconocen las argumentaciones bajo un “triángulo discursivo de exclusión homosexual”, mientras que se reconoce una argumentación “reivindicativa” que contrasta con dicho modelo excluyente y que aplica para otros casos latinoamericanos (Martínez-Carmona, 2022).

La *Marcha del Orgullo* de 2018 en Barcelona estuvo dedicada a las personas refugiadas de la diversidad sexual y de género, por lo que el interés se colocó en sus representaciones mediáticas. Se reconoce un tratamiento rutinario que reproduce el énfasis en lo festivo, mientras que delinea sujetos conformados con una mirada condescendiente y no como sujetos políticos (Theodoro & Huertas Bailén, 2019).

En ese orden interseccional, para Zaballa (2023) resulta clave identificar si la publicidad durante las *Marchas del Orgullo* madrileñas (2017-2022) da cabida a la pluralidad o a un orden hegemónico. A pesar de presentarse como un medio comprometido con las causas LGBTTTIQ+, la revista bajo análisis desdibuja una representación interseccional e inclusiva: destacan las figuras masculinas, jóvenes, blancas, esbeltas y quienes muestran una posición social acomodada, ello reproduce jerarquías y exclusiones propias de lógicas neoliberales y heteropatriarcales. El empleo del lenguaje periodístico inclusivo y no binario en las *Marchas del Orgullo* en Río de Janeiro contrasta con la amplia visibilidad del evento, Ferreira Melo (2020) destaca a partir del análisis de discurso cómo es que se preservan identidades hegemónicas e invisibiliza otras, marginales, cruzadas por diferentes exclusiones.

Dado que se reconoce una creciente visibilidad de las marchas y se ha establecido una sobrerrepresentación de la agenda comercial, una pregunta a destacar consiste en cómo son tratadas las demandas LGBTTTI+ por parte de los medios de comunicación dominantes. Martínez-Carmona y Hernández Cerda (2026) destacan que la mediación entre movimiento y públicos (aliados, adherentes e integrantes) tiene variaciones, que se encuentra enmarcadas predominantemente por los fines políticos de las empresas mediáticas en su relación con el gobierno en turno.

5. ¿Cuáles han sido las aproximaciones teóricas?

El estudio de las *Marchas del Orgullo* en medios se articula en cuatro principales marcos referenciales teóricos: estudios de la representación mediática, análisis crítico del discurso, estudios culturales (queer y género), teoría de movimientos, a los cuales se suman algunos enfoques emergentes.

Los estudios de representación mediática se presentan como el núcleo dominante bajo el supuesto de que los medios construyen realidades que implican selección, jerarquización y encuadre lo cual presenta efectos políticos. Algunos de los autores que se apoyan en este planteamiento teórico son Settanni (2013), Enguix (2010, 2013), Ferreira de Melo (2013, 2020), Ordóñez et al. (2020), Sánchez Soriano y Sánchez Castillo (2019), Theodoro y Huertas (2019). Otro conjunto de trabajos se apoya en el análisis crítico del discurso bajo la consideración de que el discurso periodístico produce legitimidad, ideología y jerarquías sociales y por ende sesgos y exclusiones con efectos sociales.

Ese enfoque sistemático metodológicamente se encuentra en los trabajos de Ferreira de Melo (2013; 2020), Sánchez Soriano y Sánchez Castillo (2019), Martínez-Carmona y Hernández Cerda (2026) y Andrade Braga y Alves Guimarães (2014). Desde los estudios culturales se complejiza la discusión sobre las identidades y la performatividad tomando en cuenta el orgullo de manera polisémica como resistencia, normalización y consumo. Enguix (2010), Zaballa (2023), Andrade Braga y Alves Guimarães (2014), Jiménez (2017) discuten bajo este marco referencial.

El enfoque de la marcha como estrategia política se apoya en los estudios de los movimientos sociales en donde las marchas son consideradas como repertorios de acción, estrategias de visibilidad y dispositivos políticos los cuales cruzan por el sesgo mediático, bajo este marco referencial se presentan los trabajos de Cotta y Cabral (2015), Jiménez (2017), Martínez-Carmona y Hernández Cerda (2026) y Andrade Braga y Alves Guimarães (2014).

6. ¿Cuáles son los asuntos pendientes en la agenda?

Aunque han comenzado a hacer su aparición, tienen poca atención los estudios históricos en la región, ¿cómo los medios reportaron las *Marchas del Orgullo* en diferentes momentos clave como los referentes al surgimiento de los movimientos de liberación, los tiempos pandémicos del VIH, en episodios por la lucha de los derechos? Por otro lado ¿cómo los cambios en las empresas e industria de medios afectan o no esta relación? ¿cómo es que ciertas situaciones contingentes contextuales como los procesos electorales, las alianzas con otros movimientos modifican o perpetúan el tratamiento mediático? Entre muchas otras.

El tema de la interseccionalidad plantea retos en diferentes horizontes. Los estudios de las representaciones mucho tienen que abordar al respecto para dar cuenta no sólo de identidades ocultas, sino también de la presencia de los grupos que conforman el evento, y destacar cuáles son las motivaciones, las estrategias y los mecanismos comunicacionales y discursivos de su tratamiento. Así mismo como los empeños de estos grupos forman parte de aquello que busca hacerse visible a partir de las marchas, y cómo es que ello contrasta con las construcciones discursivas dominantes.

Se mantiene aún pendiente el examinar los efectos que generan la producción noticiosa sobre los diferentes segmentos de públicos, desde los activistas, los potenciales adherentes, los adversarios al movimiento, hasta los lectores distantes o ajenos al evento.

Se requiere una reducción de la centralidad de los estudios en los medios dominantes, dirigiendo la atención a los actores, organizaciones y movimientos, ya sea teniendo un mayor conocimiento de las formas y estrategias de comunicación durante, antes y después del evento de protesta por parte de los organizadores y participantes; conocer sobre sus niveles de especialización, pluralidad y diversificación.

Es materia pendiente saber sobre los efectos que ha producido el movimiento LGTBTTIQ+ en la forma en la que se establecen las continuidades y las modificaciones que han tenido los productores de información. Se trata de evitar las clásicas imputaciones de sentido común sobre establecer que la reducción o readecuación en los sesgos mediáticos depende del movimiento, será importante partir de una mirada procesual y mecanística en el estudio de los efectos (Tavera, et al., 2025), para reconocer los cursos e implicaciones que tienen los movimientos de la diversidad sexual en los cambios y continuidades sobre la forma en la que se maneja la información en términos masivos.

Es necesario pensar desde una perspectiva relacional en términos comunicacionales, dialógicos y políticos entre los participantes y sus discursos. Cómo es que se producen las articulaciones y las interacciones de los espacios y estrategias comunicacionales del

movimiento con los medios de comunicación hegemónicos, así como con los aliados y otros sectores relacionados con los movimientos. De qué manera se reconocen las formas discursivas por parte de los medios y por parte las organizaciones del movimiento y cómo es que estas se van alternando y articulando; una perspectiva de análisis del discurso conversacional cabría bien para atender este fenómeno.

Se cuenta ya con décadas de celebración de *Marchas del Orgullo*, eventos que son seguidos o desatendidos por los medios, lo cual presenta una oportunidad para realizar análisis longitudinales que permitan identificar las variaciones y continuidades de manera sistemática. Los cambios en la industria de los medios implican alteraciones y continuidades en el tratamiento informativo ¿Son los cambios en el sistema político y las olas de izquierda y derecha relevantes para los cambios y las continuidades en la argumentación mediática? ¿Estas continuidades forman parte de un régimen neoliberal que impacta en los medios y el movimiento? El análisis de los eventos de protesta (AEP), apoyado en el *big data*, permite contrastar diferentes episodios y acciones de los movimientos tomando como base firme la producción mediática, si estos se complementan con algunas advertencias realizadas por los “estudios de medios” se concretará un marco analítico sólido para el análisis de las *Marchas del Orgullo* y sus interacciones con los medios de comunicación.

Hasta el momento se cuenta con una importante producción de estudios de caso a nivel local y nacional, se cuenta con pocos trabajos comparativos. Además, es importante señalar que los países y sus principales zonas conurbadas y metrópolis que han sido foco de atención se encuentran en México, Brasil, España y Argentina, uno de los trabajos da cuenta de Colombia y otro de Costa Rica, quedando pendientes una buena gama de países y las expresiones de las Marchas en sus diferentes provincias y/o localidades. Los estudios de Enguix (2013) y Cotta y Cabral (2015) muestran las comparaciones entre marchas de diferentes ciudades en España y Brasil, identificando las similitudes y diferencias; sin embargo, desde que los movimientos LGBTTTIQ+ han tenido un boom y crecimiento en diferentes lo local, y los medios digitales se han expandido con experiencias comunitarias, y regionales se reconoce una oportunidad de investigación clave que ha sido descuidada y presenta una gran oportunidad para los neófitos y expertos.

En mayor medida se han estudiado los medios tradicionales, hegemónicos y dominantes, en particular la prensa (en su versión impresa y digital) ha llamado en demasía la atención, en menor medida la televisión y escasamente el cine. Se han tomado en cuenta las publicaciones especializadas dirigidas a las poblaciones LGBTTTIQ+ ya sean con un contenido comercial o aquellas con un sentido reivindicativo, así como los medios locales, comunitarios y universitarios. Los estudios y análisis de la producción radiofónica y su versión digital como los podcasts son escasos. A sabiendas de que los medios emplean diferentes recursos comunicacionales estilos y tipografías, gráficas, imágenes y videos, resultan claven los análisis intertextuales aún muy poco explorados.

En un mundo digital en ciernes algunas producciones discursivas han sido revisadas, por ejemplo, el examen de las discusiones que despiertan las notas periodísticas digitales (Andrade Braga y Alves Guimarães, 2014), o la producción de comunicación digital por parte de los encargados de la marcha (Enguix, 2013), quedando abierto un

amplio abanico de posibilidades. Restan investigaciones sobre las diferentes redes sociodigitales TikTok, Instagram, X/Twitter, YouTube, y las producciones digitales emergentes: *influencers* LGBTQ+ y periodismo digital independiente.

A pesar de que se ha contado con varias perspectivas teóricas implicadas en los estudios, su empleo aún se encuentra en ciernes y presenta una amplia ventana de oportunidad. Las perspectivas de los análisis del discurso pueden ser de suma utilidad; por ejemplo, la enunciación para analizar las voces a las que dan acento los periodistas, o la ya señalada intertextualidad, contrastando o comparando o complementando los diferentes recursos comunicacionales; los análisis conversacionales o aquellos de carácter semiótico. Desde la perspectiva de los movimientos sociales el análisis de los eventos de protesta resulta una estrategia convencional para estudiar estos temas, aunque aún con un empleo escaso. Más aún se cuenta con una problematización insuficiente del periodismo: las rutinas periodísticas, criterios de noticiabilidad o la economía política de medios. A esta insipiente en las perspectivas se suma una débil articulación entre los enfoques, en su abanico de contribuciones, bien podrían formar parte de variadas propuestas de aproximaciones conceptuales. Finalmente, es importante señalar que se requiere comenzar a producir categorías analíticas propias y conceptos ad hoc a la región, que pueden nutrir o contrastar con las perspectivas externas.

7. Comentarios finales

De acuerdo con la revisión de las investigaciones sobre la relación entre medios de comunicación y *Marchas del Orgullo* en América Latina y España, se reconoce la consolidación de una agenda de investigación que, aunque aún fragmentada, comienza a delinear con mayor claridad los principales intereses, preocupaciones analíticas y horizontes de problematización. Ello ofrece un mayor conocimiento sobre la arena de disputa en la esfera pública sobre el cambio cultural y sociopolítico en el que se involucran los movimientos de la diversidad sexual y de género en la región.

Es necesario destacar que el desarrollo de la agenda de investigación presenta un tránsito desde estudios iniciales más descriptivos sobre cobertura periodística hacia aproximaciones teóricas y metodológicas más robustas, particularmente desde los estudios de representación mediática, el análisis crítico del discurso, los estudios culturales y la teoría de los movimientos sociales. Trabajar en la articulación e integración entre estos marcos analíticos puede redituarse en aumentar los alcances explicativos.

Es importante distinguir que hasta el momento conocemos de manera prominente sobre las articulaciones entre los medios hegemónicos y las *Marchas del Orgullo* en ciertos periodos, en las principales metrópolis. El asunto llama la atención, y debe ser tomado en cuenta para seguir sumando el conocimiento sobre el tratamiento de las Marchas en esta misma dirección; pero, principalmente, para desarrollar investigaciones con sus variaciones y en lógicas alternativas y contrastantes. Por ejemplo, el estudio de medios no dominantes, casos de marchas celebradas en diferentes localidades, ámbitos subnacionales y periferias; periodos que aún no son examinados, empleo de perspectivas historiográficas, y estudios longitudinales; el análisis de plataformas digitales, y los efectos en públicos receptores.

Conviene avanzar por ambas pistas. Aquella, relacionada con las articulaciones

conceptuales, y el conocimiento de más casos, lo cual ofrece la gran oportunidad de comenzar a delinear similitudes y diferencias, así como identificar la diversidad y reconocer patrones en el tratamiento mediático de las marchas. La otra pista de carácter operativo o instrumental, permitirá ofrecer posibilidades para tomar decisiones y generar intervenciones más efectivas tanto para los comunicadores como para las organizaciones y activistas de los movimientos de la diversidad sexual y de género.

En este artículo, además de presentarse un ejercicio de revisión de la literatura sobre la interacción e interrelación entre medios de comunicación y *Marchas del Orgullo*, se evidencian temas que son de interés y relevancia investigativa para quienes provienen de los estudios de las representaciones, las identidades, los movimientos sociales, y los medios de comunicación. Examinar el carácter comunicacional de las marchas permite no sólo comprender las transformaciones y sus estrategias de visibilización del movimiento LGBTTTIQ+, sino también analizar cómo es que los medios participan en la definición de aquello que puede ser reconocido como legítimo, normal, deseable o amenazante dentro del espacio público contemporáneo.

En el cruce entre protesta/política, representaciones, y disputas culturales se encuentra la riqueza analítica de esta agenda y el amplio horizonte de investigación que están por venir. Los estudios de las disidencias y la diversidad sexual y de género en la región se encuentran en vías de su institucionalización; por lo que el diálogo académico sobre las diferentes líneas de investigación, como la referente a los medios y las *Marchas del Orgullo*, debe seguir siendo fructífero y nutricional.

Referencias

- Andrade Braga, A., & Alves Guimarães, J. D. (2014). Minorias e discurso na esfera pública digital: O caso da Parada Gay. *comunicação mídia e consumo*, 11(30), 57-81.
- Castellanos Martínez, C. E. (2021). *La prensa frente a las primeras seis marchas del orgullo lésbico-homosexual en la Ciudad de México: Lucha de representaciones entre Unomásuno y el Heraldo de México, 1979-1984* [Tesis, UNAM]. <http://132.248.9.195/ptd2021/diciembre/0820683/Index.html>
- Cotta, D., & Cabral Filho, A. (2015). PARADA DO ORGULHO LGBT: Uma estratégia midiática de visibilidade cultural. *Revista Políticas Públicas & Cidades*, 1(3), 26-41. <https://doi.org/10.23900/10.23900/2359-1552v3n1-1-2015>
- Enguix, B. (2010). Géneros, Sexualidades y Representación: El Orgullo en los Medios. En M. J. Silveirinha, A. Peixinho, & C. A. Santos (Eds.), *Género e Culturas Mediáticas*. Mariposa Azual. <https://eg.uc.pt/bitstream/10316/45186/1/2010%20Ge%CC%81nero%20e%20culturas%20media%CC%81ticas.pdf>
- Enguix, B. (2013). *Sexual Politics, Pride, and Media Mediation in Spain*. 25.
- Ferreira de Melo, I. (2013). *Ativismo LGBT na imprensa brasileira: Análise crítica da representação de atores sociais na Folha de S. Paulo* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. <https://doi.org/10.11606/T.8.2013.tde-04072013-100403>

- Ferreira de Melo, I. (2020). Passabilidade e visibilidade de LGBT+ na imprensa do Brasil. *Cadernos de Linguagem e Sociedade*, 21, 307-326. <https://doi.org/10.26512/les.v21i2.35249>
- Hernández-Cabrera, P. (2001, septiembre 6). *La Cobertura Periodística de las Marchas del Orgullo Lésbico, Gay, Bisexual Y Transgénero de la Ciudad de México*. Latin American Studies Association.
- Jiménez Bolaños, J. D. (2017). DE LO PRIVADO A LO PÚBLICO: LA CELEBRACIÓN DEL ORGULLO LGBTI EN COSTA RICA, 2003-2016. *Diálogos Revista Electrónica*, 18(1), 63-88. <https://doi.org/10.15517/dre.v18i1.25719>
- Martínez Nuñez, D. (2012). *Es verano y el arcoiris ya pasó: Relato periodístico de la XXXI marcha del orgullo lésbico, gay, bisexual, transgénero, travesti y transexual de la Ciudad de México del año 2009* [Tesis de Licenciatura, Universidad Autónoma de México]. <http://132.248.9.195/ptd2012/agosto/0683413/Index.html>
- Martínez-Carmona, C. A. (2022). Mujercitos: The Profane of Mexican Citizenship. *Journal of History*, 57(3), 458-481. <https://doi.org/10.3138/jh-57-3-2022-0011>
- Martínez-Carmona, C. A., & Hernández Cerda, F. (2026). Marchas del Orgullo en México: Mediación Periodística de Demandas. *Polis*, 22(1).
- Ordóñez Garzón, J. E., Lizarralde Díaz, Á., & Lizcano Rivera, C. (2020). Las marchas LGBTI de Bogotá en los medios (1982-2020): Sentidos Encubiertos. *#PerDebate*, 4(1), 200-233. <https://doi.org/10.18272/pd.v4i1.1991>
- Sánchez Soriano, J. J., & Sánchez Castillo, R. (2019). Tratamiento informativo del Word Pride Madrid en las cadenas generalistas en España. 25(2), 1087-1102. <https://doi.org/10.5209/esmp.64827>
- Settanni, S. V. (2013a). Las Marchas del Orgullo LGBT y las paradojas de la visibilidad mediática. *Tram[p]as de la Comunicación y la Cultura*, no. 76. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/37151>
- Settanni, S. V. (2013b). Sexualidades politizadas y medios de comunicación: La Marcha del Orgullo LGBT de Buenos Aires. *Avatares de la Comunicación y la Cultura*, (5), Article 5. <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/avatares/article/view/4784>
- Theodoro, H., & Huertas Bailén, A. (2019). Tratamiento periodístico de personas LGTBIQ+ refugiadas: Estudio de caso sobre Pride Barcelona 2018. *Ámbitos. Revista Internacional de Comunicación*, (46), 48-65. <https://doi.org/10.12795/Ambitos.2019.i46.04>
- Zaballa Totorika, A. (2023). Luchas LGTBIQ+, sociedad de consumo e interseccionalidad: El día del orgullo LGBT en la revista Shangay | EU-topías. *Revista de interculturalidad, comunicación y estudios europeos. Eu-topías*, 26, 53-70.

Rogelio Laguna
Teoría Queer e interculturalidad¹

RESUMEN

En este artículo se aborda la comunicación e interrelación entre la teoría queer y la interculturalidad con el objetivo de ampliar el estudio de las intersecciones que atraviesan la diversidad sexual, incluyendo el tema de la memoria y la identidad. Primeramente, se realiza una presentación del concepto de queer, para explicar cómo este vocablo dio pie a una serie de teorías que constituyeron un marco esencial para el estudio de las disidencias sexuales. Se aborda a continuación la relevancia de aproximarse a la comunidad LGBTQ desde una perspectiva intercultural, especialmente en un contexto pluricultural como es el caso mexicano. A partir de las teorías presentadas en el artículo se aboga por una discusión abierta sobre diversos elementos constituyentes de quienes forman parte de la comunidad LGBTQ+.

Palabras Claves: diversidad sexual, interculturalidad, LGBTQ+, queer, memoria.

Abstract: This article addresses the communication and interrelation between queer theory and interculturality with the aim of broadening the study of the intersections that traverse sexual diversity, including memory and identity. First, it presents the concept of queer to explain how this term gave rise to a series of theories that constituted an essential framework for the study of sexual dissidence. It then addresses the relevance of approaching the LGBTQ community from an intercultural perspective, especially in a multicultural context such as Mexico. Based on the theories presented in the article, it advocates for an open discussion on various constituent elements of those who are part of the LGBTQ+ community.

Key words: sexual diversity, interculturality, LGBTQ+, queer, memory.

Autor/ Author

Rogelio Laguna
Universidad Nacional Autónoma
de México
Ciudad de México, México

**ORCID: 0000-0002-
6967-3911**

**Correo: filosofomago@
gmail.com**

Recibido: 22/04/26
Aprobado: 04/06/26
Publicado: 20/07/2026

1. Introducción

En términos históricos, es reciente el reconocimiento social y legal a la diversidad sexual. Afortunadamente en las últimas décadas diversos espacios se han construido no solamente para reivindicar una identidad y una manera de estar en el mundo, sino también para construir el verdadero reconocimiento que requieren todas las personas, independientemente de sus orientaciones y sus identidades. Acompañando estos esfuerzos, se hace pertinente preguntar ¿qué tipos de vidas diversas podemos observar en estos espacios?, ¿acaso refieren sólo a la diversidad sexual?, o ¿hay otras diversidades presentes?

En este trabajo nos proponemos reflexionar acerca de la relación entre la teoría *Queer* y la interculturalidad. Aunque estas dos perspectivas son conocidas y estudiadas por separado, ha sido poco explorada la importante interrelación que existe entre ambas y la manera específica en que se podrían interconectar y comunicar entre ellas para la comprensión de diversos procesos identitarios que actualmente tiene lugar en la sociedad.

2. ¿Qué es ser *Queer*?

Para abordar la cuestión *Queer* me baso en dos textos de reciente publicación: *Teoría Queer/cuir en México, disidencias, diversidades y diferencias*, publicado por la UAM, y el libro *Devenir Queer al límite del patrimonio*, editado por Museo Q, plataforma que justamente reivindica la identidad *Queer*.

De acuerdo con las fuentes, la palabra *Queer* originariamente se utilizó como calificativo peyorativo: cuando alguien era extraño, cuando alguien no se ajustaba a las normas o a los cánones, se le llamaba *Queer*. A los niños, principalmente en Inglaterra, cuando se les percibía como “un poco raros”, extraños o afeminados, se les denominaba como *Queer*. Con el paso del tiempo, los estudios señalan que las personas se apropiaron de este vocablo, comenzaron a reivindicarlo ya no como un elemento peyorativo, sino como un elemento que afirmaba que ser diferente estaba bien, que estar fuera de la norma era algo intrínsecamente malo o rechazable. De esta forma, actualmente cuando hablamos de las teorías *Queer*, hablamos justamente del resultado de construcciones teóricas que se apropian de la disidencia, de la posibilidad de enmarcar lo que está fuera de la norma para usarlo como bandera y como vocablo de reivindicación de la diferencia. Así, el uso afirmativo de lo *Queer* se asoció primordialmente del terreno del activismo (Serret et al., 2025). En consecuencia, un término que era despectivo y marginalizante, que indicaba lo que la sociedad había acusado de anormal y lo que el dispositivo médico había calificado como perversión, pasó a ser el núcleo de una identidad.

En cuanto a sus postulados, una de las grandes aportaciones de la teoría *Queer* es romper las estructuras normativas que habían determinado lo que era ser hombre y lo que era ser mujer; lo que era ser heterosexual y lo que era ser homosexual, intentando evitar las clausuras conceptuales que suelen surgir en tradiciones intelectuales que buscan establecer definitivamente los conceptos, cerrarlos a cualquier modificación posible, universalizarlos. Lo *Queer* en cambio cuestiona las concepciones tradicionales

de género y sexualidad, aunque sin llegar a un consenso o crítica definitiva, pues existen posiciones donde la teoría *Queer* también tiene sus propios debates internos, por ejemplo, si las diferencias biológicas deben ser consideradas como elementos constitutivos del análisis crítico, o si bien, pueden pasarse por alto².

Siobhan Guerrero, siguiendo a Ásta Sveinsdóttir, nos dice “[...] la teoría *Queer*, así como otros feminismos de la tercera ola, se caracteriza por un abandono de la tesis de la estabilidad metafísica del sexo. Es decir, el sexo no sería algo aislado del mundo, sino afectado por las prácticas, la cultura, etc.” (2025, 57). Son comunes los comentarios que dictan: “Tú tienes que ser hombre, porque *así* naciste”, como si quisieran indicar que Dios decidió que alguien es, por ejemplo, hombre, y que, además, hay una sola forma de ser hombre. Esto implicaría que un sujeto tendría que comportarse acorde a ese molde que abarca, *en definitiva*, lo que pensamos que es ser un hombre o una mujer. No hacerlo, desde una postura metafísico-teológica supondría ir en contra de la voluntad divina.

Frente a esto, la teoría *Queer* mantiene una postura abierta frente a una noción fosilizada de qué significa ser hombre o mujer, pues para empezar ser mujer o ser hombre no puede estar aislado del mundo y es resultado de las prácticas de la cultura y de los diferentes devenires históricos. De esta manera, negar la estabilidad metafísica del sexo como algo natural o transhistórico implica que la forma de delimitar y comprender el sexo ya no se piensa como invariante entre las diversas culturas, sino justamente como un espacio abierto, como una serie de performatividades que se están construyendo en cada espacio. No es lo mismo ser hombre en Japón que ser hombre en México. No es lo mismo ser hombre en Monterrey que ser hombre en Oaxaca; ser hombre no es una estructura metafísica separada del mundo, sino que es algo que va a variar de acuerdo con las propias culturas y los propios devenires.

Judith Butler, una de las grandes filósofas contemporánea e impulsora de la perspectiva *Queer*, nos dice Guerrero, y también Barat, atacan una noción metafísica del sexo, en cambio abogan por comprender las condiciones según las cuales entendemos a los géneros de una o de otra manera. Desde esta perspectiva:

Se intenta evitar que el cuerpo ocupe la posición del noúmeno kantiano. De tal manera que la posibilidad misma de conocerlo en sí mismo resulta ingenua, pues todo acto encaminado a ganar acceso epistémico al cuerpo necesita emplear categorías que presuponen ya ciertas lógicas de género. Si esto es así, entonces el cuerpo sexuado es ante todo propio del orden de los fenómenos y está inherentemente atado a los aparatos conceptuales y las prácticas. Por lo tanto, que filósofos, filósofas como Karen Barat defiendan desde el nuevo materialismo feminista el hecho de que las fronteras del cuerpo son una consecuencia del modo en el cual intervenimos e interactuamos con la materia. (Guerrero, 2025, 59).

Dicho de otra manera, se nos ha dicho que un cuerpo femenino es A y que un cuerpo masculino es B. Pero, al mirar los cuerpos femeninos o los masculinos, no encontramos un sujeto igual a A o a B; no encontramos el ideal en los cuerpos sino apropiaciones, performatividades, cada uno hace lo que puede para, en la medida de lo posible, cumplir con lo que se ha dicho es ser hombre o ser mujer, incluyendo nuestros propios procesos corporales. Esta normatividad llega incluso a un estándar

clínico, que sin embargo también podría debatirse. Se dice, por ejemplo, que el cuerpo femenino está asociado necesariamente a ciertos procesos corporales, no obstante, al revisar cuerpo por cuerpo, esta expectativa no se cumple en todos los casos; la norma se observa entonces como una especie de entelequia, un lugar inalcanzable.

Pensar el ser hombre o ser mujer como un paquete biológico no negociable e que simplemente tendríamos que asumir como una *Idea metafísica*, no se adapta a la realidad que vivimos y experimentamos. Lo que existe es una multiplicidad de corporalidades, y éstas se van moldeando, se van construyendo a partir de cómo intervenimos e interactuamos con la materia. Por supuesto que hay condiciones, que van marcando la vivencia de la corporalidad, pero también somos nosotros/as quienes nos cortamos el cabello, hacemos ciertas actividades, nos alimentamos de tal o cual manera, hacemos o no algunos esfuerzos físicos y con ello vamos significando una expresión corporal.

Al ir a la vivencia particular, rechazando entelequias metafísicas, la teoría *Queer*, y sobre todo las expresiones *Queer*, desafían el significado de las categorías del acrónimo LGBTQ+. Cabe recordar que todas esas “letras” visibilizan grupos con características particulares. Pues no nos referimos al mismo tipo de características al hablar de los hombres gay que las mujeres lesbianas o que las mujeres trans, hay necesidades grupales específicas en términos de salud, reconocimiento, leyes, prácticas, etc. Cada letra del acrónimo existe por una razón y su existencia es válida, lo que señalamos es que la teoría *Queer* va más allá de esta clasificación y nos recuerda también el riesgo de “creerse la etiqueta completa” y de asumir que, por ser un hombre gay o una mujer lesbiana o una persona trans, se cumplen con una serie de mandatos o de expectativas que finalmente acaban de nuevo sometiendo la subjetividad y la corporalidad. Así, lo *Queer*, es el recordatorio permanente de la importancia de la autocrítica, de la autorreflexión, del cuestionamiento de las categorías y de realmente asumir el derecho que tenemos a ser quienes somos más allá de las definiciones.

En cuanto a lo que se le ha criticado a la teoría *Queer*, uno de los temas a resaltar es que parece abandonar el proyecto ilustrado de construir respuestas universales: ¿Qué significa ser hombre?, ¿Qué significa ser mujer?, ¿Qué significa ser humano? En cambio, en esta teoría pone el énfasis, en las disidencias y en las posibilidades de vivir de otra manera nuestras identidades. Se trata de un construccionismo que cuestiona lo que supuestamente era incuestionable; propone que nuestras vivencias, incluso corporales, están construidas desde las prácticas culturales, nuestros propios deseos y nuestras propias interacciones con la materia, es decir, con otros cuerpos.

Siobhan Guerrero advierte, empero, que la teoría *Queer* no es una ruptura radical con la tradición filosófica que aspira a universalizar. En sus palabras, «[...] la teoría *queer* es, de hecho, heredera de un pensamiento ilustrado. Empero, tal teoría recupera únicamente los aspectos críticos -en sentido kantiano- y emancipadores del proyecto ilustrado, mientras que intenta dejar de lado algunas de las complicidades colonialistas [...]» (2025, 68).

Recordemos que el proyecto ilustrado trajo como consecuencia la pretensión de universalización de los estándares, de lo que significa, por ejemplo, ser humano, pero también conllevó una jerarquización. ¿Qué culturas eran superiores? ¿Cuáles todavía se encontraban “primitivas” –de acuerdo con las palabras de la época– Es

muy contrastante que, por un lado, la ilustración ofrece conceptos que permiten hacer lecturas muy amplias e integrales de los procesos sociales y, por otra parte, también dejan de lado muchas disidencias a lo “occidental”. A pesar de las críticas no debe soslayarse que este proyecto, especialmente en sentido kantiano, acuño la frase, *sapere aude*, atreverse a pensar para salir de nuestra minoría de edad, (en palabras de Kant), y empezar a ser nosotros, nosotras mismas. Guerrero señala por ello que la teoría *Queer* recupera y resignifica esta frase en su sentido de “atrévete a ser quién eres”.

De esta manera, cuando hablamos de la comunidad *lgbt+*, y se incorpora lo *Queer*, se incorpora cierto tipo de pluralidad crítica donde los conceptos ya no son suficientes. Conceptos como *gay* o *lesbiana* son categorías normalizadoras en la medida en que forzan a elegir entre un determinado catálogo y amoldarse al mismo. En cambio, una persona *Queer* no necesariamente tiene que comprometerse con ser un hombre *gay* por siempre, puede tener prácticas que son divergentes de lo que tradicionalmente es un hombre *gay*; o una mujer *lesbiana-Queer* no tiene por qué comprometerse con todo lo que se ha asociado con las mujeres *lesbianas*.

El reconocimiento de la “Q” al *lgbt+*, incorpora un espacio de indeterminación que hace patente que los conceptos siguen abiertos y no están cerrados, que todo el catálogo que hemos construido podría cambiar y principalmente: que no agota el fenómeno de la diversidad y la disidencia sexual. Por eso las letras *LGBTQ...* no dejan de crecer, porque cada vez hay más grupos, más personas que forman nuevos grupos que piden reconocimiento:

El siempre creciente número de siglas que integran la llamada comunidad de la disidencia sexual en realidad de género atestigua que la lógica específicamente moderna consiste en la progresiva diversificación en todos los órdenes que integran lo social está, en los hechos, deconstruyendo al género; no sólo como expresión identitaria sino, desde sus raíces como ordenador simbólico primario. Es este el territorio de lo *Queer/cuir*. (Serret, 2025, 35).

La teoría *Queer* permite dar espacio a las experiencias marginalizadas a vivencias plurales que no encajan con lo establecido. El Museo Q, manifiesta esta apertura en este poema:

Queer es cuerpo y sexualidad.

Queer es acción, movimiento y tránsito.

Queer resiste identificaciones. Es eso, es él,

Es ella, es elle, es algo, es

Queer es variado y variable. Es efímero.

Una acción finita, a veces autoaniquilada.

Queer es insulto. Queer es raro.

Queer es Cuir, Kuir, Cuyr y Qüir.

Queer es traspasar límites umbrales,
fronteras, márgenes, vigilancias.

Queer molesta, rasga, tuerce.

Queer es desvío, es otro final.

Queer es fábula, utopía y fantasía.

Queer es un desafío, es una intersección.

Queer es economíaarquitecturapolítica.
(Museo Q, 2020 8).

Lo Queer conlleva no estancarse, no asociarse directamente con una agenda, no detenerse en una manera específica de ser que deba mantenerse invariable, incluso ir más allá de lo que los colectivos mismos han elegido para definirse:

Ser una persona de sexo y género diverso significa más de lo que le han otorgado. Solo conocemos nuestra historia, medio borrada por nosotros mismos, por la voz a voz; porque entre la persecución que hemos vivido y el deseo de la sociedad de eliminarnos de la tierra, no tuvimos tiempo de preservarla. (Museo Q, 2020, 109).

3. La disputa por la memoria

Es importante detenernos en la construcción y preservación de la memoria de las disidencias Queer y lgbt+, pues durante muchos momentos de la historia ya se difería en lo qué significaba para las comunidades ser mujer u hombre, en cómo vivir la sexualidad y la identidad, incluso de manera no binaria. Desafortunadamente esta memoria no se preservó y hasta muy recientemente se han empezado a hacer esfuerzos para ir haciendo una colección de centros de memoria. Parte de la tarea que se está haciendo desde la teoría Queer es recuperar la memoria histórica de diversos colectivos y agrupaciones.

También a los grupos de la diversidad cultural, como veremos más adelante, se les ha “borrado” la memoria colectiva, no se les ha permitido documentar su pasado, de dónde vienen. Por ejemplo, las personas afrodescendientes de nuestro país todavía se preguntan ¿de qué países vinieron?, ¿qué lenguas hablaban sus ancestros?, ¿qué comían?, ¿cómo se vestían? No lo sabemos con certeza, esa memoria también está en construcción.

Hay muchas similitudes entre diversos grupos de la diversidad cultural y los grupos de la disidencia sexual que están luchando por preservar su memoria, por acordarse quiénes fueron los que construyeron sus espacios de resistencia, de pervivencia

identitaria. Así también lo mencionan en uno de los esfuerzos de memoria que hemos encontrado: «Identificar cuáles son aquellos lugares que podrían contener nuestra memoria marica -o memoria cuir-, entre los que podríamos contar ahora los cinemas rotativos que marcaron generaciones previas al internet, [...] en el reconocimiento de lo de lo patrimonial, [...] la movilización, el trabajo colectivo.” (Museo Q, 2020: 82). El Museo Q se está documentando el arte transformista, comúnmente llamado *drag*, que fue visto por siglos como una práctica cultural marginalizada, algo que estaba al margen de las buenas costumbres, de los buenos lugares, un arte que pasaba en una trastienda.

“No se le ha reconocido a ciertas comunidades una serie de experiencias, saberes, corporalidades, no normativas, que también implican un cierto tipo de belleza, de glamur, de espectacularidad y de construcción de espacios.” (Museo Q, 2020, 124) En ese sentido, lo *Queer* se concentra en la diferencia, frente a un discurso normalizante, binario y colonial. Esto no para volver a subrayar una normalidad y una anormalidad, sino para ampliar el concepto de normalidad: “La diferencia en lo *Queer* es tanta como la que podría haber entre cada sujeto. Nosotros no somos anormales, somos personas común y corrientes” (Museo Q 2020, 131). Se trata, en suma, de poner a la diversidad como norma.

4. Lo *Queer* y la interculturalidad

¿Qué es la interculturalidad? Las sociedades están constituidas por grupos diversos. Podríamos decir que prácticamente todas las sociedades humanas, son multiculturales. La interculturalidad, sin embargo, no hace referencia a la presencia de las culturas, sino a una manera en que las culturas se relacionan entre ellas, reconociéndose unas a otras en igualdad de valor, pero sin mezclarse. Es importante remarcar que el ideal de la interculturalidad no es hacer una sociedad donde las diferencias, se junten y surja algo nuevo, y donde se tenga que abandonar la propia identidad para poder participar en una colectividad humana. Así, no se tiene que renunciar a una identidad o cultura para ser reconocido dentro de un grupo.

Mientras que la teoría *Queer* hace patente la porosidad de las categorías y las identidades, y pone énfasis en la liquidez que tienen las subjetividades; la interculturalidad, sin embargo, intenta definir muy claramente los núcleos culturales, como el punto de partida para a partir de ahí establecer un diálogo con los demás grupos. Parecería, por lo tanto, que hay una tensión y que estas teorías se limitan una a la otra. La teoría *Queer* borraría cada vez más las identidades fuertes, mientras que la interculturalidad necesita que existan para garantizar el verdadero reconocimiento a los grupos culturales.

Esta tensión, sin embargo, enfrenta importantes retos teóricos, cuando tomamos conciencia de que en los grupos indígenas también existe la diversidad sexual y otras disidencias. El reconocimiento de la diversidad sexual en los pueblos originarios a veces toma por sorpresa a los tomadores de decisiones e incluso a personas dentro de las propias comunidades que piensan que este es un fenómeno urbano, occidental o colonial que es ajeno con los ideales de familia o de género que se reproduce culturalmente en estas comunidades. En otros casos, las comunidades

rebasan todas nuestras ideas o preconcepciones sobre los géneros, y poseen una multiplicidad de maneras de vivir la identidad asemejándose a los postulados de la teoría *Queer*. No clausuran lo que significa ser hombre o ser mujer, sino que admiten matices importantes. Hay pueblos indígenas en México, como los tseltales, donde hay personas que se refieren a sí mismas como hombre-mujer (*ansil winik*) ¿es esto lo no-binario?

Cuando estudiamos la diversidad sexual en el marco de la diversidad cultural es importante observar cómo dentro de las culturas están presentes las diferentes expresiones de la disidencia sexual y en muchas ocasiones las propias culturas han encontrado maneras para incorporarlas dentro de sus propias prácticas, en otros casos, estas personas sufren discriminación y son expulsadas de la comunidad. A pesar de las resistencias, la relación identitaria de ser simultáneamente indígena y parte de la diversidad sexual cada vez está más presente, dentro de las comunidades empieza a cuestionarse, si ser indígena significa ser necesariamente heterosexual, casarse, y tener hijos.

Las personas LGBTQ+ indígenas en ocasiones alzan la voz a contracorriente de los deseos de su propia comunidad. Y sería muy fácil que dentro de estos mismos grupos les llamaran a estas personas raras o indeseables... *Queer*. La lucha de estas personas busca poder afirmarse de una manera diferente a lo solicitado por su colectivo: “yo quiero seguir siendo Tzotzil y además ser una persona homosexual, no quiero renunciar a mi identidad Tzotzil o, “no quiero renunciar a ser *rarámuri* o, no quiero tener que salir de mi comunidad para poder vivir mi identidad”.

Hay muchas maneras en que la teoría *Queer* nos ayuda a entender lo que significa ser diferente, incluso cuando ya se forma parte de un grupo que es diferente, porque como es sabido, los pueblos indígenas en México han vivido una marginalidad histórica en la que han sido discriminados. Por ejemplo, podemos observar desde lo *Queer* como en diversos pueblos indígenas no hay un lenguaje binario que distinga entre femenino y masculino y por lo tanto no requieren de hablar de lenguaje inclusivo que tenga que adquirirse. Y hay grupos que han logrado ir transformando la tradición para ir incorporando a las personas que expresan la diversidad y la disidencia sexual dentro de las comunidades.

Las personas *muxes*, por ejemplo, tal vez sean la expresión de diversidad identitaria que conocemos más, porque aparecen en series, documentales, y hay una presencia amplia de las personas *muxes* en diversas manifestaciones culturales. Hay grandes discusiones si se trata de un tercer sexo o un tercer género. Los *muxes* hablan de sí mismos en masculino, pero en otras ocasiones en femenino, no han llegado a un acuerdo específicamente de qué significa ser una persona *muxe*, y tal vez no requieren una definición última. Este grupo cultural ha logrado ir construyendo identidades alternativas, que bien podríamos identificar como *Queer*, pues las propias personas *muxes* podrían decir, que está en construcción lo que significa ser *muxe*. Se sigue descubriendo qué significa esta identidad que todavía está rodeada y atravesada de modelos patriarcales.

Actualmente incluso es posible ver organizaciones de grupos indígenas dentro de las marchas, no solo sujetos aislados, que reivindican la diversidad sexual (CBTV, 2022). Esto muestra cómo la participación de la diversidad ha crecido con el tiempo:

si hasta antes del siglo XX las manifestaciones LGBTQ+ tenían que participar en el marco de marchas y causas sociales con otros fines, como las estudiantiles o aquellas conmemorativas del 2 de octubre en México (García, 2025), ahora tienen sus propios espacios y su propia voz en la organización y movilización.

Cuando se piensa en lo Queer en los pueblos originarios observamos que para comprender sus identidades no bastan muchas veces las categorías “hombre” y “mujer”, pero tampoco las definiciones de lesbiana, gay. Pues recordemos que los pueblos originarios viven identidades construidas en la disidencia, interna y externa a las comunidades. En la que se suman condiciones que históricamente se han marginalizado.

Cuando hablamos de diversidad sexual y diversidad cultural, se trata entonces de un nuevo juego, un cambio en las reglas que desafía la antropología tradicional, pero también la visión histórica de los pueblos con los consecuentes cambios en sus estructuras normativas. Se rechazan las generalizaciones y los modelos clausurados, como pasaba en la teoría *Queer*, justamente en una visión no esencialista de la identidad e incluso del cuerpo, como pasa con las personas *muxes*, se articulan nuevas luchas identitarias que implican no sólo la identidad de la diversidad cultural, sino también de la disidencia sexual.

La perspectiva interseccional nos ha ayudado a explicar cómo se suman factores que pueden hacer que una persona sufra discriminación o tenga mayores oportunidades porque conjunta una serie de elementos: ser mujer, ser indígena, ser pobre o tener estudios universitarios. Todo eso define quienes somos en la sociedad. La teoría *Queer* aporta al reconocimiento de una diversidad mucho más amplia que se encuentra en construcción y por supuesto, también lucha contra modelos coloniales e impuestos, pues la idea de ser hombre o ser mujer que se reproduce en las comunidades viene en gran medida desde la colonización española. Pero existen varias expresiones artísticas previas a la conquista que podrían considerarse *Queer* pues sus representaciones no se ajustan a los cánones binarios de género.

5. Conclusiones

Para concluir, me gustaría partir de una crítica hecha desde Ecuador a la cuestión *Queer*:

Y yo preguntaría a la autoridad *Queer* y aquellos que la sustentan. ¿El hecho de eliminar las categorías de hombre y mujer elimina la injusticia en la realidad social? Dudo mucho que eliminar dichas categorías cambien el sistema, porque más bien tendríamos que modificar todo el sistema (cosa de la que no hablan los *Queer* e implicaría una organización colectiva importante) para eliminar la injusticia y violencia que por sexo se ejerce hacia la mujer, eliminar los términos no cambia la realidad de los hechos. ¿Acaso por dejar de sentirme mujer no seré violentada, golpeada, secuestrada, violada o explotada sexualmente? (Nxu Zänä, 2010).

Habría que reflexionar estas palabras con mucho cuidado. Si bien puede matizarse cómo se está categorizando aquí la teoría *Queer*, claramente hay un reclamo que habría que atender al poner el diálogo a la teoría *Queer* y la interculturalidad con el objetivo de articular todos aquellos dispositivos teóricos que tenemos a nuestra

disposición para construir una sociedad más justa donde nadie sea excluido de sus derechos, ni por ser lgbtq+ ni por ser parte de los grupos que conforman la diversidad cultural.

La memoria, como dijimos, es un espacio en disputa, no solamente las personas lgbtq+ están intentando guardar un espacio de la memoria para su propio trabajo colectivo, historia de lucha, sino muchos otros grupos están también trabajando en estos procesos de memoria y de reivindicación que se traduzca en derechos. Con la perspectiva intercultural, pero también la *Queer*, tenemos el reto de transformar nuestra manera de pensar la historia, nuestro presente y atender nuestro futuro. Afirmarse como *Queer* desde mi punto de vista no es dejar de poner atención a necesidades históricas, sino de hacer justicia a otras identidades y procesos que no habían sido ni siquiera nombrados.

Todxs somos un poco raros en alguna medida. Algo hacemos que no cumple con los ideales que se nos han puesto para ser hombres o para ser mujeres, algo es raro en nosotros. Estamos educados para limar esas rarezas y ser lo más homogéneos posibles, evitar la exclusión, evitar ser disonantes en los grupos. La teoría *Queer* y la interculturalidad logran trabajar juntas para romper la expectativa de una total homogeneización de la sociedad.

Recordemos, finalmente, que La teoría *Queer* es un espacio en construcción, no solo por el poco tiempo que lleva en desarrollo comparada con otras teorías; sino también porque en su mismo espíritu se esconde un sentido de construcción perpetua. Sus principios incitan constantemente al cuestionamiento del mundo, cuestionamiento que se aplica sobre la misma teoría; lo *Queer* es pues, el espacio de duda a partir del cual se irá construyendo el futuro de nuestra sociedad, si logramos que trabaje todavía de una manera más amplia con la interculturalidad, puede preverse nuevas rutas para el trabajo con identidades complejas que no pueden soslayarse en el reconocimiento de los derechos fundamentales.

Notas:

¹ Agradezco a Ángel Fernando Molina Castro por su ayuda en la realización de este artículo.

² En nuestra opinión un argumento biologicista corre el riesgo de estar estandarizando, categorizando o clausurando qué significa ser hombre y qué significa ser mujer con argumentos que provienen de la normalización médica. No ahondaré sobre las discusiones sobre la biología en estas teorías, pues excede los fines de este artículo.

Referencias

- BBC News Mundo. (2023, marzo 30). *¿En qué países está penalizada la homosexualidad? (y cuál es la situación en América Latina)*. BBC News Mundo. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-65104589>.
- Canal Once. (2022). *¿Qué avances ha tenido México en cuanto a los derechos de las personas #LGBTIQ+? Te damos un breve resumen sobre matrimonio igualitario, adopción por parejas del mismo sexo y lo que necesita saber quién #AbrazaLaDiversidad* [Publicación en X]. <https://twitter>.

com/CanalOnceTV.

CBTV Noticias. (2022, junio 4). *¡Histórico! Se realizó primera marcha LGBT+ en la meseta purépecha*. CBTV Noticias. <https://cbtelevision.com.mx/historico-se-realizo-primera-marcha-lgbt-en-la-meseta-purepecha/>.

Congreso de la Unión. (1917/2026). *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CPEUM.pdf>.

El País. (2023, mayo 15). *Oaxaca celebra la primera boda igualitaria en la comunidad indígena mixe*. <https://elpais.com/mexico/2023-05-15/oaxaca-celebra-la-primera-boda-igualitaria-en-la-comunidad-indigena-mixe.html>.

El Sol de Morelia. (2023, febrero 20). *Humberto y Florencio, la boda purépecha que rompió paradigmas*. <https://oem.com.mx/elsoldemorelia/tendencias/humberto-y-florencio-la-boda-purepecha-que-rompio-paradigmas-18594991>.

García, L. (2025, mayo 21). *Así fue la primera Marcha del Orgullo LGBT+ en México. Homosensual*. <https://www.homosensual.com/cultura/historia/asi-fue-la-primera-marcha-del-orgullo-lgbt-en-mexico/>.

Guerrero, Siobhan. (2025). *¿Inqueers! clones ilustradas?! la teoría queer y sus críticas*. Serret, Estela, Sánchez Cruz, Jorge & Vélez Rivera, Fer. (Eds.). (2025). *Teoría queer/cuir en México: disidencias, diversidades, diferencias*. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa (UAM): 49-71.

HBO Max. (2022). *Muxes [Documental]*. HBO Max.

Laguna, Rogelio. (2024). *Diversidades sexual y cultural: un diálogo en proceso*. *Gaceta UNAM* (27/6/2024).

López, G. (2023, junio 2). *Congreso capitalino instala parlamento para personas LGBT*. *El Sol de México*. <https://oem.com.mx/elsoldemexico/metropoli/congreso-capitalino-instala-parlamento-para-personas-lgbt-22708133>.

Organización Panamericana de la Salud. (1992). *Clasificación estadística internacional de enfermedades y problemas relacionados con la salud: Décima revisión* (Vol. 1). Organización Mundial de la Salud.

Mendoza, A. (2023, noviembre 25). *México encabeza crímenes de odio en América Latina*. *Excelsior*. <https://www.excelsior.com.mx/nacional/mexico-encabeza-crimes-de-odio-en-america-latina/1621733?utm>

Museo Q. (2020). *Devenir queer: al límite del patrimonio*, MQ Bogotá.

Nxu Zănă. (2010). *Contra la teoría Queer (Desde una perspectiva indígena)*. Riseup.

Serret, Estela. (2025). ¿Feminismo cuir? La construcción de Lo cuir a partir de La teorización Feminista. Serret, Estela, Sánchez Cruz, Jorge & Vélez Rivera, Fer. (Eds.). (2025). *Teoría queer/cuir en México: disidencias, diversidades, diferencias*. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa (UAM): 25-47.

Serret, Estela, Sánchez Cruz, Jorge & Vélez Rivera, Fer. (Eds.). (2025). *Teoría queer/cuir en México: disidencias, diversidades, diferencias*. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa (UAM).

Sirenio, K. (2023, junio 22). *Diversidad sexual en las comunidades indígenas*. Pie de Página. <https://piedepagina.mx/diversidad-sexual-en-las-comunidades-indigenas/>

Ta Niuki LGBT Wixarika. (s. f.). *Ta Niuki LGBT Wixarika* [Cuenta de Instagram]. Instagram. https://www.instagram.com/ta_niuki_lgbt_wixarika/.

Ulises, E. (2021, septiembre 13). *Marijose, integrante trans del EZLN, conmueve a Europa con su historia. Homosensual*. <https://www.homosensual.com/lgbt/trans/marijose-integrante-trans-del-ezln-conmueve-a-europa-con-su-historia/>.

Ángel Fernando Molina Castro
El Fisicoculturismo es un Travestismo

RESUMEN

El fisicoculturismo como deporte ha existido desde hace ya varios siglos. En él se esconden varios de los postulados de masculinidad que han permeado la cultura occidental. Sin embargo, también se puede pensar el culturismo como un espacio de simulación, como un espacio de travestismo. Pensar el culturismo como una forma de travestismo nos ayuda a entender de mejor manera el actuar del travesti (descrito por el filósofo Severo Sarduy en su libro “La simulación”) y la forma en la que la sociedad actúa ante él, tratando de buscar alternativas en pro de una mejor comunidad.

Palabras Claves: travestismo, fisicoculturismo, hormonas, simulación, travesti, femenino, masculino.

Abstract: The sport of bodybuilding dates back many centuries and contains deep-seated Western masculine ideals. Alternatively, bodybuilding may be considered a site for simulation and transvestism. Such a perspective provides insight into transvestite actions (as explored in Severo Sarduy's "La simulación") and how society responds, with the goal of discovering better ways to live together as a community.

Key words: transvestism, bodybuilding, hormones, simulation, transvestite, feminine, masculine

Autor/ Author

Ángel Fernando Molina Castro
Universidad Nacional Autónoma
de México
Ciudad de México, México

**ORCID: 0000-0002-
6967-3911**

**Correo: filosofomago@
gmail.com**

Recibido: 22/04/26

Aprobado: 04/06/26

Publicado: 20/07/2026

1. Introducción

El fisicoculturismo es un deporte cuyo origen no podemos rastrear, podemos encontrar rastros de él desde la época de los antiguos griegos, dónde una parte importante de su vida social consistía en acudir al γυμνάσιον para entrenar. Esta costumbre pasó a los romanos, quienes construían sus baños con un cuarto específico (*palaestrae*) (Cartwright, 2013) para practicar ejercicio y desarrollar su cuerpo. Y con el avance de la historia, la humanidad ha mantenido esta actividad, la búsqueda del cuerpo *perfecto*.

Dentro de las reglas de este deporte no existe ninguna que especifique que solo pueda ser practicado por un género, sin embargo, históricamente han sido los hombres los que mayormente lo han practicado, y quienes, en la época moderna, donde existe una difusión mundial de este, se han llevado la mayoría de los reflectores. Y con este foco masivo, ha surgido un discurso moral en el que los valores históricamente asociados a lo masculino han permeado en este deporte, se han vuelto parte de él y muchos consideran que quien practique este deporte deberá regir su vida según los mandatos de superación y sacrificio.

No planeo hacer una crítica a esta ética que permea en el culturismo, pues en la literatura filosófica existen ya varios trabajos que cuestionan estos valores (aunque no utilizan el culturismo como un ejemplo). Más bien, me propongo colocarme en la posición de un juez más. Un juez que tal y como lo haría en una competencia de culturismo, solo puede ver el cuerpo. Un juez para el que toda esta ética y practicas diarias permanecen ocultas. Pero yo no calificaré tamaños y formas, no me contentaré con ver la superficialidad del cuerpo y puntuarlo con ayuda de una tabla de valores numéricos; yo evaluaré o mejor dicho, cuestionaré la idea del cuerpo. Puedo adelantarles un poco y decir que en todos esos cuerpos hay travestismo, y que todas esas personas son travestis.

Definir que es un travesti no es una tarea sencilla, en este trabajo se entiende al travesti como una persona que busca actuar una identidad de género opuesta a la que corresponde a su sexo asignado al nacer. Esta primera definición realmente trae más cuestionamientos que respuestas, pues se construye sobre la noción de que existen identidades de género bien establecidas, incluso universales. Sin embargo, el travesti mismo en su acto se encarga de cuestionar estas ideas, llegando a un punto extraño de contradicción en el que se rompen con las mismas lógicas que sostienen su acto. Se cuestionan los ideales del sexo y del género, y también la supuesta correspondencia existente en entre estas categorías.

Así pues, al tratar al fisicoculturista como una forma de travestismo, también de cierta forma seguimos con ese rompimiento de las lógicas de sexo/género tradicionales. Normalmente, no podríamos decir que un cuerpo asignado como hombre al nacer que actúa el ideal masculino este travistiendo, pero cuando entendemos que no existe tal cosa como el “hombre biológico” (entendiendo un sujeto universal), esta afirmación es posible, pues sin nociones rígidas de género solo existen cuerpos buscando ideales, y es justamente en esta actitud donde nace el travestismo.

No hare mis declaraciones solo, sino que me apoyaré mayormente en los textos del filósofo Severo Sarduy, que nos ayudara a comprender el “comportamiento de los travestis” y que iré hilando con el culturismo y develando sus semejanzas. Mi argumentación central ira de la mano con Sarduy, y como él lo hizo, me ayudare en parte del discurso médico y cultural que permea en nuestra época.

No pretendo llamar travesti a un hombre con intención de ofenderlo o burlarme de él, aunque sé que probablemente eso sea lo que él creerá. Pretendo, tal vez de forma un tanto ingenua, que este hombre culturista note las semejanzas que existen entre su práctica y la práctica travesti, y que, en la mente de este hombre, se puedan ir desdibujando todos estos prejuicios que la mayoría de la población aún posee,

busco que se pueda desdibujar la línea que separa a dos facciones tan diferentes, busco una unión.

2. Simular al Ideal

¿Simulo? ¿Qué? ¿Quién? ¿Mi madre, una mujer, la mujer de mi padre, *la mujer*? O bien, la mujer ideal, la esencia, es decir, el modelo y la copia han entablado una relación de correspondencia imposible y nada es pensable mientras se pretenda que uno de los términos sea una imagen del otro: que lo mismo sea lo que no es. Para que todo signifique hay que aceptar que me habita no la dualidad, sino una intensidad de simulación que constituye su propio fin, fuera de lo que imita. (Sarduy, 1982. 11).

En su obra *La Simulación*, Sarduy nos describe al travesti como una persona que busca imitar, transformar y modificar la corporalidad con la que nació para poder acceder a un cuerpo diferente. Pero también nos recalca algo muy importante, este cuerpo ideal que se aspira conseguir es solo fantasía. “Como los pintores hiperrealistas, el travesti y el autor de obras manifiesta e insolentemente narcisísticas [...] obedecen a una sola compulsión: representar la fantasía.” (Sarduy, 1982, 64). Una fantasía que podríamos señalar extraña, pues esta no se refiere a una idea de cuerpo masculino (o femenino) en sí, sino que nos remite a cuerpos que se consideran estándar social. Idea similar a la manejada hoy en día por los feminismos materialistas, los cuales abogan por la eliminación del cuerpo como idea y buscan comprenderlo según su contexto social y político, estas teorías nos dicen, al igual que Sarduy que “[...] el cuerpo sexuado es ante todo propio del orden de los fenómenos y está inherentemente atado a los aparatos conceptuales y a las prácticas” (Serret et. al., 2025, 59).

Sin embargo, se nos dice que el travesti no se contenta con alcanzar este estándar social básico. Sino que busca ir más allá. Ejemplo claro de esto podemos encontrarlo en los *shows* de *Drag Queen*, una forma de travestismo que, aunque no representa todas las expresiones de este movimiento, si es la forma más conocida y la que más sirve a mi argumentación. En estos *shows* no se contentan solo con un camuflaje “simple”, sino que incluso buscan llegar al punto de la exageración de las características. El travesti, al entender que la idea de mujer no es fija e inamovible se permite jugar con ella, juega con su cultura, con su época, hace y deshace según los recursos que posea y con ello, se permite crear un ideal femenino único e irrepetible. Como dije, este juego solo es posible una vez se ha entendido que no existe referencia material del ideal de género, que lo que concebimos como mujer no es más que un concepto que puede ser transformado las veces que sean necesarias, que ha sido transformado ya varias veces a lo largo de la historia.

Pero ¿acaso no pasa algo similar con el culturismo? En la antigüedad, el estándar del cuerpo perfecto era fijado por las esculturas, las representaciones de las deidades de esa época, las más virtuosas y qué, según el imaginario de aquella época, eran las que poseían el mejor físico. El culturista tomaba estas esculturas como referencia y buscaba convertirse en ellas, participar de su idea. Pero, no debemos olvidar, que estos dioses son una especie de nivel superior al ser humano, un cuerpo más allá

de, un cuerpo que amplifica todo lo perfecto del humano y llega de igual forma a la *exageración* de ciertas características. Para la escultura griega “[...] su punto de partida está en la naturaleza; pero este realismo inicial está frenado por una dosis igual de idealismo” (Román, 2002, 67) así, el culturismo es un deporte que, desde sus inicios es consciente de su propia limitación, el culturista es consciente de que, el cuerpo que busca no existe, y no puede ser reproducido con exactitud. Por lo que, al igual que el travesti, se contenta solo con el juego, con una participación del ideal lo suficientemente libre, que le permite modificarlo a su antojo, una libertad que ha permitido la transformación de la disciplina, pues esta no ha permanecido inamovible.

Para encontrar un ejemplo de esto no tenemos que retroceder una gran cantidad de años, basta con apreciar los cambios ocurridos a partir de los años 50; época en la que culturistas como Arnold Schwarzenegger o Frank Zane abogaban por un ideal *clásico* del cuerpo del culturista (más apegado a la idea griega de proporción y belleza). Sin embargo, con el paso de los años llegó un uso desmedido de los esteroides (tema que retomare más adelante), uso que dio paso a cuerpos que se alejaban del ideal *estético* y en su lugar asombraban debido a su tamaño *excesivo* y prácticamente inalcanzable sin ayuda de estas sustancias. Referentes como Ronnie Coleman o Jay Cutler fueron las caras más conocidas de esta época del culturismo, llevando sus cuerpos al extremo, no solo en cuestión del tamaño, también la deshidratación los obligaba a llegar a límites que no cualquier persona puede aguantar. Con los años, esta forma *excesiva* de culturismo ha sido criticada, y recientemente las competencias han vuelto a los ideales de los años 50 (TiendaCulturismoBlog!, 2021).

Vemos en este breve periodo del tiempo como esta disciplina se ha ido transformando, gracias a que no se tiene un cuerpo *metafísico* que sirva como ancla, los culturistas se han permitido jugar con este ideal e irlo adaptando según las condiciones sociales a las que estaban sometidos, como el uso de sustancias anabólicas sin medida o el posterior control legal que se ha tomado para con estas sustancias. También, dejé ver brevemente una cuestión que también concierne al travesti, la *autodestrucción* del cuerpo en pro de la simulación, tema que requiere una mayor explicación.

3. Auto Destrucción

En definitiva, lo letal no es a su vez más que una forma extrema, el exceso del despilfarro de sí mismo, y si se tiene en cuenta que el mimetismo animal es inútil y no representa más que un deseo irrefrenable de gasto, de lujo peligroso, de fastuosidad cromática, una necesidad de desplegar, aún si no sirven para nada (Sarduy, 1982, 16).

Creo importante resaltar la importancia que da Sarduy al acto de “sobrepasar” el estándar. Sarduy se ayuda un poco del trabajo de Hugh B. Cott para mostrar un paralelismo entre el travestismo y la actitud animal de camuflaje “Si [...] leemos en función del cromatismo animal la parada cosmética del travesti, [...]. Se trata, siguiendo estas reparticiones, de colores *apatéticos*, es decir, destinados a despistar” (Sarduy, 1982, 15). Sin embargo, recalca la diferencia entre el camuflaje *básico* que sirve para poder agradar a las presas y disuadir a los depredadores; y aquel que llama

animal-travesti, que “no busca una apariencia amable para atraer (ni una apariencia desagradable para disuadir), sino una incorporación de la fijeza para desaparecer” (Sarduy, 1982, 16). Como el animal que se esfuerza para desvanecerse entre las hojas o las rocas, el travesti (y el culturista) se esfuerzan para desvanecerse en la idea. Es en este desvanecimiento donde se encuentra otro punto de unión entre el culturista y el travesti, no solo por la actitud que lo provoca, cosa que espero haya quedado bien expuesta en la sección anterior; es ahora la violencia ejercida contra el propio cuerpo lo que caracteriza a estos dos personajes.

La práctica del travesti (femenino) consiste mayormente en usar maquillaje o vestuario con la intención de ser percibido como una persona del sexo femenino, pudiendo usarse en situaciones sociales específicas o llevándolo a la vida cotidiana. El travesti no busca realizar una operación transexual que modifique su corporalidad, sin embargo, es común que llegue a usar hormonas femeninas e incluso, se someta a intervenciones quirúrgicas con el fin de moldear su figura (Cauldwell, 1966; Crepault, 1997; APA, 1995; Mc Cary, 1983; Money, 1986; Reinish, 1992, como se citó en Carramiñana, 1999, 1). No quisiera sonar insensible señalando que muchas de estas intervenciones medicas no tienen una importancia vital, pero en pro de mi argumento me veo orillado a mencionarlo; pues es esta actividad quirúrgica, que muchas veces resulta peligrosa para la vida del paciente, donde se puede apreciar un atisbo de la *autodestrucción* mencionada anteriormente. Estas operaciones muchas veces no son visibles para los demás, ya sea por la ropa o la corporalidad misma estas quedan ocultas; sin embargo, representan gran importancia para la percepción personales del travesti, para su acto.

Entiendo que la palabra *autodestrucción* pueda sonar exagerada en este contexto, la palabra usualmente a grandes actos violentos que en ocasiones llegan a terminar con la vida. Sin embargo, no busco el entendimiento normal de esta palabra, sino más bien, la noción de un sacrificio corporal, por más pequeño o temporal que resulte. Debe entenderse que, en esta actitud de travestismo, el cuerpo pasa a segundo plano y lo principal es perseguir la idea, sin importar que alteraciones biológicas se deban hacer o como repercutan en la salud.

Pasando al terreno del culturismo, mayormente podemos apreciar esta *autodestrucción* en el momento que hablamos del uso de esteroides como la testosterona, la hormona por excelencia cuando se habla de cualidades masculinas. Su uso en este deporte surge de sus capacidades en la construcción de masa muscular y el incremento de fuerza y energía del que dota al usuario; siendo un instrumento de gran ayuda para que el culturista pueda llevar su cuerpo a un volumen que no es alcanzable de otra forma. Todo seria perfecto para el culturista que utilice esta sustancia si no fuera por la gran cantidad de efectos secundarios que se producen en el cuerpo; entre estos efectos se destacan los problemas hepáticos, ginecomastia, empeoramiento del acné, disfunción eréctil, infertilidad, artritis; y un largo etcétera que no enlistare por completo (Rodríguez *et. al.*, 2020). Sin embargo, el culturista está dispuesto a aceptar todos estos riesgos con pro de conseguir su físico deseado, se *autodestruye* en el proceso. Y otro esfuerzo es realizado al pasar a tarima para ser evaluado, pues la deshidratación y la restricción calórica extrema son parte de su *ritual* para poder conseguir el mejor físico. Este riesgo, junto con el sufrimiento que conlleva, son parte esencial para el acto del culturista.

Tanto el culturista como el travesti viven en un eterno moldear su corporalidad en pro de una idea inalcanzable. Ambos se ayudan de hormonas y de procedimientos quirúrgicos para alcanzar este ideal. Será curioso notar, la elección de hormonas de cada uno, pues alrededor de la testosterona y los estrógenos siempre ha existido un manto social cargados de discursos científicos que las posiciona como las hormonas sexuales por excelencia. La testosterona pertenece al hombre y los estrógenos a la mujer, olvidando por completo que en un cuerpo funcional deben existir las dos hormonas sin importar el sexo/género del individuo.

Otro punto destacable de esta *autodestrucción* es el cierre a la posibilidad reproductiva. Ya sea por convicción personal o por la imposibilidad biológica de lograrlo (como consecuencia a largo plazo del uso de las hormonas), travesti y culturista muchas veces pierden su capacidad reproductiva. Detrás de esto, esta una actitud de la que el travesti puede ser perfectamente consiente, pero dudo, que el culturista promedio la tenga en cuenta al momento de ejercer su oficio; se encuentra, la firme convicción de que el sexo/género, está separado de la capacidad reproductiva, se rechaza lo que por años había sido la distinción clave entre hombre y mujer. El culturista y el travesti encarnan el imaginario social de hombre y mujer, y notan que, en ese imaginario, la capacidad reproductiva no tiene la importancia que se le ha dado culturalmente.

4. El Travesti Culturista

En el año 2024 una competencia regional brasileña llamada *Roraima Classic* inauguro una nueva categoría masculina (Cabezas, 2024). Se nombró *Men's Wellenness* o *bienestar*. Solo basto que se agregara la palabra *Men* a una categoría ya existente, pero exclusiva para mujeres. Está de más mencionar, que esta nueva categoría no fue bien recibida por los aficionados de este deporte, pues el cuerpo que se colocaba como meta se encontraba muy alejado del culturista convencional. En esta categoría se priorizaba una estética *femenina*, reflejando un mayor volumen de piernas y glúteos y dejando de lado el desarrollo de la parte superior del cuerpo; lo que dejó una imagen extraña en los aficionados, quienes estaban acostumbrados a ver estas proporciones solo en las mujeres (y solo en unas pocas mujeres).

Consideré importante incluir este hecho, pues en mi opinión, ilustra una actitud de aceptación al culturismo como un acto travesti, dejando entrever las posibilidades que tiene este deporte, una vez aceptados los principios del travestismo que expongo aquí, los culturistas podrían empezar a jugar de mejor manera con la idea del cuerpo, al moldear y encarnar nuevas representaciones según sus posibilidades corporales, gustos, o contexto social en el que se desarrollen, tal como lo hizo el culturista San Moraes, ganador del evento mencionado.

Esta utopía que me gusta imaginar no se encuentra cerca de nosotros, pues ya mencioné brevemente la reacción general que se tuvo ante este evento, donde se vio que la comunidad del culturismo no tiene una mente abierta ante estos temas (como era de esperarse, pues en su cabeza este deporte es la cúspide de la masculinidad), este rechazo provoco que el evento no trascendiera y esta categoría no se ha repetido en otros eventos.

La maquinaria que mueve esta categoría es la misma que mueve al culturista promedio. La ética, que fue dejada de lado en este trabajo, es la misma en toda la disciplina. Sacrificio y fortaleza, no se puede acusar a San Moraes de carecer de estos valores, pues el cuerpo que posee, aunque diferente, requiere de un gran esfuerzo mental y sacrificio (si consideramos los esteroides que probablemente utilizó). Pero el cuerpo de San Moraes no es rechazado por sus prácticas, sino por la imagen que encarna; pues no es el ideal masculino, buscado tanto por hombres como por mujeres que compiten; es un cuerpo *femenino*, cuerpo que no representa fuerza y que incluso en las competencias existe más como un momento de pasarela que busca satisfacer al público masculino en lugar de ser valorado igual que las demás categorías. El cuerpo del *travesti culturista* es una imagen rara para la audiencia, les hace preguntarse, ¿por qué alguien querría emular el cuerpo femenino? Pues para ellos, aceptar esto sería la muestra más evidente de que el culturismo es travestismo.

5. Conclusiones

La tesis más fuerte que defiende Sarduy refiere que *TODO*s somos travestis, pues todos en mayor o menor medida realizamos actos de imitación para alcanzar o superar una idea de género a la que queremos pertenecer. No debe sorprendernos encontrar “pizcas” de travestismo incluso en lugares nunca pensados como lo es el culturismo. La mayoría de gente ignora completamente los sistemas que rigen su vida y sin darse cuenta rechazan unos cuerpos y aclaman otros, a pesar de que han sido formados por las mismas ideas. Se debe realizar un esfuerzo constante en aprender sobre las lógicas que atraviesan nuestras costumbres, e incluso, podemos utilizar estas mismas lógicas para cambiar las costumbres que rigen nuestra vida.

Espero, mi argumentación haya sido adecuada para mostrar las similitudes que hay entre el travestismo y el culturismo. Tantas similitudes veo yo, que me atrevo a llamar al culturista como *Travesti Masculino*. Tomando de evidencia algunos de los artículos citados en este trabajo, noté que en la mayoría de casos cuando se habla de travestis, se habla de un “sujeto de sexo biológico masculino, que se identifica poderosamente con el género femenino, pudiendo de manera compatible vestirse de mujer y adoptar el papel femenino en su vida diaria” (Carramiñana, 1999, 1), y deja otras posibilidades de travestismo como un terreno con poca exploración. Pues, en la sociedad en la que vivimos, la búsqueda de los valores y la corporalidad masculina no es una excepción, es la regla bajo la que toda persona se tiene que regir si busca hacerse de un lugar importante en la comunidad.

Así la realización de este artículo me deja con más preguntas que respuestas, aquellas que tendrán que ser resueltas en trabajos posteriores. ¿Sera acaso, qué el rechazo social generalizado hacia el travestismo no se trata del acto *en sí*? ¿Sera, que la gente no rechaza la simulación, sino que rechaza la simulación *femenina*? Espero estas incógnitas puedan ser trabajadas en el futuro. Por el momento me contento con hacer esta exposición, que busca señalar a una de las disciplinas socialmente más referida a la masculinidad, y descubrir detrás de ella, aquellas actitudes que son criticadas y rechazadas cuando el objetivo no es el hombre, sino la mujer. Señalo al culturista como el *travesti masculino*.

Referencias

- American Psychiatric Association (APA) (1995): *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales DSM IV*.
- Cabezas, Roberto (15 de febrero del 2024). *Polémica por las reacciones homófobas a la nueva categoría de culturismo masculino*. Men's Health. <https://www.menshealth.com/es/fitness/a46785883/culturismo-lío-categoría-poco-hombres/>
- Carramiñana, C. E. (1999). *Forjarse mariposa... o la construcción de lo travesti*. Última década, 7(10), 111-125.
- Cartwright, M. (2013, May 02). Roman Baths. *World History Encyclopedia*. https://www.worldhistory.org/Roman_Baths/
- Cauldwell, David (1986): *Travestismo, hombres vestidos de mujer*. *Manuales Científicos*. EE. UU.: Editorial Service Company.
- Crépault, Claude (1997): *La Sexanalyse*. París: Éditions Payot & Rivages, Saint Germain, VI Edition.
- MC Cary (1983) : *Sexualidad humana*. Cuarta edición. México: Editorial El Manual Moderno.
- Money, J. (1986): *Amor, sexo y pubertad*. *Revista Latinoamericana de Sexología*. Volumen N°1, pp. 9-15.
- Reinisch y Beasley (1992): *Nuevo informe Kinsey sobre sexo*. Primera edición. Barcelona: Paidós.
- Rodríguez Alfaro, J. M., Álvarez Castillo, A., & Salas Boza, A. (2020). *Esteroides anabólicos: repercusiones médicas del uso indiscriminado con fines en la mejora del rendimiento atlético*. *Revista Médica Sinergia*, 5(7), e531. <https://doi.org/10.31434/rms.v5i7.531>
- Román, M. D. C. U., & Martínez, A. F. (2002). *Dibujo*. Volumen Iv. *Profesores de Educación Secundaria. Temario Para la Preparación de Oposiciones*. E-book, 4, 57.
- Sarduy, Severo (1982): *La simulación*. Venezuela: Monte Ávila Editores.
- Serret, E., Sánchez Cruz, J. & Vélez Rivera, F. (Ed.) (2025). *Teoría queer/cuir en México: disidencias, diversidades, diferencias*. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa (UAM).
- Tienda culturista (2021) *Classic Physique: Vuelta al culturismo clásico*. TiendaCulturistaBlog!, : <https://www.tiendaculturista.com/blog/classic-physique-vuelta-al-culturismo-clasico/>

Álvaro Carvajal Villaplana

La diversidad sexual ante la religión: Diálogo y conflicto

RESUMEN

Este artículo hace una sistematización de una serie de contribuciones teóricas y conceptuales que sirven de forma analítica para entender la relación entre religión y diversidad sexual; en especial, la tendencia religioso-conservadora que se opone a la diversidad sexual. También, pretende una comprensión de cómo, en el siglo XX, se da un giro religioso en el que comienza a cambiar el paradigma heteronormativo y homófobo de las *iglesias conservadoras*, para dar paso a las iglesias inclusivas de la diversidad sexual. Además, interesa ilustrar dichos conceptos y enfoques teóricos con el desarrollo de la tendencia conservadora o contra movimiento social religioso en Costa Rica, especialmente, el *neo pentecostal*. Por último, en el contexto del avance conservador vinculado con la derecha, interesa identificar algunas estrategias para enfrentar a dicho movimiento religioso-conservador.

Palabras Claves: religión, inclusión, diversidad sexual, iglesias inclusivas, diálogo.

Abstract: This article systematizes a series of theoretical and conceptual contributions that provide an analytical framework for understanding the relationship between religion and sexual diversity—specifically, the conservative religious trend that opposes sexual diversity. It also seeks to understand the "religious turn" of the 20th century, during which the heteronormative and homophobic paradigm of *conservative churches* began to shift, paving the way for churches inclusive of sexual diversity. Furthermore, the article illustrates these concepts and theoretical approaches through the development of the conservative trend—or religious social counter-movement—in Costa Rica, particularly the *neo-Pentecostal* movement. Finally, within the context of the conservative advance linked to the political right, the article aims to identify strategies for confronting this conservative religious movement.

Key words: religion, inclusion, sexual diversity, inclusive churches, dialogue

Autor/ Author

Álvaro Carvajal Villaplana
Universidad de Costa Rica
San José, Costa Rica

ORCID: 0000-0003-2641-4925

Correo: alvaro.carvajal@ucr.ac.cr / acarvajalvillaplana@hotmail.com

Recibido: 02/05/26
Aprobado: 18/06/26
Publicado: 20/07/2026

1. Introducción

El estudio sobre la relación entre diversidad sexual y la religión puede abordarse desde varias perspectivas, algunas de las cuales se identificaron para este artículo, enfatizando en los textos escritos en español, y referidos a Latinoamérica, sin descartar los aportes más generales. Una de ella tiene que ver con el nivel personal de la “necesidad espiritual” de las personas de la diversidad sexual; por ejemplo, puede citarse a Guayaman, Mecías y Gamboa (2019); Orgullo Gay Madrid (2023); Mary Douglas (1999); Aldaz y Fosado (2021); otros autores(as) que mencionan en sus investigaciones dicha necesidad son; Tecruceño (2022), Avilés y Leal (2015), Bárcenas (2014). Otra tendencia de estudios es teológica, especialmente aquellos que buscan una interpretación de los textos bíblicos a partir de la lectura de los idiomas originales en los que fue escrito, así como del contexto histórico-cultural; además, de que los textos bíblicos tienen que verse en su conjunto y no en forma aislada; ejemplo de estas investigaciones son: Picado (2006); Henríquez (2015), el texto Anónimo (Comunidad Cristiana de Esperanza) (2013), entre otros. Desde la perspectiva del derecho a la libertad religiosa (tanto individual como colectiva) como el caso de la ONU (2021), Duarte (2022; 2018), Ferrari (2022): Todos estos enfoques son valiosos para comprender la relación entre la religión y la diversidad sexual; sin embargo, el enfoque que en este artículo se asume es la consideración de los movimientos y los contra movimientos sociales, así como la participación política de lo religioso. Ahora, una línea de investigación poco estudiada es la perspectiva filosófica, pero este será tema para otra investigación.

Para Johnston (2022 [2014]), los movimientos sociales son fuerzas decisivas del campo social en el mundo moderno, su originalidad consiste en estar dotados de una finalidad y estrategia que les ha impreso la gente que los protagoniza” (9). También los caracteriza porque sus movilizaciones y actuaciones se realizan al margen de los canales políticos e institucionales establecidos. Surgen de los esfuerzos ciudadanos; en principio, el interés colectivo de crear un mundo más justo y equitativo. En este sentido persiguen el cambio social (9). Estos movimientos sociales chocan contra la resistencia de fuerzas que apoyan el *estatus quo*. Algunos ejemplos de tales movimientos son los derechos de las personas de la diversidad sexual y el movimiento feminista; los primeros son los que interesan para este artículo. Cuentan no solo con una dimensión social y cultural, sino también política, en particular, cuando sus reclamos demandan la aprobación de leyes, como el matrimonio igualitario.

De tal manera, para Johnston los movimientos sociales tienen tres características: (a) La esfera estructural-organizativa: son grupos y organizaciones interconectados en una estructura, de tal manera que algunos grupos pueden desaparecer, otros surgir, pero el movimiento se sostiene de manera continua. (b) Lo que orienta e infunde unidad es la ideología, los valores, los intereses y las identidades. (c) Los eventos, los repertorios y las maneras de llevarlos o que se reflejan en la práctica, por intermedio de los *performances colectivos* (protestas, manifestaciones, huelgas, marchas, etc.). Estos tres factores conforman lo que él llama *modelo general* (2022 [2014], 17). Una idea que expresa Romo (2021, 200-201) con base en Liebman, reside en que el movimiento social, al insertarse en un espacio cultural y político, se encuentra

en un ambiente de tensiones y oportunidades para la acción política, así como de las interacciones sociales entre otros movimientos que comparten una ideología, la cual calza con el modelo de Johnston.

Para Johnston existen algunos movimientos sociales que están en contra del cambio, por ejemplo, los grupos religiosos conservadores, los que se oponen o son un contragolpe, una reacción (podría decirse que son reaccionarios) a las reivindicaciones del movimiento de la diversidad sexual, que se expresa en la homofobia o el odio a la diversidad sexual, en la misma línea de pensamiento de Vaggione (2010) y Vera (2021). En contraste, Romo apunta que un movimiento social se define por las preocupaciones de un momento determinado, más que por ser un instrumento de cambio. En tal sentido, para Romo las preocupaciones de carácter político o religioso proponen explicaciones a sus simpatizantes para resolver problemas; asimismo, lo que llama la *nueva derecha* se alía con otros grupos para obtener numerosa votación en procesos electorales, lo que tiene que ver también con las acciones (2021, 201).

Por la anterior razón, Vera (2021, 2010-2011) habla de los movimientos sociales religiosos conservadores como movimientos de *contra movilización*. Se trata de una reacción, en particular de las clases medias conservadoras, para frenar y desacreditar el desafío de los avances del movimiento de la diversidad sexual y del feminismo; por ejemplo, temas como: matrimonio igualitario, educación sexual integral, el aborto, entre otros, a fin de mantener y reforzar el *estatus quo* del sistema heteronormativo en defensa del modelo de familia tradicional (Vera, 2021, 208). Por su parte, Thai Mottl (1980, citado por Vera, 2021, 211) define a dichos movimientos como *contra movimiento social*, en el que participan una diversidad de actores (políticos, organizaciones civiles, líderes y miembros de la Iglesia Católica, iglesias cristianas, entre otros), los que se resisten al cambio de las identidades de género y los modelos de familias predominantes.

En esta investigación, para referirse a la población no heterosexual: lesbianas, gais, transexuales, bisexuales, intersexuales y *queer*, entre otros, se usa el término *diversidad sexual*, el cual puede asemejarse al acrónimo LGBTIQ+. La *diversidad sexual* es un concepto que he trabajado en otros textos (Carvajal, 2020a). Una de las razones para usar tal concepto es porque hace referencia a las identidades sexuales y de género (aunque, incluye a la heterosexualidad); a la vez, remite a los derechos humanos, en tanto que es un concepto afín al lenguaje usado en los documentos internacionales sobre minorías sexuales. Por otra parte, cumple una función general en tanto abarcador de diferentes identidades. El concepto también remite a los aspectos biológicos, así como a los procesos culturales y sociales. Al respecto, es un concepto bisagra entre ambos campos. La diversidad sexual, si bien es un concepto paraguas al incluir diferentes variantes de sexualidad y el género, igualmente indica la diferenciación; en este sentido, connota algo positivo, en tanto que supone la condición de ser diverso, lo “diferente” o desemejante. A demás de que supone la noción de continuidad de las maneras de ser y hacer, esto es, dice de algo que somos y algo que nos hacemos. Para distanciarse de la posible inclusión de lo heterosexual, cabe decir que lo diverso está en contraste con lo que se considera la norma, o el patrón dominante heteronormativo; por eso, en este sentido restringido abarca las sexualidades y los géneros plurales, polimorfos y placenteras (identidades, prácticas

y comportamientos) que están fuera del sistema de poder heteronormativo. La categoría *diversidad sexual* no es cerrada, sino que está abierta al cambio y la inclusión.

Este artículo tiene como propósito sistematizar una serie de contribuciones teóricas y conceptuales que sirven de forma analítica para comprender la relación entre religión y diversidad sexual, especialmente en lo referido a las tendencias religioso-conservadoras que se oponen a la diversidad sexual; por ende, están en contra de los derechos humanos de estos grupos de población. De igual forma, para entender cómo en el siglo XX se da un giro religioso, en el que diferentes iglesias han cambiado su enfoque, y ahora son inclusivas de la diversidad sexual, esto significa un fenómeno novedoso, por las características que adquiere en la modernidad y la globalización. Por otra parte, interesa ilustrar dichos conceptos y enfoques teóricos con el desarrollo del contra movimiento social en Costa Rica, especialmente, el neo pentecostal. Se debe revisar si es posible el cambio de los macrosistemas religiosos en torno a la diversidad sexual. Por último, atañe presentar, en el contexto del avance conservador vinculado con la derecha, cuáles son algunas estrategias para enfrentar a dicho movimiento, las cuales se desprenden de los estudios consultados para este artículo.

2. La modernidad y el giro de lo religioso

En los estudios sobre la religión -en general-, y sobre la diversidad sexual -en particular- es un tópico referir a la escasa atención que se le dio al tema hasta bien avanzado el siglo XX, esto debido a la creencia de que con la modernidad la religión desaparecería o al menos se vería disminuida. Varias son las razones que llevaron a esta idea; algunas de ellas son: (a) los procesos de secularización de las sociedades modernas, es decir, la separación entre el Estado y la religión, en donde la religión perdía terreno frente a lo civil; por ende, (b) la defensa de un Estado Laico. (c) El desarrollo de las ideas liberales y positivistas, que se enfrentaron a la religión y defendieron la libertad de expresión (especialmente en Latinoamérica) y los derechos de una serie de grupos humanos como las mujeres; baste recordar a Stuart Mill y Bertrand Russell, en apoyo al movimiento de las mujeres sufragistas. (d) La idea de que el fortalecimiento de la ciencia y la tecnología, el pensamiento mítico y mágico desaparecería o sería reemplazado por el pensamiento racional, como lo creía Comte, con su *ley de los tres estadios* (1844). (e) El establecimiento de la democracia, sobre todo en Occidente, y la adopción de la perspectiva de los derechos humanos, luego de la Segunda Guerra Mundial. (f) La tendencia a que las interpretaciones religiosas sobre la *Biblia* no fuesen literales, sino que, como dice Gellner, se “suavizaran”, es decir, se flexibilizaran y se volvieran compatibles con el Estado Laico y con la ciencia. (g) Por su parte, el movimiento de la diversidad -en general- mantuvo una clara confrontación con la religión y las iglesias, lo cual complicó alcanzar un diálogo fructífero con las iglesias.

La visión optimista de la desaparición de las religiones duró poco, ya que en la década de los años setenta se produce un giro religioso (más que un giro, es una vuelta a lo religioso conservador) que, si bien tiene sus antecedentes organizativos, políticos y teológicos en los años sesenta, se considera que tal década es el momento

en que tal reacción de las religiones se expresa con fuerza en la esfera pública. Para Bárcenas, el aquí llamado *giro de lo religioso* es el resultado de la modernidad, la cual produjo un nuevo tipo de religiosidad, la que no es compatible con la secularización (Bárcenas, 2014; Barrera, 2024). En 1992, Gellner (1994 [1992]) ya visualizó este giro conservador de las religiones. Su obra *Posmodernismo, razón y religión*, en el capítulo “Fundamentalismo religioso”, muestra dicho retorno a la fe o del fundamentalismo religioso. Él estudia este fenómeno en el ámbito de la religión musulmana, como una reacción al modernismo. Tal resurgir rechaza la citada “suavización” de las exigencias religiosas. Si bien, el estudio de Gellner se circunscribe al islam, para él el fundamentalismo se encuentra en todas las religiones, aunque no con el mismo rigor (16).

Tal tendencia conservadora ejerce una gran influencia en las sociedades contemporáneas -en especial sobre el tema que nos ocupa- en tanto que parten de visiones patriarcales y heteronormativas, es decir, en cuanto que establecen normas y reglas vinculadas al poder, en relación con una determinada interpretación bíblica, las cuales influyen en la configuración de las identidades, de manera errónea, en particular cuando se refieren a las sexuales y de género; esta regulación a veces disciplina hasta el más mínimo comportamiento, como lo es la vestimenta.

En contraste, si bien la modernidad y -posteriormente- la globalización, producen el resurgir conservador de la religión, al mismo tiempo se origina otro giro de lo religioso, uno que es completamente novedoso del siglo XX, en el que se llevan a cabo modificaciones sustanciales en las interpretaciones de la espiritualidad y lo religioso sobre la sexualidad, el género y la diversidad sexual; tal viraje es lo que ha permitido el surgimiento de lo que algunos(as) teóricos(as) llaman *enfoques alternativos* (véase Bárcenas, 2014), o lo que aquí se nombra como *iglesias inclusivas* (Véase Carvajal, 2020b), las cuales están abiertas al diálogo y la escucha.

Lo novedoso de tal giro reside en la inclusión de la diversidad sexual (sobre dicho concepto, véase Carvajal, 2020b), acontecimiento que aparece en un momento de la historia de la humanidad de manera sistemática y con tendencia a la universalización, luego de siglos en que las religiones contribuyeron a la discriminación, el control y la opresión de la población de la diversidad sexual, debido a los prejuicios y los estereotipos dirigidos hacia dicha población, muchos de los cuales están basados en interpretaciones equívocas de la *Biblia*. Tal situación de discriminación excluyó a estos grupos del disfrute de sus derechos humanos y de las prácticas religiosas, con lo cual se invisibilizó la existencia de dicha población. Sin embargo, la secularización, el Estado laico y las luchas sociales, logran la visualización y la organización de la población sexualmente diversa.

La apertura a la inclusión se debe a que los asuntos del género y la diversidad sexual no pueden pasar desapercibidos por las religiones; éstas tienen que enfrentar las demandas y la interpelación que se les hace sobre diferentes temas que proponen los movimientos sociales como el feminismo y la diversidad sexual, por lo que en la actualidad no es tan fácil ocultar a dichas personas, como bien lo expresa la ONG Orgullo Gay Madrid (2013): son voces que tienen que ser escuchadas, no invisibilizadas. Por otra parte, dichos movimientos sociales logran deslegitimar algunas normas que mantienen las religiones sobre la sexualidad; así, para Tecruceño (2020, 318), ante tal

posicionamiento social y político, las religiones y las iglesias han tenido que tomar partido, ya sea con una homofobia más exacerbada o con una apertura al diálogo y a la inclusión.

En resumen, la modernidad trajo como resultado dos tendencias de lo religioso hacia la diversidad sexual: (a) una tendencia mayoritaria, en clara confrontación con la diversidad sexual y el feminismo. (b) Otra de apertura, aunque minoritaria- la que se siente interpelada y busca el diálogo, así como la inclusión de la diversidad sexual. Según Vaggione (2009, 8, 18), la primera se expresa como opresora y excluyente; la segunda se manifiesta como incluyente y alternativa. A la (a) se la puede ver como un contra movimiento social o reaccionario, a la (b) como parte del movimiento social de diversidad sexual.

3. La tendencia conservadora

Las religiones tienen una gran preponderancia en la conformación de las identidades sexuales y de género; al respecto, para Masferrer (2013, 2009) -desde una perspectiva antropológica-, tal influencia se debe a que las religiones son *macrosistemas* que imponen formas de entender y vivir las sexualidades, por lo que ofrecen parámetros para interpretar la realidad de la sexualidad (Masferrer, 2008, 51), que contribuyen a conformar, desde el punto de vista que se defiende en este artículo, las reglas de lo que debe ser (normativo) hombre y mujer, en un sistema heteronormativo que excluye todas aquellas identidades no heterosexuales. En la misma línea, Tecruceño (2020, 315) considera que la religión sigue impactando en la toma de decisiones de los sujetos sociales, por medio de los *marcos conceptuales*, ya que tales marcos interpretan la realidad de la sexualidad; por ende, de la diversidad sexual, desde su experiencia religiosa; de tal manera que provee de un modelo moral y ético de comportamiento respecto a la sexualidad (315), lo que realmente puede verse como sistema ideológico que tergiversa la realidad. En la misma línea argumentativa, Avilés y Leal (2015) consideran que la religión es una institución articuladora de identidades, al defender un patrón heteronormativo (50). Tal sistema ideológico genera un discurso que promueve el odio, por ejemplo, la homofobia, la que es una situación patologizante de su sexualidad, en donde el tema del suicidio de las personas de la diversidad sexual es la máxima expresión, ya que -supuestamente- su condición sexual y de género no coincide con los aparentes “planes de Dios” (54).

Para Vaggione (2009; 2017), las religiones han sido y continúan siendo centrales para entender el patriarcado y la heteronormatividad como sistemas de dominación; incluso, se ha producido en algunos sectores religiosos una radicalización de la defensa de ciertos valores de la religión, como la familia tradicional, así como de un orden social, el cual consideran que se tiene que recuperar o conservar, debido a que están amenazados por los principios del feminismo y del movimiento de la diversidad sexual.

En el mismo sentido, algunos autores indican que los estudios sobre las religiones en Latinoamérica son portadoras de un *absolutismo moral* sobre los temas de la diversidad sexual y el feminismo, lo que obstaculiza o impide la expresión y los derechos de la diversidad sexual, lo cual es un sustento para la opresión, en oposición

al pluralismo y la diversidad, lo cual se expresa tanto al interior como al exterior de las iglesias. Desde la perspectiva interior, se tiene que las personas de la diversidad sexual tienen necesidades religiosas. Al no ser atendidas dichas necesidades por las iglesias, se produce desplazamiento a lo no religioso o a otras alternativas que acepten su condición de diversidad sexual o se da el caso de personas que renuncian a su identidad para adaptarse al discurso religioso (Alison, 2003 [2002]), por ejemplo, el armario de cristal o el movimiento Ex Gay.

Desde la perspectiva externa, las iglesias pretenden una regulación del comportamiento de las identidades sexuales y de género de toda la población, ya no solo de sus feligreses, de tal manera que extrapola sus marcos conceptuales heteronormativos a la esfera y las políticas públicas, así como a la legislación, de tal manera que el Estado debe regirse por los principios religiosos de una determinada iglesia -piense por ejemplo, en los neopentecostales-, con lo cual se pretende una imposición de un punto de vista a toda la población, violentando el derecho a la libertad religiosa de las personas, a la vez que niegan la diversidad sexual.

Por otra parte, una serie de autores llama a esta tendencia religiosa de la opresión heterosexual como *derecha religiosa* (Romo, 2021; Vera, 2021), en tanto movimiento social que tiene un carácter transnacional, ya que se organiza en un movimiento latinoamericano, promovido por partidos políticos conservadores, y se afirma que este movimiento recibe financiamiento de los Estados Unidos. Algunos autores atribuyen el origen de esta expansión de las iglesias neopentecostales viene a la creación del Cuerpo de Paz (o misiones de Estados Unidos) en los años ochenta; la crisis de los años ochenta, y de la guerra del Golfo, cuando Bush la planteó como una guerra santa, y se propuso impulsar la toma del poder por parte de los cristianos en Latinoamérica. Hoy este movimiento se ve fortalecido por Trump.

Este movimiento reaccionario o contra movimiento social usa diferentes estrategias para el accionar político-religioso. Una de ellas es el uso el término “ideología de género”, un concepto creado por el Vaticano para desprestigiar la teoría de género y la identidad sexual, debido a que consideran a dichos enfoques como una amenaza. Tal concepto -en el marco de las guerras culturales- fue asumido por otras iglesias, por ejemplo, los neopentecostales.

En general, los grupos religiosos, pero en especial los neopentecostales, han modernizado el lenguaje religioso, aparentan usar un discurso laico, un lenguaje científico o recurren -supuestamente- a la ciencia para apoyar sus puntos de vista, pero realmente son selectivos de los datos de la ciencia que emplean, o más bien la tergiversan; ese uso es más bien normativo, para imponer su concepción heteronormativa de la familia, la concepción de lo que debe ser hombre y mujer, entre otros aspectos. Usan un lenguaje de derechos humanos; empero, en una selección de derechos, para defender sus puntos de vista conservadores, por ejemplo, el derecho de los padres sobre sus hijos en materia de educación sexual, lo cual se refleja en el conocido eslogan que recorre a Latinoamérica “A mis hijos los educo yo” (Véase Díaz, 2016; Carvajal, 2020), así como para oponerse al matrimonio igualitario, y la adopción de hijos por parte de las personas de la diversidad sexual. Han usado *performance* como las marchas contra la diversidad sexual, los autobuses con publicidad (lo cual no se dio en Costa Rica, pero sí una marcha ecuménica). Para llevar a cabo sus

estrategias, usan los medios de comunicación y las plataformas digitales. Un análisis de las estrategias se encuentra en Vera (2021, 207), quien sistematiza las estrategias comunes del activismo religioso conservador de Latinoamérica.

3.1. La Iglesia Católica

Para Hugo Córdova (2015), la Iglesia Católica, si bien en su conjunto no es homófoba, sí lo es si se atiende a su jerarquía y estructura eclesial y no cabe duda de que varios grupos religiosos, así como feligreses, son homófobos. En todo caso, en su interior pueden encontrarse una serie de enfoques en torno a la diversidad sexual; sin embargo, existe un enfoque dominante, el eclesial; en términos de Masferrer, predomina un macrosistema teórico que es absoluto, ortodoxo e inflexible que, al igual que otras iglesias, rechaza la diversidad sexual, en tanto que se interpreta con base en los textos bíblicos que la homosexualidad -por ende, la diversidad sexual- es condenada porque sus prácticas son consideradas pecaminosas y desordenadas.

Al igual que todas las religiosas, en el siglo XX la Iglesia Católica tuvo que establecer su posición ante los avances en el reconocimiento de la diversidad sexual: en 1975, a pocos años de la revuelta de *Stonewall In* (1969), y con el inicio del movimiento de la diversidad sexual, se tiene el primer documento de esta toma de posición, se trata de la *Declaración de algunas cuestiones de ética sexual*, de la Congregación de la doctrina de la Fe, firmada por Pablo VI. En esta declaración se distingue entre la condición y la tendencia homosexual: la primera no es pecado, ya que no se elige; la segunda es “perniciosa”, porque se encuentra en el ámbito de la libertad; habría una tercera distinción: las prácticas o actos homosexuales, los que sí llevan al “pecado”. En 1986, Juan Pablo II y Ratzinger publicaron la Carta a los *Obispos de la Iglesia Católica sobre la atención Pastoral a las Personas homosexuales*, un documento conservador, para contrarrestar las interpretaciones flexibles y benévolas hacia las personas homosexuales que se desprendía de la idea de “condición homosexual” del documento de 1975, en donde se afirma que ser homosexual (puede agregarse todas las diversidades sexuales) en sí misma no es pecado; lo que sí es pecado es la práctica sexual, la conducta desordenada, y que lo más importante de las relaciones sexuales, *ya que su fin es la procreación más que el placer*; recuérdese que en los años sesenta de la revolución sexual, se había plasmado tal separación.

En 1990, la Organización Mundial de la Salud (OMS) excluyó a la homosexualidad de la clasificación de enfermedades mentales; sin embargo, la Iglesia Católica, por intermedio de Juan Pablo II, publica la Encíclica *Evangelium Vitar*, en donde se “ataca a los homosexuales”, y sigue manteniendo la legitimidad absoluta de la reproducción natural. En el 2003 la Congregación para la Doctrina de la Fe, publica el documento *Consideraciones de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales, en el que se opone al matrimonio igualitario*, ya que el matrimonio es un sacramento exclusivo entre un hombre y una mujer; además, porque la finalidad principal de la unión debe ser la procreación. En el 2013, si bien el PAPA Francisco tiene un discurso de inclusión, la estructura eclesial, así como la postura oficial de la Iglesia Católica es casi inamovible, ya que se publica la encíclica *Lumen Fidei*, en donde se reiteran los preceptos de la legitimidad del matrimonio, la familia y el amor de la

pareja heterosexual. En el 2023, en la Declaración Fiducia Supplicans, publicada por el Dicasterio para la Doctrina de la Fe, aprobada por el PAPA Francisco, se permite la posibilidad de impartir bendiciones espontáneas (no litúrgicas ni ritualizadas) a parejas en situación irregular, incluyendo las formadas por personas del mismo sexo, como un gesto de cercanía pastoral. Pero en abril de 2026, el PAPA León XIV aclaró que la Santa Sede no aprueba la bendición formalizada de parejas del mismo sexo. Aunque reafirmó que todos los fieles son bienvenidos y pueden recibir bendiciones individuales, advirtió que ir más allá, hacia ritos litúrgicos para parejas homosexuales, podría causar más desunión que unidad en la Iglesia.

Vistos estos documentos, si bien hay alguna flexibilidad en la Iglesia Católica, esta no rompe con la tradición eclesial y jerárquica, y sigue manteniendo sus prácticas homófobas tanto al interior como hacia la población general de la diversidad sexual.

3.2. Las iglesias evangélicas

En general, en este apartado se reitera que, a partir de la modernidad, la secularización, el Estado laico, y los avances de los movimientos feministas y de la diversidad sexual, se produce el resurgimiento de movimientos religiosos conservadores que convergen y que son impulsados por partidos políticos de derecha en Estados Unidos, así como de activistas cristianos. Romo -con base en Cover (1983) y Wacker (2000)- denomina a este movimiento o contra movimiento social, como la *derecha cristiana*, el que a partir de los años setenta logra articularse, como movimiento o contra movimiento social, y con un discurso cuya finalidad fue encontrar estatus jurídico y político para contrarrestar el avance del movimiento de la diversidad sexual (Romo, 2021, 175). En su artículo, Romo relata la historia de este movimiento en Estados Unidos, la cual no es posible abordar aquí. Dicho movimiento político-religioso moviliza a las iglesias, que tradicionalmente no se involucran en la política, con otras (que tienen un carácter más político como las neopentecostales), con activismo intenso, frente a los cambios sociales y legales que refieren a ese reconocimiento moral del género, las relaciones familiares, el matrimonio y la diversidad sexual (185); por su parte, Vera hace algo semejante con Latinoamérica (2021).

3.3. Neopentecostales

Las iglesias neopentecostales (surgen en los años cincuenta del Siglo XX) y son una continuidad del pentecostalismo (aparecen a inicios del Siglo XX). Entre ellas hay semejanzas y diferencias. Los neopentecostales se modernizaron introduciendo nuevos elementos. Las características comunes, según Ulloa, son las siguientes: (a) Tienen en semejanza la *idea del Espíritu Santo*, la cual adoptan de la Iglesia Católica, con base en el pasaje bíblico de Hechos 2. Por eso, la idea del bautismo en el Espíritu Santo (Ulloa, 2022, 181). Lo novedoso es que los neopentecostales suponen que lo bueno es exclusivamente lo escrito en la *Biblia*; por eso enfatizan en la experiencia “de ser poseído” por el “Espíritu Santo” (Barrera, 2024, 283). Lo novedoso para Veng (2018, 11), reside en que el culto gira en torno a unas personas que suelen ser los(as) pastores(as), que, a pesar de todo, tienen el monopolio de la revelación y la capacidad

de incidencia política. Para Barrera, esta interpretación se basa en una selección arbitraria de textos, sin considerar otros escritos, o el conjunto de los textos bíblicos. (b) El uso del *don de lenguas* (hablar en lenguas o glosolalia) (Ulloa, 2022, 181). Barrera considera esto una característica nueva, ya que la experiencia espiritual está por encima de la articulación teológica, y todos(as) pueden ser poseídos por el espíritu de Dios (Rodríguez, citado por Barrera, 2024, 283), y ofrece, como ejemplo, el caso en Costa Rica de Laura Moscoa, en un vídeo donde aparecen hablando en lenguas, con expresiones como “rmashenja talamasoa”, de donde sale la expresión “los ramashekos” (Barrera, 2024, 283, véase a Araya, 2018). (c) Y la sumisión sociopolítica (Ulloa, 2022, 181).

Lo que propiamente es novedoso del neo pentecostalismo según Barrera, Ulloa y Araya (2018) son las siguientes características: (a) La *teología de la “guerra o batalla espiritual”* (planteada por Jean-Pierre Bastian). Para Barrera, es la lucha entre dos fuerzas: el bien y el mal, o entre Dios y Satanás. Estas dos fuerzas sobrenaturales se disputan el control del mundo y de las personas. En esta lucha se juega la vida y el futuro de la humanidad, por eso enfatizan en el exorcismo (Barrera, 2024, 282; Ulloa, 2022, 182). (b) El rescate del valor personal e individual, por encima de la estructura o el colectivo (Rodríguez, 2014; citado por Barrera, 2024, 283). (c) El *don de la sanación*: para Barrera es una de las características más importantes, aunque no se trata de una sanación puramente médica, sino de sanar el alma y el cuerpo, en aquello que la ciencia no puede intervenir. El primer acto de sanación es cuando una persona cambia de religión y se vuelve evangélica; la imposición de manos para expulsar al demonio. Estos actos no son privados, sino públicos; de ahí la idea de las terapias de conversión para la diversidad sexual (284-285).

(d) El *don de la profecía*, es decir, el profeta, es la persona llamada por Dios para hablar por él, por medio de ella. Dios expresa su voluntad, a este mensajero divino y ungido, revestido con la autoridad de Dios. Barrera aporta como ejemplo, en Costa Rica, a Ronald Chávez Monge (Ronny Chaves) a quien se le define como profeta. En tal sentido, Fabricio Alvarado le reconoció públicamente como su guía espiritual. No son profetas de la denuncia, sino que se confabulan con el poder actual de capitalismo (286). (e) La *teología de la prosperidad*, la cual pretenden fundar en una selección de algunos textos bíblicos, para usarlos como argumento para justificar la idea de que Dios quiere que los creyentes sean prósperos, ricos o empresarios, pero estos no son asuntos espirituales; más bien es idolatría. Asimismo, muestran un gran compromiso político, ya que lo que sucede en la moral, puede repercutir en lo divino, por lo que la intervención política en este mundo conforma lo divino (Romo, 2021, 199). Por último, (f) la *teología del dominio o el reconstruccionismo* (basado en Deuteronomio 18, 13), de donde se desprende que “[...] el destino de los hijos de David es gobernar a las naciones y guiarlas por el camino del bien” (Ulloa, 2022, 182).

De tal manera que la perspectiva neopentecostal es redentorista e histórica del mundo, ya que no solo cree en un futuro eclesial, espiritual y triunfante, en el que el mal es derrotado, sino que adquieren un compromiso con el presente histórico, por lo cual deciden participar en la vida pública (Barrera, 2024, 282). Ahora, si bien hay diferencias teológicas, las semejanzas políticas son innegables, y para Ulloa hay una unidad religioso-política de ambos grupos religiosos (2022, 181).

4.4. El caso de Costa Rica

Los estudios sobre pentecostalismos y neopentecostalismo son recientes en Costa Rica, y la mayor parte aparece en el Siglo XXI; la mayoría son tesis de posgrado, por ejemplo, Andrey Pineda Sancho (2015); Ariel Calderón González (2015); Jorge Enrique Rodríguez (2018); Laura Fuentes Belgrave (2019); Mónica Ulloa (2022); Jennifer Meza Li (2024); Dan Abner Barrera (2022) y Luis Diego Cascante (2026). Para el objetivo de la ejemplificación del desarrollo político-religioso, no todas esas investigaciones son pertinentes, por lo que se seleccionó dos de ellas, a saber: la tesis de maestría *La participación evangélica en la política costarricense: El caso pentecostal y neopentecostal 1980-2018*, de Mónica Ulloa (2022), así como los estudios de Dan Abner Barrera (2024, 2025). Para Ulloa, antes de los años ochenta estas iglesias tienen escasa presencia política en el país.

Tanto Ulloa como Barrera –así como otros estudios- coinciden en que la participación política inicia en la década de los años ochenta del siglo XX, lo cual se ubica en el contexto más amplio de la presencia de tales iglesias en Centroamérica. En esos años se observa su despliegue y desarrollo, lo que responde a causas sociales, políticas y económicas propias de la región, en sus relaciones con los intereses geopolíticos y las estrategias de Estados Unidos (Barrera, 2024, 12), dentro del contexto de la Guerra Fría, como manera de combatir el comunismo (279). Para Ulloa son tres los factores que llevan la inserción política Latinoamérica, y en específico en Costa Rica; estos son el factor *sociológico*: el crecimiento demográfico de estas iglesias; el factor *político*: el término de la Guerra Fría, y la idea de estas iglesias de pasar lo privado a lo público; y el *factor teológico*, es decir, el cambio en la escatología pentecostal, por la necesidad de guiar el mundo terrenal, mientras se espera la segunda venida de Cristo (184-185). Para referirse a tal tendencia en la región, José Luis Pérez Guadalupe acuña el concepto Modelo Centroamericano (Citado por Ulloa, 2022, 246).

En Costa Rica, según la clasificación de estrategias político-electorales seguidas por los grupos religiosos neopentecostales, la cual es propuesta por Pérez, y usado por Ulloa (2022, 194-239), se tiene que en el país se usan tres estrategias: (a) *Partido político*: una agrupación política integrada únicamente por “hermanos evangélicos” que desea gobernar en un país, siguiendo sus obligaciones como “hijos de Dios”. (b) *Frente Evangélico*: partidos liderados por evangélicos de distintas denominaciones, abierto a la incorporación de personas y organizaciones no evangélicas. Y, (c) *Fracción Evangélica*: líderes religiosos que participan en procesos electorales o movimientos políticos ya constituidos, sobre la base de alianzas electorales (en el caso en Costa Rica, esta estrategia funciona porque los grupos neopentecostales no tienen capacidad electoral para llegar al poder). Esta categoría es propia de Costa Rica. Existen dos categorías más que no se conocen en Costa Rica: (d) *El modelo corporativo* (Brasil) y (e) *Bancada evangélica* (Pérez, citado por Ulloa, 240). La estrategia de Partido Político no dio muchos resultados; ahí se ubica un partido confesional: el Partido Alianza Nacional Cristiana (PANC). En el Frente Evangélico, tuvieron un éxito relativo al mantener una cantidad de votos que en el tiempo fue constante, pero no suficiente para obtener la presidencia, aunque sí lograron conseguir varios diputados, y ocupar puestos en

comisiones y en el directorio legislativo. Aquí se ubican 4 partidos: Partido Renovación Cristiana (PRC), Partido Restauración Nacional (PRN), Partido Alianza Democrática Cristiana (PADC) y Partido Nueva República (PNR). La estrategia que ha tenido más éxito es la Fracción Evangelista, especialmente en las elecciones del 2022 y el 2026, periodo que no cubre la investigación de Ulloa. Se trató de las alianzas del Partido Progreso Social Democrático (PPSD) y el Partido Pueblo Soberano (PPSO), con el grupo *Foro mi País*. La última estrategia, tal como se desprende de la *Tabla No. 1*, es la que ha llegado a tener éxito a largo plazo, como parte de un proceso de ensayo y error. Como no es posible entrar en detalle de lo expresado por Ulloa (Véase Ulloa, 2022, 195-238), aquí lo que se hace es presentar una cronología según la categoría de la estrategia seguida. La tabla se complementa con datos de la campaña del 2022 y 2026.

Tabla No. 1. Cronograma de la participación política de las iglesias neopentecostales en Costa Rica. Por año, partido y tipo de participación política (1981-2026).

Año	Participación política	Descripción
Partido político		
1981	Partido Alianza Nacional Cristiana (PANC)	Es el periodo de la crisis de la deuda de los años ochenta. El partido se crea en 1981, por el pastor Alejandro Madrigal Benavides. Aunque no consiguió diputaciones.
1986		Participa en las elecciones de 1986, las cuales gana Óscar Arias del Partido Liberación Nacional (PLN).
1990-1990		En esta campaña electoral aumenta su caudal de votos.
1998		Inicia el punto de quiebre, ya que aparece el Partido Renovación Cristiana (PRC).
2002		Hizo alianza con el Movimiento Libertario, un grupo político conservador. Año en que desaparece de la escena política.
Frente Evangélico		
1995	Partido Renovación Cristiana (PRC)	Fundado por el ex militante del PANC, el pastor Justo Orozco Álvarez. También se funda con participación de académicos de la Universidad de Costa Rica: el Dr. Sherman Thomas Jackson; por otro lado, el líder religioso Elías Espinoza, de la Federación de Pastores de Guanacaste.
1998		Participa en las elecciones de 1998, es partido confesional, y el candidato a diputado es Justo Orozco. Según la noción de ADN Atomizador de Pérez, los votos del PANC migran al PRC. Esta migración electoral será una constante en los procesos electorales de la participación política evangélica.
2010-2014		Justo Orozco fue diputado, luego se vio envuelto en escándalos de abuso sexual, homofobia y legales. En el 2017 anuncia su retiro de la política. En alianza con el PLN obtuvo un puesto estratégico como la presidencia de la Comisión de Derechos Humanos de la Asamblea Legislativa.
2002-2026		Carlos Avendaño Calvo gana una diputación.

2006-2010		Guyon Holt Massey Mora, gana una diputación. Se utilizan medios cristianos como Canal 23 (neopentecostal) y radio Estéreo Visión.
2014-2016		PRC obtuvo 2 curules: Gonzalo Ramírez Zamora fue presidente de la Asamblea Legislativa por una alianza con el PLN. El otro diputado fue Abelino Esquivel Hernández, quien tuvo una demanda por parte de la Procuraduría de Ética, debido a enriquecimiento ilícito.
2018		El partido tiene una separación de miembros debido a luchas internas por el poder y beneficios, en particular entre Carlos Avendaño Calvo y Justo Orozco; además de otros asuntos. No alcanzó los votos y perdió las diputaciones.
2010-2014		Justo Orozco llegó a ser diputado (2010-2014), ocupó el cargo de presidente de la Comisión de Derechos Humanos, asumió ese puesto en nombre de la fe, de un Dios y del movimiento "Provida": lo paradójico es que asume una posición contraria a los derechos humanos de las personas de la diversidad sexual.
2005	Partido Restauración Nacional (PRN)	Fue creado por el pastor Carlos Avendaño Calvo, e inicialmente fue un partido provincial, luego nacional.
2010 / 2014		En el 2010 el PRN participa en la campaña electoral, pero a nivel provincial. En el 2014 participa a nivel nacional.
2018		Participa en la campaña electoral, y es un partido político-religioso, que tiene la injerencia del pastor Carlos Manuel Chavarría de la congregación neopentecostal Generación 3:16. El candidato fue Fabricio Alvarado. Aumenta el número de votos en relación con el PRN debido a que crece la afinidad de otros costarricenses a este partido y por migración del 50% de los votos de PRN. El detonante de esta situación fue la publicación de la <i>Opinión Consultiva OC 25/17</i> de la CIDH (2017) sobre el matrimonio igualitario, el cual se percibió como una imposición, ya que la Sala IV Constitucional acató la resolución y legalizó el matrimonio igualitario en Costa Rica. En esta elección, en la primera ronda ninguno de los candidatos obtuvo la mayoría, por lo cual tuvo que irse a una segunda ronda entre los candidatos como más votos, a saber: Fabricio Alvarado y Carlos Alvarado, una campaña muy disputada, y que tuvo como centro los temas de la diversidad Sexual. Gana este proceso electoral Carlos Alvarado, del Partido Acción Ciudadana (PAC). El PRN obtiene 14 diputaciones (7 de estos diputados son pastores), mientras que el PAC tan solo 10. Ocupa la presidencia de la Asamblea Legislativa el diputado Eduardo Cruiskshank, por una alianza entre el PLN, PAC y PRN. Carlos Avendaño manifestó que ellos también tenían el derecho de estar en el directorio.
2018 octubre		De los 14 diputados del PNR, 7 se desligan del partido, bajo la dirección de Fabricio Alvarado, para formar el Partido Nueva República. Posteriormente, el PNR fue acusado de malversación de fondos por parte del TSE.

2012	Partido Alianza Democrática Cristiana (PADC)	Fundado por Mario Redondo Poveda, ex militante del PRC; primero fue de carácter provisional en la provincia de Cartago, luego fue nacional.
2018		Participaron en las elecciones, pero no obtuvo los votos suficientes para diputación.
2018	Partido Nueva República (PNR)	Fundado por Fabricio Alvarado, un partido que se acerca al ecumenismo político (en las categorías de Pérez).
2022		Participación en la campaña electoral y obtiene 7 diputados.
2026		Participan en la campaña electoral, prácticamente desaparece el partido. Fabricio Alvarado es acusado de acoso sexual, se intentó en varias ocasiones conseguir un voto de censura en la Asamblea Legislativa, pero la fracción oficialista, entre otras, evitaron la condena.
Fracción Evangélica		
Años 90	Alianzas con PLN y PUSC	Dirigentes de partidos tradicionales como el PLN y Partido Unidad Social Cristiana (PUSC) se acercan a dirigentes evangélicos para captar votos.
2022	Alianza con PPSD	Aparece el Partido Social Democrático (PPSD), cuyo candidato fue Rodrigo Chaves. Ofrece una alianza para atraer el voto neopentecostal del PNR, el cual se firmó el 25/03/22, en el Templo Bíblico Internacional. Ningún partido obtiene mayoría, los más cercanos a la mayoría son el PPSD y PLN, sorprendió el despegue electoral de un partido que participaba por primera vez en una campaña electoral. Chaves se comprometió a eliminar la “ideología de género” en los programas de Ministerio de Educación Pública (MEP), y en mantener posturas conservadoras en relación con derechos sexuales y reproductivos, así como el ofrecimiento de puestos de liderazgo en educación, salud y relaciones internacionales. A pesar de esto, la organización oficial Alianza Evangélica Cristiana mantuvo una postura de neutralidad electoral, marcada por la distancia.
2026	Alianza con PPSO	El oficialismo abandonó el PPSD y creó, entre otros partidos, el Partido Pueblo Soberano (PPSO). Este partido ofreció una alianza al movimiento neopentecostal, al grupo <i>Foro mi País</i> . Dicho pacto prometió impulsar candidaturas a cambio de apoyo político y repartición de cargos en un eventual gobierno; así, 24 líderes evangélicos son candidatos en la papeleta legislativa. Se elaboró un folleto que llamaba a votar por un gobierno del PPSO, el que se repartía en las asambleas de las iglesias neopentecostales. El Tribunal Supremo de Elecciones (TSE) tomó medidas cautelares a los candidatos para no usar las creencias religiosas con el fin de hacer proselitismo. En junio de 2026, el TSE sancionó al PPSO.

Fuente: Elaboración propia con base en Ulloa (2022, 195-238); Barrera (2025) y otros documentos.

Para Barrera (2024, 280), antes de los años ochenta -e incluso en el siglo XX -estos grupos político-religiosos no se conocían, no se sabían quiénes eran, no había muchas investigaciones y se escribía poco sobre ellos, así que se crearon estereotipos.

En general, se opusieron al aborto, al matrimonio igualitario, la fecundación *in vitro*, a la teoría de género (ideología), entre otros temas. A estos partidos se les etiquetó como “mongolitos”, fanáticos, anti modernos, trasnochados, etc., por parte de sectores de mayor nivel educativo, clase media y alta, con lo que se creó una estigmatización; pero, para Barrera (281), tal actitud tuvo un efecto contrario, ya que logró que se empeñaran por copar todos los espacios políticos y mediáticos posibles y posicionaron con más fuerza su agenda política. Para Barrera, los grupos académicos universitarios, del feminismo y de la diversidad sexual asumieron dicha perspectiva despectiva, lo cual dificultó la busca del diálogo; aunque, si bien algunas personas lo intentaron y fueron humilladas. Él dice que los grupos de la diversidad sexual se comportaron de manera fundamentalista, y no reconocieron a otros grupos religiosos que comenzaron a iniciar procesos de inclusión. Tal actitud no ayudó a comprender el fenómeno político-religioso en su momento (281).

Durante el gobierno de Chaves (2022-2026), el movimiento de la diversidad sexual comenzó a percibir el impacto de la llegada de los neopentecostales al poder, ya que se implementaron diversas medidas y políticas conservadoras contra dicha comunidad. Sus acciones generaron fricciones constantes con activistas y el escrutinio de organismos internacionales (Mora, 2026). Entre las principales acciones se destacan: (a) *Eliminación del Comisionado LGTBQ+*: en enero de 2025 el Ejecutivo derogó el Decreto Ejecutivo N.º 38.999 y eliminó la figura del comisionado presidencial encargado de los asuntos de la diversidad sexual (*El Observador*, 2025). (b) El gobierno emitió un decreto que prohibió el izado de la bandera de la diversidad en las instituciones del Estado (CN2 Noticias Cablevisión, 2025). (c) *Revisión de los programas de educación sexual integral*: El gobierno eliminó las guías de educación sexual y afectividad, del Ministerio de Educación Pública (MEP), una medida impulsada por criterios «pro-vida». La decisión estuvo a cargo de Müller, ministra de educación. (d) Además, se pretendió eliminar los protocolos contra el acoso a las personas de la diversidad sexual. (e) *Marcha del Orgullo 2024*: El mandatario retiró la declaratoria de interés cultural a la Marcha del Orgullo. Dicha declaración la otorgó la ministra de cultura y el comisionado, por lo que se procedió a su despido, ante las demandas de los grupos neopentecosatales. Posteriormente, la Sala Constitucional la declaró lesiva de los derechos fundamentales de esta población. (f) *Marcha del Orgullo 2025*: Chaves prohíbe la participación de personas menores de edad en la marcha, en particular al concierto y el acto de cierre. (h) *La derogación del Decreto Ejecutivo N.º 38.999* (titulado Política del Poder Ejecutivo para erradicar de sus instituciones la discriminación hacia la población LGBTI).

El gobierno de Laura Fernández ha continuado con la política de la administración anterior, ya que ha ejecutado medidas para alejar al país de la agenda internacional sobre la diversidad sexual; estas medidas son las del retiro del país del foro de la Organización de los Estados Americanos (OEA) encargado de los derechos de la población LABTIQ+ (Murillo, 2026); la decisión de no seguir participando en foros de Naciones Unidas enfocados en diversidad sexual y de género, argumentando que el país “ya está al día” en estos derechos; además, produjo un cambio diplomático en la ONU, nombrando a un nuevo embajador, el señor Boris Marchegiani, con el mandato explícito de no seguir con la agenda de la diversidad sexual, sino de enfocar la participación hacia el comercio, la energía y la seguridad (Martínez, 2026).

4.2. Iglesias inclusivas

La segunda tendencia del giro de lo religioso son las *iglesias inclusivas*, las que, desde la perspectiva de Masferrer, han logrado cambiar sus macrosistemas de visión de mundo. De tal manera, que, si bien no son el enfoque dominante, sí muestran esa ruptura con el paradigma conservador, y dicen acerca de la compatibilidad de la perspectiva de la diversidad sexual con el de las visiones religiosas, ya que han incorporado muchos aspectos de la agenda feminista y de la diversidad sexual en sus macrosistemas. Esta segunda tendencia logra construir espacios favorables a la diversidad sexual y al pluralismo, en contraste con el enfoque conservador y absolutista. Para Vaggione (2009), dicha tendencia es favorable al cambio social, por lo cual puede considerarse que forma parte del movimiento social de la diversidad sexual. A la vez, se produce un cambio en la tendencia dominante heteronormativa y patriarcal de las iglesias, al menos en Occidente. En este sentido, las demandas y los testimonios de las personas de la diversidad son escuchadas en un proceso de diálogo, compatible con un punto de vista de la dignidad de las personas, así como de la tradición bíblica de una *teología liberadora de la opresión*, que vela por los más oprimidos, esto tanto desde la perspectiva externa como al interior de las iglesias.

Para Córdova (2015), Vaggione (2008), Bárcenas (2014), Tecruceño (2020), Ezzatti (2010), entre otros, lo religioso -en lo referente a la diversidad sexual- no mantiene una postura monolítica respecto al rechazo de la diversidad sexual; esto tanto al interior como exterior de las iglesias. Tales iglesias admiten variantes de incorporación de la diversidad sexual en el tramado de sus creencias religiosas, Vaggione (2008, 27-33) establece 4 niveles; por su parte, Bárcenas (2014, 8) presenta otra catalogación de dicha diversidad de la inclusión, que puede ubicarse en los niveles de Vaggione (2008). Estos niveles son: *Nivel 1: El plano personal*: las personas tienen diferentes maneras de negociar con las iglesias sus creencias e identidades sexuales o de género. *Nivel 2: La perspectiva colectiva*: muchas iglesias revisan su posición ante la diversidad sexual, por lo que cambian su concepción de la sexualidad o la diversifican. Esta apertura conlleva diferentes ritmos de aceptación, de tal manera que algunas iglesias son inclusivas, pero sin romper con las ortodoxias de las jerarquías eclesiales; en otras, los feligreses no logran aceptar el pluralismo de la diversidad sexual. En este nivel pueden ubicarse las categorías de Bárcenas (2014, 8): (iii) *La inclusión sin restricciones de la diversidad sexual y de género*: por ejemplo, el judaísmo reformista. (iv) *La inclusión restringida de la diversidad sexual y de género*, ciertos sectores de la Iglesia Católica. *Nivel 3. Creación de Iglesias por grupos de personas de la diversidad sexual*: este es el caso de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana (ICM), la que se creó en Estados Unidos, en California, en 1968, y las iglesias neopentecotales de la diversidad sexual en México (2000). Aquí se ubica la Categoría (ii) de Bárcenas (2014, 8): *El activismo religioso y político articulado al reconocimiento de derechos en ambas esferas*, creación de iglesias, que se convierten en activistas políticas, por ejemplo, la Iglesia de la Reconciliación. *El Nivel 4. El plano teológico*: ha producido una reflexión sobre la sexualidad, el género y la diversidad sexual, que ha conducido a la generación de teorías, argumentaciones e interpretaciones de lo bíblico; dichas versiones cuestionan -tanto desde la perspectiva teórica como política- el discurso ortodoxo de la sexualidad, en favor de enfoques

que sobresaltan la igualdad, el reconocimiento y los derechos de las personas del feminismo y la diversidad sexual, por ejemplo, en Costa Rica las iglesias evangélicas cuentan con la Universidad Bíblica Latinoamericana. Por último, el Nivel 5. *Diversidad de ONG de corte religioso*: estas organizaciones religiosas se movilizan dentro del ámbito de sus iglesias para promover el cambio, por ejemplo: Dignidad (católico), Al-Fatiha (musulmán), Good News (evangélico) o Keshet (judío). En Costa Rica, se pueden encontrar grupos como El Hogar de la Esperanza (católica), entre otros. Este nivel corresponde a la categoría (v) de Bárcenas (2014, 8): *La búsqueda espiritual*, es el caso del grupo Mandala de México (11). Presentados estos niveles, se procede a revisar los casos.

En la *Iglesia Católica*, como se señaló, la homosexualidad -en sí misma- no es catalogada como pecado, pero sí las prácticas sexuales; además, se condena y no se permite el matrimonio igualitario, ya que se privilegia el matrimonio y la familia tradicional heterosexual. Sin embargo, esta iglesia mantiene un margen de flexibilidad, debido a que en su seno existen tendencias inclusivas de la diversidad sexual, en las que se reafirma la compatibilidad entre la diversidad sexual y las creencias religiosas católicas. Además, mantienen interpretaciones teológicas de la *Biblia* más flexibles de la sexualidad (Cornejo; Pichardo; Henríquez, 2013, 564). Algunos de estos grupos son también la Federación Estado de L, G, T y B (FELGTB), la que cuenta con 19 organizaciones religiosas; el Foro Europeo de Grupos Cristianos de L, G, T, B, que en el 2011 remitió una carta al PAPA, reivindicando que la diversidad sexual son variantes de la sexualidad humana desde la perspectiva científica, y que las relaciones sexuales de la diversidad sexual pueden seguir las reglas establecidas por dicha institución religiosa (565). En el 2026, el PAPA Francisco recibió una peregrinación de fieles identificados como de la diversidad sexual. También, la Red Global de Católicos Arcoíris, New Waps Ministry, Giignity Familes, Pastoral de la Diversidad Sexual (Chile).

Iglesias evangélicas: Ezzatti (2010) resalta que, en el ámbito evangélico, en especial aquellas iglesias que se suscriben a la Reforma, existe un amplio margen de libertad, de fidelidad de la palabra y la inclusión de todas las dimensiones, a partir de cuatro principios: (a) La doctrina de la justificación por la fe. (b) La libre interpretación de la Palabra de Dios. (c) La doctrina del libre albedrío, y (d) El sacerdocio universal de los creyentes. Estos principios pretenden al reconocimiento de los derechos fundamentales de los seres humanos, los cuales son diversos, libres, con potencialidades a desarrollar, en una sociedad inclusiva que busca la justicia. De cumplir con estos preceptos, las iglesias protestantes no deberían tener problemas de exclusión y discriminación. Sin embargo, están muy lejos de tal utopía, ya que todavía hay razones doctrinales, históricas, sociales y económicas que interfieren en la libertad y la fraternidad que emana del Evangelio. Algunos ejemplos son: Iglesia de la Comunidad Metropolitana (ICM); Iglesia Presbiteriana (PCUSA), Iglesia Evangélica en América (ELCA), Iglesia Metodista Unida y la Comunidad Mundial de Iglesias Reformadas (CMIR).

Iglesias pentecostales y neopentecostales: En el caso de Costa Rica, para este artículo no se logró identificar iglesias neopentecostales inclusivas, pero en México, tanto Tecruceño como Bárcenas identifican iglesias de este tipo. Estas iglesias logran armonizar las creencias religiosas neopentecostales con la diversidad sexual, algo que

es sorprendente. Según Bárcenas, la primera iglesia de esta índole surge en el año 2000, y llegó a tener hasta 200 feligreses, y hacia el año 2010 cierra; de su fractura empiezan a constituirse otras iglesias para la diversidad sexual, por ejemplo, Misión Cristiana Incluyente, Iglesia Pentecostés, fundada en el año 2011 por las Pastoras Liliana Huerta y Nancy Ávila; esta Iglesia ha tenido varios cismas por conflictos con los líderes. De estos cismas han surgido otras iglesias (Bárcenas, 2014, 8).

4.3. Las iglesias inclusivas en Costa Rica

En Costa Rica existen diversas comunidades de fe cristianas que reciben abiertamente a la comunidad LGBTQ+, así como a todas las diversidades. Se trata de iglesias, ministerios y organizaciones que integran en sus estructuras y doctrinas a las personas de la diversidad sexual y de género, y son una muestra de que es posible la integración de la fe cristiana con la identidad de género: rechazan la discriminación a esta población, a la vez que promueven espacios seguros a la comunidad de la diversidad sexual, y constituyen redes de apoyo para dichas personas. Esta inclusión se basa en los principios cristianos de amor e igualdad; además, puede indicarse que tal inclusión se hace sobre la base del reconocimiento de la dignidad de las personas. La mayoría de estas iglesias y grupos inclusivos se encuentran en el Gran Área Metropolitana (GAM); sin embargo, son minoritarios, cerca de 21 iglesias, grupos, redes y academias, en contraste con la estructura eclesial de la Iglesia Católica, o con las 4 mil iglesias neopentecostales que existen en el país. Estas iglesias y grupos religiosos realizan una labor pastoral integral, ofreciendo acompañamiento espiritual, estudio bíblico desde una perspectiva abierta, y apoyo social para quienes han sufrido traumas religiosos en iglesias tradicionales; además, algunas tienen un activismo a favor de los derechos humanos de estas personas.

A continuación, se presentan algunas de dichas organizaciones e iglesias, las que se ordenan según las categorías de: (a) iglesias inclusivas, (b) ministerios y grupos religiosos y (c) lo teológico y las redes, las cuales pueden apreciarse en la Tabla No. 2:

Tabla No. 2. Iglesias, organizaciones y redes religiosas de la inclusión de la diversidad sexual en Costa Rica, 2026.

Institución	Función
(a) Iglesias Inclusivas	
Iglesia Luterana Costarricense (ILCO)	Cuenta con una Pastoral de la Diversidad y celebra misas inclusivas. Es abierta a la inclusión de la diversidad sexual.
Iglesia Episcopal Libre de Costa Rica	Tiene una postura abierta, acogedora e inclusiva hacia la diversidad sexual; apoya activamente los derechos humanos de la comunidad LGBTQ+ .
Iglesia de la Comunidad Metropolitana (ICM)	Congregación totalmente Cristocéntrica, pensada por y para la diversidad. En Costa Rica aparece en los años ochenta.

Iglesia Cristiana del Espíritu Santo	Con un enfoque en apertura total y accesibilidad.
Iglesia Católica Ecuánica de Cristo	Separada de la romana; ofrece una postura de acogida total e inclusión para todos los fieles.
(b) Ministerios y grupos religiosos	
Ministerio Amor Sin Fronteras:	Enfocada en brindar un espacio de adoración y crecimiento espiritual sin prejuicios.
Comunidad de la Diversidad (ILCO)	Hoy es llamada <i>Pastoral de la diversidad sexual</i> , es impulsada por la ILCO, ofrece una pastoral dedicada a abrir espacios de comunión. Celebran misas inclusivas y brindan consejería afirmativa para personas de la diversidad sexual.
Cristianos Inclusivos de Costa Rica:	Red comunitaria activa en redes sociales que promueve un espacio de apoyo espiritual y denuncia activa de la violencia y la discriminación basada en el evangelio.
Comunidades de Fe Aliadas:	Diversas iglesias y comunidades en el país se han unido para respaldar proyectos de ley enfocados en los derechos humanos y la prohibición de terapias de conversión.
Espacio Seguro Católico	Es el principal colectivo de personas católicas sexualmente diversas (LGBTIQ+) en el país. Creado para compartir testimonios, vivir la fe y participar en actividades de formación, operan principalmente a través de su comunidad en el Perfil de Instagram de Espacio Seguro Católico
Comunidad Ecuánica Brisa Fresca:	En su facebook se presentan como una “Comunidad espiritual ecuménica inclusiva de Costa Rica, donde todos son bienvenidos a compartir de la espiritualidad”
Familias que Escuchan Familias Católicas	No se tiene información, su nombre aparece en el pronunciamiento para apoyar el Proyecto de Ley No. 20.970, contra las terapias de conversión.
Colectivo Magdalena. Mujeres Trans Cristianas:	No se tiene información, su nombre aparece en el pronunciamiento para apoyar el Proyecto de Ley No. 20.970.
Colectivo COexistir:	En su perfil de Facebook se indica que sus objetivos son: “a) Sensibilizar respecto a la importancia de la equidad de género y la inclusión de la diversidad para el resguardo de los Derechos Humanos b) Facilitar espacios de formación encaminados a la deconstrucción del paradigma patriarcal c) Desarrollar acciones encaminadas a la búsqueda de la equidad de género y el respeto de la diversidad sexual”.
Comunidad más Refugio	Es una congregación y comunidad de crecimiento espiritual inclusiva, pensada para la comunidad LGTBIQ+, sus familias y amigos. Es un espacio centrado en Cristo que busca sanar heridas de rechazo religioso y ofrecer un ambiente donde se reconcilian fe y diversidad.
(c) Lo teológico y las redes	
Red Ecuánica de Lectura Popular de la Biblia.	Esta red tiene un perfil de Facebook, en el que indican que estudian la Biblia, y tiene una serie de actividades sobre género y diversidad sexual.

Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)	Se presentan como un centro latinoamericano que “[...] aporta al encuentro entre organizaciones sociales, organizaciones basadas en la fe, territorios y academia a partir de la investigación, formación, articulación y acompañamiento desde los sentipensares, espiritualidades críticas y liberadoras que promueven la construcción de una sociedad justa en reciprocidad con la red de la vida [...]”. Apoya una serie de actividades y redes en relación con la diversidad sexual.
Red de Teólogas, Pastoras, Activistas y Lideresas Cristianas (TEPALI)	Es un movimiento continental de mujeres de fe, diversas. Promueven la teología con perspectiva de género, los derechos humanos y la lucha contra el patriarcado. Su sede formal se estableció en San José, Costa Rica, cerca de su ubicación actual.
Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL).	En su página se indica que es una institución de educación superior bíblico-teológica y socio-pastoral. Tienen el programa académico: <i>Estudios religiosos, géneros y diversidades</i> , junto con la Universidad Nacional (UNA). Se guía por los valores de equidad e inclusión. Cuenta con cursos y actividades sobre diversidad sexual.
Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional (UNA)	Aborda la intersección entre religión y diversidad sexual de manera crítica y progresista. Destaca por analizar el fenómeno religioso desde el género y las teorías decoloniales, fomentando la integración y el respeto a la diversidad. Junto con UBL comparten el programa académico: <i>Estudios religiosos, géneros y diversidades</i> .
Hogar de la Esperanza	Es una ONG cercana a la Iglesia Católica que trabaja con población en calle, personas transexuales y gente con VIH.

Fuente: Elaboración propia, 2026. Nota: Las fuentes que aparecen en esta tabla no se incluyen en las referencias.

4. ¿Por qué no habrá cambios?

La respuesta a la pregunta del título es compleja; de hecho, la pregunta misma ya es negada, ya que hay iglesias que han cambiado su macrosistema de creencias; a la vez, han surgido iglesias inclusivas, así como grupos cristianos que han derrumbado sus esquemas conceptuales y teológicos tradicionales. En este sentido, puede tenerse argumentos para pensar que no habrá cambios, pero a la vez, se tienen argumentos para indicar que sí es posible el cambio.

La respuesta parece ser negativa si se considera a las iglesias neopentecostales. Según Tecruceño (2020), las Iglesias protestantes históricas y pentecostales tienen una estructura homogénea, unificada y vertical, que no permite el pluralismo (317-319). De la misma manera este esquema hace difícil el diálogo. Por intermedio de dicha estructura los pastores tienen un mayor control sobre los feligreses, conocen a cada uno sus miembros, sus actividades cotidianas, lo que les permite darles seguimiento (319). Si bien, presenta algunas variantes, estas no representan un impacto considerable en la estructura, aunque tengan una visión de la sexualidad semejante a la de la Iglesia Católica. Para él, a los sujetos endoculturados en el

mundo evangélico se les enseña a tener una comunicación directa con la deidad, pero en el caso de los homosexuales (diversidad sexual) esa comunicación se rompió. Ahí se inicia un conflicto interno que se va extendiendo hasta trastocar a los miembros del grupo religioso (320). Por otra parte, la mencionada estructura genera un modelo de comportamiento marcado por una interpretación de la Biblia, que tiene como centro la idea de pecado, el cual requiere un castigo; así, la homosexualidad es vista como algo que va contra la naturaleza, contra el orden de Dios (317). En la teoría general de sistemas y redes, se trata de una red centralizada, de tipo vertical, en forma piramidal; como tal es posible que tenga los mismos los problemas que presenta la mayoría de este tipo redes.

Lo primero que habría que decir es que la estructura eclesial monolítica y absolutista, junto con la interpretación que tienen del pecado, impide el cambio. Si bien, Tecruceño reconoce que hay variantes no significativas, también es cierto que han surgido iglesias neopentecostales, las que él ha investigado, en la misma línea que Bárcenas, lo cual muestra que hasta el enfoque más fundamentalista puede tener fricciones, así que concuerdo con Tecruceño en que el futuro para estas iglesias pretende ser alentador (202, 333).

Por otra parte, Tecruceño, incluye en la misma categoría de las iglesias neopentecostales a las iglesias evangélicas que provienen de la Reforma; sin embargo, Ezzatti plantea que estas iglesias pueden cambiar; de hecho, es donde se han producido los cambios más significativos desde la perspectiva de los marcos conceptuales de los que habla Tecruceño. El ejemplo más vivaz es la Iglesia Luterana.

Para Masferrer (2008; 2009) la Iglesia católica presenta una estructura segmentaria -aquí se interpreta como un modelo en red descentralizado, con varios nodos de interacción-, la cual permite tener un pluralismo unificado sobre una base de conceptos -que, si bien tiene una base en el pecado, también hay otros conceptos dominantes como el de en la dignidad de las personas, el amor, la caridad, entre otros-, lo que les permite mantenerse unidos y respetando las diferencias. Ahora, el tratar de homogeneizar la estructura católica en torno a la diversidad sexual, tal como lo plantea el PAPA León XIV, le acarrearía una fragmentación y una ruptura dentro de ella; de hecho, las declaraciones de que el Vaticano no bendice formalmente los matrimonios diversos le permitieron continuar las negociaciones con la Iglesia Ortodoxa Rusa; estas preocupaciones, entre otras, harán difícil el cambio. En todo caso, gracias a su estructura segmentaria, miembro(as) católicos(as) no heterosexuales pueden vivir dentro del catolicismo con su condición y orientación sexual “sin conflicto”. La estructura eclesial jerárquica termina imponiéndose a los intentos de apertura, a las visiones alternativas, con lo cual no se ve cómo al corto y mediano plazo se pueda producir una modificación. Ahora, si bien las disidencias sexuales y de género dentro de esta iglesia no resultan ser la mayoría, si tienen cierto margen de flexibilidad. Según Cornejo, Pichardo, Henríquez (2013, 523-564) el cambio en la Iglesia Católica no se dará en el corto y mediano plazo.

5. Rutas de salida

- A pesar de la perspectiva pesimista a corto y mediano plazo para conseguir el cambio en la tendencia conservadora y homófoba de las iglesias cristianas, sobre todo de las neopentecostales, algunos(as) autores (as) creen que existen algunas líneas de acción para producir cambios; algunas de ellas son:

- Comprender las estructuras de las iglesias, sus formas de organización, y su actuar.
- No ver a las iglesias o las religiones como monolíticas, sino distinguir sus matices, hacer alianzas con los grupos o segmentos religiosos abiertos a la inclusión de la diversidad sexual.
- Ligado a lo anterior; se ha de abrir la inclusión: las comunidades cristianas tienen los elementos doctrinales y los espacios misionales para abrir rutas de salida de la discriminación.
- Desmantelar las interpretaciones de los textos sagrados que van contra la diversidad sexual; a la vez buscar nuevas interpretaciones de estos, lo que implica conocer las distintas posturas existentes sobre ellos. Algunos ejemplos son Picado (2026), Enríquez (2015) y Anónimo (2017).
- Desafiar la autopercepción de mandatos divinos: por ejemplo, muchas personas rechazan la diversidad sexual en tanto que es un mandato divino, pero lo cierto es que ninguna divinidad explícitamente ha mandado a perseguir personas que no son heterosexuales
- Del discurso sobre la homosexualidad al encuentro con el otro(a): El secreto para luchar contra el “instinto discriminador” es encontrar a la persona, ya que al ser capaz de mirar, abrazar a las personas de la diversidad, algo sucede. Significa el reconocimiento de la humanidad del otro (Véase Aldaz; Forado, 2003); aquí un papel determinante es el testimonio.
- La defensa de la democracia, en cuanto que sea un sistema jurídico basado en los derechos humanos; una perspectiva de lucha es la jurídica, aunque este proceso no produce consensos, tan solo logra la aplicación externa de los derechos.
- Fomentar la investigación académica en torno a la relación entre diversidad sexual y religión.
- Fomentar y posibilitar el diálogo (Avilés; Leal, 2015) tanto del movimiento de la diversidad sexual como de las iglesias.
- El movimiento de la diversidad sexual tiene ir más allá de la lucha por la identidad, tiene que abarcar otros problemas de fondo de las luchas sociales por un mejor bienestar para la humanidad.
- Es claro que tampoco se puede abandonar la contienda política cuando el diálogo no funciona.
- Se necesita contrarrestar el discurso contra la “ideología de género”, y la apropiación del discurso de los derechos humanos por parte de ciertos grupos religiosos.
- Como dice Rosas (2022 [2026]), también hay que apelar al deber de escucha.
- Fomentar o fortalecer redes religiosas en torno a la diversidad sexual.

6. Consideraciones finales

El panorama presentado en este artículo muestra la compleja relación entre la religión y la diversidad sexual y el género. Es una relación, valga la obviedad, entre la confrontación y el diálogo. Respecto de la modernidad, es claro que en el siglo XX se inicia un proceso de desregulación del sistema heteronormativo de lo religioso, de tal

manera que las creencias se descomponen y se recomponen en la organización, tanto en el ámbito personal como en las organizaciones eclesiales.

Lo religioso cumple un gran papel en la conformación de los marcos morales, en los que se sitúa la diversidad sexual no heterosexual. Lo religioso está sometido al debate ético. De esto no cabe duda, la filosofía juega un papel muy importante en la crítica a la moral, y en la recomposición de las visiones morales de las iglesias. Las creencias religiosas al ser consideradas como dadas por Dios, no quiere decir que sean correctas; las creencias religiosas deben estar conforme al Dios del amor del Nuevo Testamento, así como al cumplimiento de los derechos humanos, y a principios éticos que ven en el otro a un humano.

Referencias

- Aldaz, Evelyn; Fosado, Sandra. (2021). "Todos somos iguales ante Dios": Reflexiones y experiencias en torno a la diversidad sexual en jóvenes católicos. En Bárcenas; Delgado-Molina (Coord.). *Religión, género y sexualidad. Entre movimientos e instituciones*. Ciudad de México: UNAM / Instituto de Investigaciones Sociales. Accesible en: https://www.researchgate.net/publication/357575826_Infraestructuras_algoritmicas_de_la_ideologia_de_genero_y_sus_procesos_de_desinformacion_una_mirada_hacia_America_Latina_desde_Brasil
- Alison, James. (2003 [2002]). *Una fe más allá del resentimiento. Fragmentos católicos en clave gay*. Barcelona: Heder.
- Anónimo (Comunidad Cristiana Esperanza. (2013). *Cristianos y homosexualidad. Reflexiones de las escrituras en el contexto del Siglo XXI*. s.l.: Comunidad Cristina de Esperanza.
- Araya, Jorge. (2018). Entrevista a Jorge Alberto Rojas. Crisis de los 80 disparó crecimiento de iglesias pentecostales. En *Semanario Universidad*. 13/03/18. Accesible en: <https://semanariouniversidad.com/pais/crisis-de-los-80-disparo-crecimiento-de-iglesias-pentecostales/>.
- Avilés, David; Led, Leal. (2015). Religión y diversidad sexual: Tensiones y disyuntivas en narraciones biográficas. En *Revista Pelicano*, 1, 49-58. Accesible en: <https://revistas.bibdigital.uccor.edu.ar/index.php/pelicano/article/view/1270>.
- Bárcenas Barajas, Karina. (2014). Iglesias y grupos espirituales para la diversidad sexual y de género en México: Intersecciones sobre religión y género. En *Revista de Estudios Sociales*, No. 49, 33-46. Accesible en: <https://www.redalyc.org/pdf/815/81530871004.pdf>.
- Bárcenas Baraja, Karina; Delgado-Molina, Cecilia. (2021). Introducción. En Bárcenas; Delgado-Molina (Coord.). *Religión, género y sexualidad. Entre movimientos e instituciones*. Ciudad de México: UNAM / Instituto de Investigaciones Sociales. Accesible en: https://www.researchgate.net/publication/357575826_Infraestructuras_algoritmicas_de_la_ideologia_de_genero_y_sus_procesos_de_desinformacion_una_mirada_hacia_America_Latina_desde_Brasil.
- Barrera Rivera, Dan Abner. (2025). Notas sobre el neopentecostalismo y la política en América

- Latina. En *Azur. Revista Centroamericana de Filosofía*. Vol. 7 (13), julio-diciembre, enero-abril, 2025, 36-50. Accesible en: <https://azurrevista.com/wp-content/uploads/2025/08/Notas-sobre-el-neopentecostalismo-y-la-politica-en-America-Latina.pdf>.
- _____. (2024). El pensamiento fundamentalista neopentecostal en Costa Rica. En *Revista de la Universidad de Costa Rica*, LVII (165), 227-293. Accesible en: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rfilosofia/article/view/1798>.
- Calderón González, Ariel. (2015). Pentecostalismo, mujeres y vida cotidiana. Análisis de la vida cotidiana de las mujeres que se han convertido al pentecostalismo. Tesis de grado de la Licenciatura en Sociología. San José, CR.: Universidad de Costa Rica. Accesible en: <https://repositorio.sibdi.ucr.ac.cr/items/935900d1-a2da-4c05-a26f-ee67667b8a3f>.
- Carvajal Villaplana, Álvaro. (2020a). El análisis filosófico de la categoría de Diversidad Sexual. En: Carvajal Villaplana, Álvaro (Coord.). *Diversidad sexual. Democracia y ciudadanía*. San José, C.R.: Guayacán, 26-72. Accesible en: https://drive.google.com/file/d/1WaLJY_ocef1Jhpum1vLy9T4_WtfxCub7/view.
- _____. (2020b). Democracia, Inclusión y ciudadanía. En: Carvajal Villaplana, Álvaro (Coord.). *Diversidad sexual. Democracia y ciudadanía*. San José, C.R.: Guayacán, 10-25. Accesible en: https://drive.google.com/file/d/1WaLJY_ocef1Jhpum1vLy9T4_WtfxCub7/view.
- Cascante, Luis Diego. (2026). Pentecostalismo: la relación entre interioridad (cuerpos) y exterioridad (dominio). Religión y política. En *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. LXV (171, 113-131, enero-abril. Accesible en: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rfilosofia/article/view/1775>.
- Córdova Quero, Hugo. (2015). *Diversidad y religión. Una reflexión para las familias argentinas*. Buenos Aires: Project of the for Lesbian and Gay Studies in Religion and Ministry.
- Congregación para la doctrina de la fe. Vaticano (2003). Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales. Vaticano: Accesible en: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_sp.html
- Cornejo Valle, Mónica; Pichardo Gaitán, José Ignacio; Henríquez Cobo, Anduve. (2013). Homosexualidad y religión ¿Derechos irreconciliable? En *Crisis y cambio: Preguntas de la sociología*. Madrid: Federación Española de Sociología, 1321-1334. Accesible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7283278>.
- Díaz Camarera, Amando Javier. (2021). Las disputas por la educación sexual en un Estado laico. En Delgado-Molina, Cecilia (Coord.). *Entre movimientos e instituciones*. CDMX, México: Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México: 247-282. Accesible en: https://www.researchgate.net/publication/357575826_Infraestructuras_algoritmicas_de_la_ideologia_de_genero_y_sus_procesos_de_desinformacion_una_mirada_hacia_America_Latina_desde_Brasil

- Duarte, Hernán. (2020). Libertad religiosa: ¿Licencia para discriminar? En: Carvajal Villaplana, Álvaro (Coord.). *Diversidad sexual. Democracia y ciudadanía*. San José, C.R.: Guayacán, 334-364. Accesible en: https://drive.google.com/file/d/1WaLJY_ocef1Jhpum1vLy9T4_WtfxCub7/view
- _____. (2018). *¿Es justificable la discriminación? Una discusión cultural sobre el Estado de derecho, libertades y sexualidad*. Navarra: España: Arazandi.
- El Observador. (2025). Chaves elimina el Comisionado LGBTI y deroga decreto para erradicar la discriminación en instituciones contra la población sexualmente diversa. En *El observador*. San José. CR. 29/01/25. Accesible en: <https://observador.cr/chaves-elimina-comisionado-lgtbi-y-deroga-decreto-para-erradicar-discriminacion-en-instituciones-contra-poblacion-sexualmente-diversa/>.
- Ezzatti, Araceli. (2010). Discriminación sexual: Avances y retrocesos en las iglesias protestantes históricas. En *La otra Voz Digital*. Accesible en: <https://www.laotrazvozdigital.com/discriminacion-sexual-avances-y-retrocesos-de-las-iglesias-protestantes-historicas/>.
- Ferrari, Daniele (2022). Minorías religiosas y diversidad sexual. El enfoque holístico. En *Revista de los derechos de las religiones*, No. 13, 207-225.
- Fuentes Belgrave, Laura. (2019). Politización evangélica en Costa Rica en torno a la agenda Pro-vida: ¿obra y gracia del Espíritu Santo. En *Revista Rupturas*. vol. 9, (1), 82-103. Accesible en: https://www.scielo.sa.cr/scielo.php?pid=S2215-24662019000100082&script=sci_abstract&tlng=es.
- Geller, Ernest. (1994/[1992]). *Posmodernismo, razón y religión*. Barcelona Paidós.
- Henríquez, César. (2015). *La presencia de una ausencia: sexo, diversidad espiritual y teología*. San José, C.R.: DEI/Acción Ecueménica.
- Jonston, Hank. (2022 [2014]), *¿Qué es un movimiento social?* Madrid: Alianza.
- Mancera-Acosta, Julio César. (2012). Prejuicios, diversidad sexual y religión. En *Criterios. Cuadernos de Ciencias Jurídicas y Política internacional*. Vol. 5 (1), enero-junio, 55-76.
- Masferrer Kan, Elio. (2013). *Religión, política y metodología. Aportes al estudio de los sistemas religiosos*. Buenos Aires. México: Libros de la Araucaria. Accesible en: <https://camporeligioso.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/05/masferrer-elio-religion-politica-y-metodolog3ada.pdf>.
- _____. (2008) *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*. Ciudad de México, México: Plaza y Valdés.
- Meza Li, Jennifer. (2024). El crecimiento y difusión del protestantismo en Costa Rica (1965-2018). San José, C.R.: Maestría Académica en Historia, Universidad de Costa Rica. Accesible en: <https://kerwa.ucr.ac.cr/items/6006f988-719c-4446-bf02-222928c91c05/full>.

- Mora, Jorge Arturo. (2026). ¿Retrocedió Costa Rica? Estas son las alertas sobre derechos LGBTIQ+ que preocupan a activistas. En *La Nación*, *Áncora*. San José, CR. 08/06/26. Accesible en: <https://www.nacion.com/revista-dominical/retrocedio-costa-rica-estas-son-las-alertas-sobre/F6R6DG4ZNRHC3LB3F5PC56B3QE/story/>.
- Murillo, Álvaro. (2026). Costa Rica se retira del foro de la OEA sobre derechos de la población de la diversidad sexual. En *Semanario Universidad*. San José, C.R. 07/04/26. Accesible en: <https://semanariouniversidad.com/pais/costa-rica-se-retira-de-foro-de-la-oea-sobre-derechos-de-poblacion-de-diversidad-sexual/>.
- Picado Garjens, Manuel. (2006). *Sexualidad y catolicismo*. San José, C.R.: DEI.
- Pineda Sancho, Andrey. (2015). Producción, oferta, demanda y consumo de bienes simbólicos de salvación en el seno de las iglesias neopentecostales costarricenses de hoy (2013-2014): el caso distritito Uruca. Tesis de grado de la Licenciatura en Sociología. San José, CR.: Universidad de Costa Rica. Accesible en: <https://repositorio.sibdi.ucr.ac.cr/items/04ce7ada-a9a2-4fd7-81db-9334e2dbf50d/full>.
- Organización de Naciones Unidas (ONU). (2021). El derecho a la libertad de religión o de creencia y el derecho a una vida libre de violencia y discriminación por motivos de orientación sexual o identidad de género se basan en una promesa de libertad humana. Accesible en: <https://www.ohchr.org/es/2021/05/right-freedom-religion-or-belief-and-right-live-free-violence-and-discrimination-based-sogi>.
- Orgullo Gay Madrid. (2017). *Religión y diversidad sexual: Diálogo y tolerancia*. Madrid: orgullogaymadrid. Accesible en: <https://orgullogaymadrid.com/diversidad-sexual-religion-actualidad/>.
- Rodríguez Bogle, Jorge Enrique. (2018). La expresión política del neopentecostalismo en Costa Rica durante las elecciones del 2028. El caso del Partido Restauración Nacional. Tesis de posgrado. San José, CR.; Maestría Centroamérica de Sociología; Universidad de Costa Rica.
- Romo Bonilla, Jorge Armando. (2021). Genealogía de la conformación de la nueva derecha cristiana estadounidense en las décadas de 1970-1980. En Delgado-Molina, Cecilia (Coord.). *Entre movimientos e instituciones*. CDMX, México: Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México: 175-206. Accesible en: https://www.researchgate.net/publication/357575826_Infraestructuras_algoritmicas_de_la_ideologia_de_genero_y_sus_procesos_de_desinformacion_una_mirada_hacia_America_Latina_desde_Brasil.
- Rosa, Hartmunt. (2026 [2022]). *La democracia necesita la religión con urgencia. Sobre la necesidad del detenerse y ser receptivos*. Barcelona: Fragmenta.
- Tecruceño Hernández, Jesús. (2020). Religión y diversidad sexual. El caso de las iglesias pentecostales incluyentes. En Carvajal Villaplana, Álvaro (Coord.). *Diversidad sexual. Democracia y ciudadanía*. San José, C.R.: Guayacán, 315-333. Accesible en: https://drive.google.com/file/d/1WaLJY_ocef1Jhpum1vLy9T4_WtfxCub7/view.

- Ulloa María, Mónica Gómez. (2022). La participación evangélica en la política costarricense: El caso pentecostal y neopentecostal 1980-2018. Tesis de Posgrado en Maestría en Historia Aplicada con énfasis en Historia Aplicada para optar por el grado de Magíster Scientiae. Heredia, CR: Posgrado en Maestría en Historia Aplicada; Sistema de Estudios de Posgrado; Universidad Nacional. Accesible en: <https://mail.google.com/mail/u/0/#search/monica/FFNDWLvscBdjGMFnwRvDjlgdswsScrhP?projector=1&messagePartId=0.3>.
- Vaggione, Juan Marco. (2017). La Iglesia Católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa. En *Cuadernos Pagu*, 50. Accesible en: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/tG3Vwp9BqY7kGGTS6WSJ7Zw/?lang=es>.
- _____. (2010). *El activismo conservador en Latinoamérica*. Córdoba, Argentina: Católicas por el Derecho a Decidir. Accesible en: <https://mail.google.com/mail/u/0/#search/monica/FFNDWLvscBdjGMFnwRvDjlgdswsScrhP?projector=1&messagePartId=0.3>.
- _____. (2009). *Sexualidad, religión y política en América Latina*. Accesible en: Córdoba, Argentina: Universidad de Córdoba / Conicet. Accesible en: <https://ecumenico.org/los-neopentecostales-y-su-incidencia-politica>. Manuscrito.
- _____. (2008). Religión y sexualidad: Entre Absolutismo y la diversidad. En Baggione (comp.) *Diversidad sexual y religión*. Córdoba, Argentina: Católicas por el Derecho a Decidir., 17-42. Accesible en: https://www.juschubut.gov.ar/images/Diversidad_sexual_Vaggione_2008.pdf.
- Veng, Mario. (2018). *Los neopentecostales y su incidencia política*. Servicio Informativo Ecuménico y Popular.
- Vera Balanzario, América Quetzalli. (2021). Actores y estrategias del activismo religioso conservador en América Latina. En Bárcenas; Delgado-Molina. *Religión, género y sexualidad*. CDMX, México: Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México: 283-310. Accesible en: https://www.researchgate.net/publication/357575826_Infraestructuras_algoritmicas_de_la_ideologia_de_genero_y_sus_procesos_de_desinformacion_una_mirada_hacia_America_Latina_desde_Brasil.
- V.A. (2024). Pronunciamiento de las comunidades de fe e iglesias cristianas inclusivas hacia las personas LGBTIQA+ presentes en Costa Rica, a favor del proyecto de ley 20.970. En *Surcos*. San José, CR. 05/03/24. Accesible en: <https://surcosdigital.com/pronunciamiento-de-las-comunidades-de-fe-e-iglesias-cristianas-inclusivas-hacia-las-personas-lgbtiqua-presentes-en-costa-rica-a-favor-del-proyecto-de-ley-20-970/>

The image features a vibrant rainbow gradient background. A solid black horizontal band runs across the middle of the image, serving as a backdrop for the text. The rainbow colors transition from purple on the left, through blue, green, yellow, orange, and red, to pink and purple on the right.

Dossier II

Filosofía, ciencia y tecnología

Presentación

Filosofía, ciencia y tecnología

El dossier *Filosofía, ciencia y tecnología* es una actividad académica, inscrita en el proyecto Congreso de Humanismo, patrocinado por la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica (UCR). Este es uno de los ciclos de conferencias que se vienen realizando desde el 2024, y que están relacionados con diferentes temáticas. Los artículos incluidos en este dossier provienen del que fue celebrado en 2024 con el tema *Filosofía, ciencia y tecnología*. Otros ciclos de conferencias son sobre el tema *La democracia en Centroamérica: crisis y perspectivas* del 2025; y el *Seminario Internacional sobre diversidades* del 2026.

El ciclo de conferencias *Filosofía, ciencia y tecnología* fue organizado por la Sección de Filosofía y Pensamiento, de la Escuela de Estudios Generales (UCR) y la Asociación Costarricense de Filosofía (ACOFI). La actividad se llevó a cabo de manera virtual mediante la plataforma Zoom los miércoles, durante 10 meses, a las 4 pm. Se hicieron una o dos conferencias por mes, con una participación promedio de 10 personas por sección. Hubo 16 conferencias, con participantes de 4 universidades: Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad de Panamá, Universidad Autónoma de Santo Domingo y Universidad de Costa Rica. Los temas fueron variados, entre otros: Inteligencia Artificial, *posverdad*, los sueños en los niños según Piaget, ética de la tecnología, política de la ciencia, Francis Bacon y la nueva Atlántida, sexualidad y tecnología, entre otros. Sin embargo, este dossier tan solo incluye cuatro colaboraciones, que se describen a continuación.

Primeramente, Juan Gabriel Alfaro aporta *El fenómeno onírico en los niños según Jean Piaget*. Considera cómo sueñan los infantes, y encuentra en ello variaciones relacionadas con las condiciones etarias. Para Piaget la mente humana es un sistema operativo que puede establecer asociaciones y conexiones, las cuales son proyectadas hacia la realidad.

Seguidamente, se cuenta con el aporte de Guillermo Coronado Céspedes, titulado *Atisbos de la tecnología en la Nueva Atlántida de Francis Bacon*. En donde examina como Bacon se plantea una nueva forma de organizar una sociedad, para generar beneficios de sus integrantes, gracias a un nuevo conocimiento de la naturaleza, en donde se abandona la abstracción y futilidad de las formas tradicionales de corte aristotélico-escolástico. Esa forma de conocimiento es sustituida por una novedosa combinación de técnica y ciencia, que se nutre de lo empírico-fáctico y de lo abstracto, pero aplicable a lo que nos rodea, es algo que ahora se llama tecnología.

Por su parte, Natalia Barrantes contribuye con *Sexualidad y tecnología, exploraciones estudiantiles*; ahí recoge los resultados de un estudio que analiza las vivencias de 240 estudiantes universitarios costarricenses relativas a la sexualidad mediada por la tecnología. A partir del análisis temático y semántico de producciones discursivas y visuales elaboradas en el marco de un curso de educación sexual, los resultados evidencian que la sexualidad digital es vivida como una experiencia relacional, afectiva y ética. Se encuentra atravesada por tensiones entre placer y riesgo, autonomía y control, visibilidad y vulnerabilidad.

Por último, Jonathan Piedra-Alegría colabora con *La Inteligencia Artificial como estructura de verdad*. Una crítica desde la cosmotécnica, en el que sostiene

que los sistemas contemporáneos de inteligencia artificial (IA) no operan solo como herramientas cognitivas, sino también como infraestructuras de verdad que traducen la pluralidad de lenguajes, experiencias y formas de vida a una racionalidad algorítmica. Esta propuesta se hace desde el concepto de *tecnodiversidad* de Yuk Hui.

Esperamos que el dossier sea del agrado de las personas lectora de *Azur. Revista Centroamericana de Filosofía*.

Álvaro Carvajal Villaplana
Junio de 2026

Juan Gabriel Alfaro Molina
El fenómeno onírico en la niñez según Jean Piaget

RESUMEN

Jean Piaget ha sido uno de los grandes estudiosos de la mente humana, enfocando sus trabajos en el proceso epistemológico de la niñez. Entre sus investigaciones, está la forma en que los infantes sueñan, encontrando variaciones muy interesantes conforme a las condiciones etarias. El grupo de menores, entre más pequeños, remiten el mundo o la realidad a sí mismos, creyendo que ellos son una especie de deidad que dominan y crean todas las cosas. Conforme se desarrollan, y sobre todo llegando a la edad de uso de razón, toman conciencia de que el mundo no surge desde sus mentes, sino que este es algo externo a sí mismos. Para Piaget la mente humana es un sistema operativo que puede establecer asociaciones y conexiones, las cuales son proyectadas hacia la realidad.

Palabras Claves: sueño, niñez, representación mental, pensamiento, símbolo.

Abstract: Jean Piaget was one of the greatest scholars of the human mind, focusing his work on the epistemological process of children. Among his research is the way infants dream, finding very interesting variations according to age. The younger children are, the more they refer the world or reality to themselves, believing they are a kind of deity who dominates and creates all things. As they develop, and especially when they reach the age of reason, they become aware that the world does not emerge from their minds, but is something external to themselves. For Piaget, the human mind is an operating system that can establish associations and connections, which are projected onto reality.

Key words: dream, child, mental representation, thought, symbol.

1. Introducción

Uno de los grandes temas de investigación filosófica gira en torno a la relación objeto-sujeto, entendido objeto

Autor/ Author

Juan Gabriel Alfaro Molina
Universidad de Costa Rica
San José, Costa Rica

ORCID: 0000-0002-3935-3298

Correo: juan.alfaromolina@ucr.ac.cr

Recibido: 01/06/25

Aprobado: 03/09/25

Publicado: 20/07/2026

(ἀντικείμενον) como algo “arrojado en contra” y sujeto (ὑποκείμενον) como lo que “está puesto debajo”. Si el objeto es un ser que se encuentra arrojado, tirado, es para comunicarle algo al sujeto que se encuentra debajo de él, de ahí que, para los pensadores presocráticos, por ejemplo, la naturaleza (φύσις) es el objeto quien se presenta al sujeto, le estimula, para que le conozca, y por eso es el objeto quien lleva el papel principal en los procesos cognoscitivos. Ello está en consonancia con la principal actitud del filósofo, la capacidad de maravillarse, el thaumazein (θαυμάζειν), ante las realidades que se le presentan. No obstante, dicha relación objeto-sujeto tendrá un nuevo viraje, con el denominado giro copernicano kantiano, dado que se entenderá que el sujeto es quien debe llevar la batuta del conocimiento, es decir, el sujeto determinará al objeto y le dará un valor, no necesariamente el que el objeto realmente posee, sino el valor que el sujeto decide brindarle. En efecto, “la revolución copernicana que propone Kant es la de suponer que, en vez de ser nuestra facultad cognoscitiva la que se rige por la naturaleza del objeto, es éste el que se rige por aquélla. En palabras de Kant: el nuevo método partirá de la premisa de que «sólo conocemos de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas» (Ribas, 1998, XXIII).

Lo anterior tiene que ver con el fenómeno de lo onírico en los niños según Piaget, dado que, para el biólogo suizo, lo primero que debe determinarse en los sueños de las personas menores es si el sueño es una construcción del infante, desde su subjetividad, o, por el contrario, el sueño es una realidad en sí misma, una especie de mensaje para el individuo, lo cual implicaría que es objetivo. “Es necesario distinguir las hipótesis que consideran los conocimientos como alcanzando verdades permanentes, independientes de toda construcción, y aquellas que hacen del conocimiento una construcción progresiva de lo verdadero” (Piaget, 1978, 42). Dichas verdades permanentes provienen del objeto, lo cual implica que son ideas o imágenes que le vienen a la población infantil sin que estos la produzcan. Igualmente, se puede pensar que los sueños de los infantes es una proyección de las imágenes que generan en su vida, que sencillamente las proyectan en los momentos de descanso. Contempla Piaget que también puede darse esa relación sujeto-objeto, donde sí hay cosas verdaderas pero que necesitan de un sujeto que las contemple y determine.

Esto se relaciona con los resultados que surgen de los diferentes estudios que realiza Piaget sobre la perspectiva que tienen los infantes sobre los sueños, estableciendo en algunos casos que, para la niñez, de acuerdo con su condición etaria, muchas veces conciben los sueños como un objeto, como algo que tienen frente a sí y les estimula el pensamiento, y en otros casos, sobre todos la infancia de más edad, realizan dicho giro copernicano, al llevar los objetos de sus sueños a sus pensamientos, es decir, comprendiendo que los sueños no son realidades externas a sí mismo, sino que más bien son generados por sus propias mentes. Si bien es cierto, los estudios de Piaget se centran en la forma de conocer de las personas menores de edad, de ahí que dicho pensador sea el padre de la epistemología genética, ello se hace con el objetivo de comprender el proceso de pensamiento y desarrollo cognoscitivo del ser humano. En efecto,

[...] los niños y los primitivos se imaginan que los números están en las cosas y presentan una existencia exterior independiente del sujeto que habla (lo que determina los tabúes ligados a algunos números sagrados, etc.); los sueños son imágenes dadas materialmente, a los que se puede observar de la misma forma en que se “ven” los objetos; el propio pensamiento consiste en “aliento y en aire”, etc. En resumen, el sujeto y el objeto son separados en forma diferente de lo que lo hace el adulto civilizado” (Piaget, 1978, 247).

Piaget entiende la mente humana como un sistema operativo, en lenguaje informático, que cada vez es capaz de establecer más clasificaciones, asociaciones o conexiones, la cual parte primero de una interiorización o introspección que permite al ser pensante tomar conciencia que la caracterización de las cosas provienen de su propia reflexión y categorización. De hecho, la propuesta de Piaget, implica que en el ser humano existe una evolución epistémica, que depende del proceso de aprendizaje del individuo, donde es fundamental el ambiente de instrucción, entendido este como los elementos propios del proceso de conocimiento, como los pedagogos (sean los padres o maestros), los diversos estímulos que recibe el cognoscente, la estabilidad socioeconómica en la que se desarrolla. El propio individuo organiza su conocimiento a modo de esquemas, en la vinculación de lo físico con lo mental, y luego desarrolla estructuras o conceptualizaciones generales. De ahí que, “[...] la teoría genética ha mostrado que el conocimiento es un proceso interactivo entre el sujeto y los objetos. Ya Piaget defendía esta tesis en los años 40, con el fin de combatir la posición empirista (y también en cierto modo la posición idealista)” (Martí, 1984, 54).

El presente artículo se enfocará en tres aspectos principales en el estudio del fenómeno onírico en la población infantil, el primero de ellos corresponderá con la determinación del sueño en las personas menores de edad como representación de un modelo ausente, esto es, que dichos sueños se construyen no de manera autónoma, sino que son el fruto de las actividades que la niñez desarrolla durante el manejo de su espacio y tiempo en periodos de vigilia. El segundo apartado analiza la condición etaria y los sueños en las personas infantiles, donde de manera detallada, se recopilan algunas de las apreciaciones de Piaget en torno a la evolución de los sueños de esta población conforme a su edad. Ello teniendo presente la toma de conciencia por parte del individuo. Finalmente, el tercer apartado se dedicará al egocentrismo en las personas menores de edad y su influencia en cuanto a la representación del sueño, sobre todo en la visión que tienen los infantes más pequeños de que el mundo se construye desde su propia existencia.

2. El sueño en la niñez como representación de un modelo ausente.

Piaget parte del criterio de que los sueños son una representación, entendido esto como que “[...] hay representación cuando se imita un modelo ausente” (1977, 10). Señala el autor, que históricamente se ha concebido la representación como aquello que procede de la imagen que se crea el individuo luego de las sensaciones que experimenta. No obstante, parece que dicho proceso para que un individuo posea representaciones se genera a partir de los dos años de vida, lo cual conduce a la cuestión de si la primera infancia, concretamente los menores a dos años, realmente no tienen representaciones o si es posible que puedan imaginar cosas. Este tipo de disquisiciones busca determinar si lo que sueña un individuo tiene como fundamento solamente sus experiencias cotidianas o sí hay algo más allá de eso. El sistema que utiliza Piaget para analizar los procesos de pensamiento de los infantes es un conversatorio con ellos para analizar lo que dicen, y, evidentemente, en el caso de una persona menor de edad que no ha desarrollado el habla, es difícil saber lo que percibe, solamente se puede partir de sus comportamientos.

La representación de las cosas es un significante o símbolo, lo cual implica también analizar las relaciones de los significantes. Dichas representaciones se pueden encontrar tanto en el juego, las imágenes y el sueño de las personas menores de edad, donde el modelo que se sigue es algo que se ha percibido, incluso de múltiples formas, y que se le da nuevas connotaciones a partir de la construcción que realiza el individuo, que Piaget llama reflejos puros. La forma como el infante asume dicho modelo es a través de la asimilación o acomodación, que es el aprendizaje de una acción y la incorporación en su sistema de vida. Por ejemplo, un pequeño de 7 meses se pone a golpear con su mano una serie de objetos, es porque “[...] imita a su madre que golpea un juguete. Solamente mira las manos del modelo y nunca las suyas propias” (Piaget, 1977, 43), y así en muchos casos donde la realidad sensorio-motora del menor de edad no es otra cosa que la imitación de lo externo que está percibiendo.

El proceso de construcción de una imagen por parte del infante implica una fuerte introspección, “[...] hasta en la ensoñación imaginativa y el sueño mismo, la imitación de las escenas vividas (a menudo singularmente precisas en el pequeño detalle de los personajes y las cosas) viene a traducirse en cuadros imaginados” (Piaget, 1977, 98). Lo que habrá que determinar es sobre si los sueños son constructos a partir de las experiencias sociales (signos) que tiene el menor de edad, o si muchos de esos sueños son más bien producción propia del infante, que posteriormente tiende a asociar con la realidad. La diferencia entre el signo y el símbolo radica en que mientras el primero es *convencional*, arbitrario, vinculado con su significación social, el segundo es *motivado*, al genera una semejanza con el significado, como el caso de una metáfora, pero no impuesta por convención social. Piaget definirá los fenómenos oníricos como “símbolos inconscientes” (Piaget, 1977, 232), el cual pertenece a la naturaleza individual.

En el sueño y el delirio, la imaginación nos engaña puesto que se trata entonces “[...] de una ilusión que el yo no ha penetrado; en el juego y en el arte, en cambio, se trata de una ilusión voluntaria consciente” (Piaget, 1977, 207). Señala Piaget, citando a Groos y a Konrad Lange, que la ilusión voluntaria debe entenderse como una especie de “desdoblamiento de la conciencia” (207), que en el caso de las actividades conscientes tiene una correspondencia con la realidad, y en el sueño, es algo que no ha sido profundizado. Así, mientras que las actividades lúdicas corresponden con el pensamiento simbólico, es importante estudiar aquellas actividades también del ámbito de la imaginación mental que corresponden con el símbolo inconsciente, como es el sueño infantil. Piaget consideró que el pensamiento de la población infantil, dado que no han alcanzado el nivel de conocimiento de la realidad, llamándolo sincrético y prelógico, es parecido a los sueños, donde se presentan los símbolos inconscientes.

Para Piaget, “[...] en su estructura simbólica como en su contenido, el sueño infantil aparece como un vecino cercano del juego de ficción” (Piaget, 1977, 249), de tal modo que, lo que sueñan los infantes tiene que ver con los juegos que hayan realizado durante el día o aquellas actividades lúdicas que le son atractivas. Lo que sucede con el sueño en los infantes es que este les arrastra más allá de lo que quieren reproducir de lo lúdico, incluso con experiencias que muchas veces puede causarles temor. Mientras que la relación del sujeto con el objeto en los juegos es real, en los

sueños, dicha relación implica que el objeto es sustituido por alguna imagen mental. Siguiendo a Freud, Piaget desarrolla el carácter visual del sueño, según el cual, “[...] la percepción se asocia a una serie de recuerdos depositados en el inconsciente (la conciencia misma no tiene memoria y no es sino una especie de *órgano de los sentidos* interno, que aclara los recuerdos cuando esto es útil, o les niega claridad, es decir, los *censura*, cuando le son contrarios) y el conjunto se traduce en movimientos” (Piaget, 1977, 252).

Piaget habla de la *proyección visual* de la primera infancia, la cual muestra, sobre todo en los primeros meses de vida, un estado de disociación entre lo subjetivo y objetivo. Ejemplo de ello son la población infantil entre 3 a 4 meses, quienes pueden mover sus extremidades, pero al encontrarse estas fuera de su campo visual busca este fenómeno de sensaciones fuera de su misma realidad corporal más que en su mismo cuerpo. Lo mismo sucede en los sueños, donde las personas menores de edad los persiguen como algo externo a sí mismos, pero que en realidad son fruto de sus mismas imágenes y pensamientos. De ahí que el sueño sea “comparable al juego simbólico, pero a un juego cuya ausencia de conciencia del yo haría que el contexto fuera semejante al de las incoordinaciones entre lo visual y lo táctilo-cinestésico, características del primer año” (Piaget, 1977, 278). A partir de esto debe afirmarse que “[...] el símbolo secundario o inconsciente procede igualmente, en el juego o el sueño, de una asimilación entre lo externo y lo interno a falta de conciencia suficiente del yo” (Piaget, 1977, 347).

Cuando una persona menor de edad sigue un modelo no solamente es una reproducción de lo hecho por este, ni tampoco una posterior asimilación y toma de conciencia de lo que hace, sino que hay un seguimiento de un *esquema único*, el cual es reconocido por el infante y que le da paso a la repetición de dicho acto. Dicho esquema es el que el individuo repetirá a lo largo de su existencia, y que también se verá reflejado en las historias que construya en sus sueños. Dichos esquemas, dirá el pensador suizo, queda en la visión del sujeto, grabada como una imagen que es recurrente, y debe distinguirse de aquello que el individuo puede aprender por medio de la educación. En los diferentes estadios de desarrollo de los infantes, hay un “número de combinaciones posibles que testimonian estos signos, conforme a los principios de la coordinación de los esquemas de este estadio”, se refiere al autor, que dichos signos pueden ser sensoriales, asimilativos a un esquema, diferenciativo de otros esquemas, y la comprensión de la significación.

En los diferentes estadios, la infancia desarrolla una capacidad de asimilación llamada reproductiva, reacción circular o imitación de sí mismo, que es la imitación de lo otro por llevar esa información a su propia experiencia. “Cuando los objetos se destacan del sujeto y los modelos se objetivan por este hecho, no pueden ser asimilados “integralmente” sino que son sentidos como indiferentes en razón misma de su parecido: la analogía se convierte entonces en fuente de interés y no sólo en similitud” (Piaget, 1977, 73), es decir, que más que la influencia del modelo sobre el infante, lo que importante en esta etapa es la respuesta a sus propios intereses. Se asimila aquello que es igual o semejante a las experiencias que los infantes han tenido hasta el momento de su desarrollo etario, y lo que es totalmente nuevo o no responde a lo ya conocido puede causar cierta indiferencia en el sujeto.

3. La condición etaria y los sueños en los niños.

En el caso de los sueños en las personas menores de edad, conforme a sus diferentes grupos etarios, en sus edades primarias consideran que los sueños son prácticamente objetos, es decir, que son reales, que lo que sueñan está en su habitación, que son figuras auténticas que se hacen presentes en las habitaciones donde ellos descansan. Pero conforme avanzan en su edad, toman conciencia de que los sueños son producidos por sus pensamientos, que salen de sus ojos, de su representación, como una especie de proyector de imágenes que reflejan las experiencias que han vivido durante el mismo día en que sueñan o durante días previos a sus experiencias oníricas. En efecto, las afirmaciones de los infantes, conforme a las diversas entrevistas que los expertos les realizan, indican que los sueños salen de sus mentes, como una proyección de imágenes en medio de la oscuridad de sus aposentos. Al igual que sucede con los juegos, “[...] cuanto más pequeño es el niño, menos su pensamiento está adaptado a lo real, en el sentido preciso de un equilibrio entre la asimilación y la acomodación” (Piaget, 1997, 282). El desarrollo del infante le permite que la realidad sea más evidente.

Un aspecto que aclara Piaget es la dificultad para determinar cuando aparecen los sueños en la infancia, dado que para conocer lo que sueña una persona es necesaria la palabra, es decir, cuando alguien puede verbalizar sus sueños. Sin ello, lo más que se puede analizar es el comportamiento del individuo, “[...] los primeros sueños incontestables aparecieron en nuestros sujetos entre los 1; 9 y los 2 años, cuando el niño hablaba mientras dormía y contaba luego el sueño al despertar” (Piaget, 1977, 243). Antes de ello, no se sabe si las personas menores de edad, de apenas unos meses, sueñan, y que tipos de sueños son los que tienen. En los estudios de Piaget, de los 2 a los 3,5 años, de la población infantil analizada, sus sueños eran en su mayoría agradables, la mayor parte de ellos en asociación con los juegos que los infantes tenían durante el día. No obstante, a los 3,5 años presentaban su primera pesadilla, muchas de ellas fruto de alguna situación de salud por la que había pasado el infante. “Se puede hasta decir que es entre los dos y los cuatro años cuando los símbolos situados a mitad de camino entre los extremos, es decir, en parte conscientes y en parte inconscientes, son más frecuentes” (Piaget, 1977, 273), entre aquellas imágenes concretas del individuo y las que son producto o construcción durante el sueño, donde se genera esa mezcla en el individuo.

A los tres años, un infante toma conciencia de que sus sueños no son realidad, no obstante, considera que sí existen imágenes en su habitación, de las cuales puede extraer las ideas propias de sus sueños. Cuando dichas imágenes son agradables, la persona menor de edad desea mantenerlas en su habitación, pero cuando son generadoras de miedo o pesadillas, anhela que sus padres o tutores se deshagan de esa imagen que le aterroriza. Desde la filosofía romana, sobre todo desde Cicerón, se ha afirmado que los ojos son las ventanas del alma, y en algunas de las entrevistas que Piaget realiza a la población infantil, algunos decían eso, que los sueños salían de sus ojos, como una proyección de imágenes, aun estando sus ojos cerrados. En efecto, Jean Piaget en su obra *La representación del mundo en el niño*, concretamente, en el capítulo tercero, analiza el fenómeno de los sueños en las personas menores de edad.

Estos parten de la realidad que tienen a la mano, los objetos que se le presentan, pero no tiene conocimiento de su mismidad o la forma como captan esas realidades. Al consultársele a la infancia sobre el origen de los sueños, suelen, según Piaget, dar dos respuestas: (a) El sueño proviene de la de cabeza. (b) El sueño viene de la noche. Otra cuestión que plantea Piaget a las personas menores de edad es sobre el lugar de los sueños, donde la mayoría indica que los sueños están en la cabeza, pero delante de nosotros. Finalmente, les plantea la pregunta sobre ¿con qué se sueñan? y el ¿por qué? de los sueños.

Al analizar los sueños, Piaget, quien a su vez cita los trabajos de Melanie Klein, sobre *El Psicoanálisis en los niños*, distingue tres etapas:

I: De los 5-6 años: La primera infancia cree que los sueños vienen de afuera, y que ellos se presentan con motivo que deben pagar por algo malo que han hecho durante el día, una especie de afloración de sus fantasmas. Se cree que el sueño es la realidad, e incluso, cuando el menor de edad se despierta sigue viviendo la realidad del sueño. Esto se evidencia en el caso de las pesadillas, donde los padres tienen la tarea de calmarlos. Piaget da varios ejemplos de personas que incluso en su edad de adolescente creían firmemente haber tenido cierta experiencia, aunque en realidad todo había sido fruto de un sueño, se dieron cuenta cuando lo socializaron con sus padres y ellos los desmintieron. Durante esta etapa de la niñez es muy difícil que los menores puedan distinguir la diferencia del sueño con la realidad, confundiendo ambos escenarios con mucha facilidad.

En este trabajo de análisis de lo onírico en la niñez, explica Piaget, se les pregunta sobre qué es el sueño y de dónde vienen, donde la respuesta de algunos consiste en que el sueño son luces, que vienen del cielo, otros que vienen de la noche, que se encuentran delante de nosotros, es decir, que vienen desde el exterior. Aquí lo importante es destacar dos afirmaciones constantes, primero, que el sueño es una especie de luz en la oscuridad, que ilumina la noche de la conciencia del infante, y segundo, que, en esta edad, la población infantil considera que los sueños son algo externo a su propia conciencia. Sin embargo, en cuanto a la sustancia de los sueños, consideran los infantes de esta etapa de vida, que el sueño viene de la noche, de un humo negro, y en relación con su origen, muchos menores de edad se lo achacan a las personas u objetos con los que sueñan, es decir, ellos consideran que también tienen parte en el origen de sus propios sueños.

II. De 7 a 8 años: Los infantes piensan que los sueños vienen de la cabeza, como una especie de voz interior, pero consideran que el sueño siempre se encuentra delante de la persona, esto es, que le son externas a esta, aunque, con la dicotomía que afirman que el sueño viene del propio individuo. La imagen que proyectan desde su propia mente adquiere realidad, una realidad que tiene vida propia y es capaz de interactuar con ellos mismos. Como se ha mencionado, los infantes tienen la idea de que el sueño es pensamiento, y, por ende, sale del individuo, pero no tienen claro que los sueños sean internos y cómo se relacionan con el cuerpo de la persona. Aquí el realismo es más avanzado, más intelectual o razonado, se caracteriza por mantener que, si bien el sueño sale del individuo, este es exterior, y que las imágenes de los sueños están ligadas por participación a las imágenes externas, es decir, que no es una representación subjetiva del individuo.

III. De los 9-10 años: Durante esta etapa la visión es más racional, afirman los infantes que los sueños se encuentran en la cabeza, en el pensamiento. Se considera que el sueño es algo interior al individuo, su origen radica en la cabeza de cada persona menor de edad. En estas edades se desarrollan mejor las conexiones del pensamiento y el sueño, así como la interiorización de las imágenes.

Todo ello es un proceso que para Piaget se denomina *equilibración*, el cual debe entenderse “[...] que al igual que los organismos, los sistemas cognitivos están a la vez abiertos en un sentido (el de los intercambios con el entorno), y cerrado en otro, en cuanto a *ciclos*” (Piaget, 1998, 6), sobre todo porque dicho proceso está guiado por la asimilación y la acomodación, ello para llegar al equilibrio cognitivo. De igual forma, para Piaget, el sueño infantil es un símbolo inconsciente, donde desde la perspectiva de los psicoanalistas ingleses, Nikolas Abraham y Maria Torock, existen dos tipos de símbolos, las metáforas y los criptóforos, entendido esto último como las criptas o fantasmas, es decir, los secretos o vergüenzas familiares que se delegan a las siguientes generaciones. Desde esta perspectiva, afirma Piaget, esto es un pensamiento símbolo que no está asociado al pensamiento socializado, que se manifiesta sobre todo en los sueños, y lo que es claro es que son pensamientos productos del inconsciente de la población infantil.

Pero en la niñez no existe una división entre el simbolismo consciente y el recóndito, apoyándose Piaget en un estudio de Freud sobre *El pensamiento simbólico y el pensamiento del niño*, en el cual muestra “[...] que el pensamiento entero del niño, como sincrético y prelógico, presenta analogías con el pensamiento simbólico “inconsciente”, aún más, aparece hasta como intermediario entre este último y el pensamiento racional” (Piaget, 1977, 234). De ello se deduce que, en el caso de los infantes, pueden darse dos posibilidades, la primera de ellas que sea primero el sueño, estado inconsciente, del cual brota el pensamiento, esto es, que el sueño es la fuente de la mayoría de los conocimientos que construye el infante, las ideas de dichos sueños se transforman en pensamiento lógicos, o, la segunda, que sea al revés, que primero es el pensamiento lógico o consciente, el cual lleva o conduce a un pensamiento que luego se hace presente en los sueños. Es importante determinar dicha acción, la cual parece depender de la condición etaria de los infantes, en edades más tempranas construyen su mundo a partir de sus sueños, y en edades más avanzadas, sueñan de sus diferencias experiencias o percepciones del mundo.

El sueño en la niñez es una prolongación del juego simbólico, al respecto de muchos de los análisis que realizan Klein, Searl, Isaacs, sobre la temática de los juegos y la expresión de la población infantil. De hecho, en los juegos, las personas menores de edad reflejan muchas de las preocupaciones que viven, a veces de manera consciente como inconsciente, así como su deseo de ir en la otra dirección, el llevar al ámbito de los sueños los juegos que más le gustan o aquellos que han dejado alguna situación traumática, desarrollando de esta manera no sueños sino pesadillas cargadas de aquellos temores desarrollados durante el juego. En cuanto a cuándo aparecen los sueños en la niñez, es muy difícil determinarlo, ya que antes que estos desarrollen el lenguaje, los estudios que se tienen a la mano sobre la forma de ser de los infantes, se basan solamente en sus comportamientos, y evidentemente allí, esta población, no pueden expresar si sueñan o no, y en el caso de que sí sueñen,

determinar qué es lo que sueñan y las características y cualidades de dichos sueños.

Según los estudios realizados por los autores anteriormente mencionados, “[...] los primeros sueños incontestables aparecieron en nuestros sujetos entre los 1; 9 y los 2 años, cuando el niño hablaba mientras dormía y contaba luego el sueño al despertar” (Piaget, 1977, 243). Para Freud, el sueño no es más que la reacción del espíritu humano a sus deseos (Freud, 1898, 82), este pensador “[...] emitió la hipótesis (por lo demás la atenuó después) de que los primeros sueños de niños constituyen realizaciones directas de deseos, por simple evocación no disfrazada de la realidad (por ejemplo, sueños de flan y de caldo durante una dieta, etc.)” (Piaget, 1977, 243). No obstante, también debe tenerse en cuenta que un sueño puede simbolizar no solamente un deseo sino lo contrario, una represión del individuo, que durante el sueño se autoinflige un castigo por algo que considera incorrecto. Aquí se evidencia aquellos casos de remordimiento del infante frente a las situaciones adversas en las cuales considera que no actuó de la manera como debería de haberlo hecho.

Piaget considera que el vínculo entre el juego y el sueño se determina por cuatro aspectos: (a) Sueños que surgen de deseos que evocan resultados deseados, por ejemplo, el soñar que los padres están durmiendo con el menor de edad, que los acompañan y protegen durante la noche, sobre todo de aquello que causa temor a la población infantil, la figura de lo monstruoso. (b) Representar conscientemente ciertos objetos por otros, como la fundición de personajes a los que quieren, que el abuelito y abuelita son sus gatos, un antropomorfismo donde vincula seres queridos con sus mascotas u objetos preferidos durante el proceso onírico. (c) Acontecimientos penosos pero que termina con una buena solución, por ejemplo, que existen una serie de fantasmas que le asustan pero que el infante se refugia en la casa de su abuelita, donde destaca la idea del cuidador o protector de los sueños para la población infantil. En el sueño, el infante tiene claro cuáles son los lugares seguros, donde puede encontrar protección frente al peligro. (d) Las pesadillas, de una persona que les persigue para hacerles daños o robarles sus juguetes. Aquí se manifiesta aquellas situaciones límites de los menores de edad, que pueden surgir, sencillamente, por un temor infundado, una experiencia traumática o incluso algo que vio o escuchó que le sucedió a otra persona. La diferencia entre la continuidad del juego con el sueño es que mientras que durante el juego se puede tener el control, en el sueño no.

Freud, en su obra *La Interpretación de los Sueños*, señala que para los antiguos el sueño era una relación con el mundo sobrehumano y mitológico, donde los seres divinos o demoniacos le anunciaban al individuo el porvenir. También afirma Schelling, que “[...] todas estas figuras y formaciones no tienen por si realidad alguna; pues la naturaleza misma, desde las que ascienden, se ha retirado frente a la divinidad (que es la única ente en verdad), a la potencialidad, a la relación de algo relativamente no-ente, y conserva voluntariamente esta relación” (Schelling, 2002, 220). Sostiene que los sueños es el lugar del encuentro entre la voluntad del individuo y su intelecto, y poder expresar todo aquello que está viviendo o experimentando de manera libre.

Continuando con la propuesta de los sueños de Freud, afirma que Aristóteles asocia los sueños a “[...] la actividad anímica del durmiente durante el estado de reposo” (Freud, 1898, 11), de tal forma, que cualquier alteración física que sufra el individuo mientras duerme se ve reflejado en su sueño, como el frío o el calor.

Los debates actuales sobre los sueños son entre aquellos que consideran que el sueño tiene un elemento de salida de la realidad, una realidad mística, o aquellos que señalan que el sueño es solamente una proyección de las experiencias que ha vivido el individuo. Para muchos, como por ejemplo Hildebrandt, los sueños toman su material de los primeros años de la vida, de la infancia, incluso cosas que de manera consiente no se recuerdan.

No puede dejar de mencionarse la propuesta plotiniana al respecto, según la cual

“[...] y tanto si uno quiere atribuirle cierta comprensión como si quiere atribuirle cierta percepción, no es como la percepción o la comprensión de que hablamos en el caso de los otros seres, sino como la que se tiene en sueños comparada con la de quien está despierto. Porque la Naturaleza halla descanso contemplando su propio espectáculo, obtenido como resultado de quedarse en sí misma y consigo misma y de ser objeto de contemplación. Así que es una contemplación silenciosa, más un tanto desvaída. Hay, en efecto, otra contemplación más clarividente que ella; ella, en cambio, es imagen de otra contemplación. Y precisamente por eso, lo engendrado por ella es totalmente débil, porque una contemplación que se debilita engendra un objeto débil de contemplación” (*Eneada* III, 8, 21-31).

4. El egocentrismo en la niñez, la representación del sueño.

Uno de los problemas para poder determinar los sueños en la población infantil, reside en que esta es comúnmente egocentrista, entendido esto como que a ella le cuesta comunicar claramente sus ideas. “El egocentrismo intelectual del niño constituye un serio obstáculo para quien desee conocerle por pura observación, sin preguntar de ningún modo al niño observado” (Piaget, 1984, 15). El menor de edad más que querer comprender lo que pasa a su alrededor, asume las opiniones de los otros como las propias pero sin cuestionarlas, dado que por naturaleza el infante se encierra en sí mismo. En el caso de los sueños, se podría entonces cuestionar si, dado tal egocentrismo de las niñas y los niños, ¿habrá posibilidad de que pueda construir una realidad ajena a sí mismo? Para responder a estos, Piaget vuelve a la propuesta aristotélica de considerar a los infantes como seres irracionales, y por ende, vueltos hacia las cosas reales. Dado su no capacidad cognoscitiva, ellos no cuestionan o generan ideas a partir de lo que les es dado, sino que ven las cosas tal cual son y las asumen sin ningún tipo de reparo.

Afirma Piaget, que hay dos características que fundamentan este egocentrismo en la población infantil, la primera de ellas implica que los infantes piensan que ellos son el centro del mundo, los actores principales de una película, y consideran que todo lo que pasa en la realidad tiene que ver con ellos. Ello les hace estar en el escenario principal de cualquier tipo de representación, lo cual sucede lo mismo en los sueños, donde ellos ocupan un papel principal en la serie de acontecimientos que suceden en sus mentes. Como ocupan ese lugar central, tienen supeditado el espacio y el tiempo, de ahí la posibilidad de que puedan recorrer grandes distancias o manejar el tiempo en sus diferentes etapas sin ningún tipo de vinculación lógica. La segunda característica que se indicaba anteriormente, reside en que la infancia construye la realidad en torno al afecto de sus padres o tutores, de ahí que consideran que las

normas que estos les imponen deben ser acatadas por todos los demás seres que conforman su realidad.

Un tipo de egocentrismo es lo que Piaget llama el egocentrismo absoluto o narcisismo, el cual “[...] produce la creencia mágica, pero sólo en tanto que implique ausencia de la conciencia del yo” (Piaget, 1984, 137). Su teoría consiste en que una persona que no ha tenido verdaderamente relaciones humanas no puede considerar su soledad dado que no tiene punto de comparación. Mejor dicho, en el caso de los bebés, por ejemplo, dado que ellos no han tenido la oportunidad de socializar, no podría valorar el sentimiento de estar solos al no haber punto de comparación. De ahí que, para el pensador suizo, es “[...] probable que el solipsista se sienta idéntico a las imágenes que percibe” (Piaget, 1984, 137), y en el caso de los sueños no note la diferencia entre las imágenes que surgen de su cabeza con aquellas que percibe del mundo real. Puede considerar que el mundo son solo imágenes, incluso, al no tener la niñez una conciencia de su individualidad frente a las otras individualidades de una realidad más amplia, puede considerar que lo que percibe en los sueños es el verdadero mundo.

Como se ha indicado, el “[...] narcisismo (a condición, se entiende, de ver en él un narcisismo sin Narciso, es decir sin la conciencia del yo) corresponde a ese egocentrismo radical del primer año, durante el cual el universo y el yo se confunden, a falta de objetos permanentes exteriores” (Piaget, 1977, 254). Esta expresión del narcisismo sin Narciso, en el caso del fenómeno onírico en los menores de edad, corresponde esa etapa donde por una parte esta población es el dueño del mundo, pero por otra, no tiene conciencia de su yo, porque exactamente hay una confusión por parte del infante entre la realidad y su propia existencia. Incluso, en el caso de los adultos, en su estado de sueño, no se tiene esa conciencia del yo, dado que no tiene conciencia de su estado, si es en vigila o en dormición. No obstante, si tiene conciencia de algo, que es el sueño que está teniendo (276).

La fuerza que guía a un infante desde su temprana edad es el deseo, y en ese deseo se agota su realidad, todo lo que necesita del mundo. En las edades tempranas no solamente los sueños derivan de la mente del menor de edad, sino que incluso sus actividades lúdicas son fruto de su pensamiento. Igualmente, Piaget denomina actividad *pática* a la creación del mundo por parte de la población infantil, cuando toma elementos externos de la realidad para asumirlos en su propia construcción de la realidad. Se afirma que “[...] una mentalidad “pática” en oposición a “gnóstica” es necesariamente egocéntrica al mismo tiempo que comulga con el ambiente y que el egocentrismo supone una asimilación de lo real al yo pudiendo desprenderse en grados diversos de la adaptación misma, para orientarse hacia la ficción y la imagen propiamente simbólica” (Piaget, 1977, 219). Dicha actividad pática es la que le da al infante una serie de ideas o criterios que posteriormente proyecta en sus sueños, sus frutos son lo que podría denominarse un mundo a medida, conforme a la propia selección de ideas e imágenes que son tomadas de otros.

Al ser el mundo algo que se refiere al mismo infante, este se siente dueño de esta realidad, hace un manejo a su antojo y construye todas las posibilidades de sus sueños. Esto se debe a que una niña o niño pequeño no establece una distinción entre el mundo exterior y su propio pensamiento, cree que son una misma realidad, donde

él es el actuante principal, pero sin tener pleno dominio sobre las cosas. Un detalle importante, al considerar la persona menor de edad que él es el mundo, todas las demás cosas, como la alegoría de la caverna de Platón, son sombras o imágenes no que se proyectan en las paredes, sino que surgen de su mismo pensamiento, y que incluso, dichas sombras o imágenes piensan siempre como él.

Piaget distingue dos tipos de egocentrismos en la niñez, uno llamado lógico y otro llamado ontológico. El primero tiene que ver en que el infante, al considerar que es el mundo, no tiene una necesidad de realizar demostraciones lógicas, de hacer deducciones de las cosas o contra argumentar, dado que todo surge de sí mismo y está en diálogo consigo mismos. El segundo es el que se ha mencionado, cuando el infante considera que toda la realidad está remitida a sus pensamientos, que todo gira en torno a su propio ser. Una de las causas del egocentrismo en los infantes, lo llama Piaget la introyección, “[...] la tendencia a situar en otro o en las cosas la reciprocidad de los sentimientos que se experimenta frente a frente de ellos” (Piaget, 1984, 208), ello es equiparar las cosas teniendo el control de las escenas que se proyectan durante los sueños. Al no tener clara la distinción entre lo inerte y lo viviente, el infante es capaz de traspasar sus propias emociones tanto a las cosas como a otros sujetos.

La persona menor de edad sale del egocentrismo cuando toma conciencia de la realidad del mundo, cuando vuelca su mirada a la realidad exterior. Así, “[...] la disminución del egocentrismo, que llega a ser muy claro a los siete-ocho años, es debido, como lo hemos visto antes, a la socialización progresiva del pensamiento del niño” (Piaget, 1984, 326). Considera Piaget que a esa edad se dan dos acontecimientos sumamente importantes para los infantes, el primero de ellos es el sentimiento de independencia, de tal forma que sienten que ya no dependen totalmente de sus padres o tutores, y el segundo de ellos es que empieza a salir de sí mismo, a considerar que el mundo no está remitido a su interioridad, sino que este es mucho más amplio de lo que piensa. Precisamente, en esas edades las personas menores de edad varían en cuanto a lo que sueñan, al considerar que, como se mencionó anteriormente, los sueños surgen en su propia mente pero que estos corresponden con la exterioridad, una especie de liberación de sí mismo frente al control de sus tutores y de externalización de su propia conciencia. En efecto,

[...] de los dos a los siete años la imitación representativa se expande y se generaliza bajo una forma espontánea, que su progresiva soltura y su egocentrismo hacen a menudo inconsciente, en tanto que hacia los siete u ocho años la imitación se hace reflexiva y se integra o se reintegra en la inteligencia misma (Piaget, 1977, 99).

Junto al concepto de *introyección*, Piaget también utiliza el de *indiferenciación*, entendido este como la no distinción que hace la población infantil entre lo que es su propio pensamiento o la actividad propia con el pensamiento de los otros o la acción de los objetos. Piaget aporta muchos ejemplos de cómo los infantes de temprana edad se apropian de las ideas de los otros, quienes al principio consideran que no harán lo que los otros indican pero que terminan por imitar o copiar el diseño propuesto. En el caso de los sueños, el menor de edad crea un pensamiento considerándolo como original, de su producción propia, algo que es característico de

su mundo, pero que en realidad es una copia de algo que le han transmitido desde la exterioridad. El hecho de que estos infantes roben las ideas de otros o las imiten se debe no a un acto ético deliberado, sino que no cuentan con “[...] un pensamiento interior suficientemente preciso y móvil, su pensamiento lógico-verbal es demasiado corto y demasiado impreciso, mientras que el símbolo concreta y anima todas las cosas” (Piaget, 1977, 211).

En la relación del pensamiento simbólico y el pensamiento del infante, sostiene el pensador francés, que “[...] el pensamiento entero del niño, como sincrético y prelógico, presenta analogías con el pensamiento simbólico “inconsciente”, aún más, aparece hasta como intermediario entre este último y el pensamiento racional” (Piaget, 1977, 234), pero este puede tener dos direcciones, la primera de ellas es el fenómeno onírico el cual se presenta como un caos en la mente del infante, y desde el cual el menor de edad construye su pensamiento, la segunda es el pensamiento lógico, cuando el infante ha establecido contactos más claros con el mundo, cuando ha socializado con este. “Hay egocentrismo integral por falta de conciencia del yo” (Piaget, 1984, 148), dado que la niñez vive sumida en sus propios pensamientos, lo cual no implica que no vea el mundo alrededor, sino que lo abstrae o succiona para convertirlo en algo propio de sí mismo.

5. Conclusiones

Para Piaget, “[...] los niños confunden el signo con lo significado, o el objeto mental y la cosa que representa” (Piaget, 1984, 110), por ejemplo, consideran que decir el sol es lo mismo que el sol, una correspondencia entre el nombre y el objeto. Afirma el pensador, que la confusión que se tiene entre el signo y el significado en los sueños desaparece más rápido que la que se presenta entre los nombres y los pensamientos, debido a que el sueño es engañoso y de ahí que es más fácil que se desconecte el signo de lo representado. Otra de las grandes confusiones de las personas menores de edad es la vinculación de lo interno-externo, de tal forma que, en las primeras edades de la infancia, se difumina la existencia de las cosas en espacios más amplios, la escuela, la plaza, con una perspectiva interesante de maximización de espacios probablemente por la pequeñez propia de la niña y el niño, es decir, ve todo mucho más grande o amplio, y luego, poco a poco empieza a remitir sus sueños a espacios más cercanos a la habitación donde duerme, en la calle al frente de su casa, frente a su ventana, en su habitación, a pocos centímetros de su cama, en su boca, en sus ojos, en su pensamiento.

Un detalle interesante, para Piaget el sueño es la expresión del egocentrismo del infante, quienes construyen el mundo a su alrededor y lo reducen a su propia realidad interna. Ello es lo que genera la mezcla entre lo subjetivo y lo objetivo, dado que no se discierne la representación de cada una de las cosas, y pueden considerarse como algo que existe pero que realmente es generado por el individuo. A este egocentrismo, que es la confusión desde su propia perspectiva con la perspectiva de los otros, es lo que Piaget llama *actitud pática* en contra de la *gnóstica*, es decir, donde el infante crea o construye un mundo que sale de su propio pensamiento, pero sin ser consciente de que él mismo lo está determinando o proyectando, esto es una ficción que se lleva a

la imaginación y que posteriormente se representa a través de un símbolo.

Aunado a esto, “[...] el durmiente tiene siempre conciencia de alguna cosa, puesto que sueña, y, sin embargo, no es una conciencia del yo puesto que no sabe que duerme ni que sueña” (Piaget, 1977, 277), de ahí que se haya definido como un estado de inconciencia y que puede generar confusiones en el individuo. Piaget señala que el sueño es una *proyección* de la persona, y pone como ejemplo a los infantes de más edad, a partir de los siete años, quienes cuando se refieren a sí mismos hablan en tercera persona, porque consideran que con quienes se relacionan son alguien externos a sí mismos. En los sueños, ellos asumen como creencia inmediata que se encuentran en una realidad, que están viviendo una serie de experiencias a veces fantásticas y gratificantes o en su defecto, traumáticas, fruto de sus miedos o experiencias negativas que surgen de su vida cotidiana.

Los sueños vienen a presentarse como una voz, en el interior del individuo, tanto interna como externa. Otro realismo que se presenta en la niñez es la confusión entre el pensamiento con la materia, pues identifican el pensamiento con algún elemento material, sea con un soplo, un humo, para los más pequeños, los sueños vienen de la noche o de unas luces que se presentan e iluminan todo a su alrededor.

Al estudiar las representaciones relativas a los nombres, hemos llegado a la conclusión de que la primera en desaparecer es la confusión del signo con lo significado (hacia siete-ocho años). Esta desaparición lleva a la distinción de lo externo y lo interno (hacia nueve-diez años), y, finalmente, esta distinción engendra la idea de que el pensamiento es cosa distinta de un cuerpo material. En lo que concierne a los conceptos relativos a los sueños, este proceso es todavía más claro. La confusión de la imagen y del objeto correspondiente desaparece muy pronto (hacia cinco-seis años). En la medida en que ella desaparece el sueño deja de ser localizado en las cosas. De este modo, se bosqueja la distinción entre lo interno y lo externo, y llega a ser completa hacia los nueve-diez años (principio de la tercera etapa). Finalmente, sólo hacia los once años es cuando esta distinción de lo interno y lo externo lleva al niño a comprender definitivamente que el sueño no es una imagen material, sino simplemente un pensamiento (Piaget, 1984, 111).

Si tal es la forma de soñar de las personas menores de edad, se explica como este cúmulo de experiencias que posee, de la vinculación del juego que es una realidad espontánea y la construcción de los mundos mágicos, son las que alimentan la imaginación del ser humano durante las primeras etapas de su vida. El pretender determinar claramente la naturaleza del sueño en la niñez lleva a ciertos inconvenientes como la falta de asimilación o acomodación con la realidad, que, si bien sucede en los juegos de los infantes en los primeros años de su vida, se hace presente de forma más drástica en los sueños. El sueño, al igual que el juego, es el caos de la conciencia del menor de edad, su etapa prelógica, donde el infante vive en el inconsciente del yo. Será necesario que llegue a cierta edad para que empiece a socializar y desarrollar el pensamiento lógico, aunque sea en su etapa más rudimentaria y que debe perfeccionar en la medida en que tiene contacto con el mundo exterior.

En efecto, como se ha indicado, se parte de la cuestión de si “[...] ¿el sueño infantil

presenta un simbolismo comparable al de los juegos de edades correspondientes, o bien manifiesta de antemano una trama inextricable análoga a la de la mayoría de los sueños adultos?” (Piaget, 1977, 243). Ante ello, puede responderse afirmativamente al primer postulado, de que es comparable el sueño infantil con los juegos de sus propias edades, sobre todo de que “[...] a causa de su falta total de acomodaciones el sueño no revela sino parcialmente esta organización, o bajo una forma relajada que se rehace por otra parte, en todo estado de adaptación real” (Piaget, 1977, 288). En relación con la trama inextricable de la adultez, no sucede así con la niñez, quienes al tener experiencias más simples de vida, sus sueños son más determinados y centrados en los pocos y escuetos acontecimientos propios de su infancia.

Referencias

- Freud, S. (1898). *Sobre la Interpretación de los Sueños* (Luis López Ballesteros). Madrid: Editorial Alianza.
- Isaacs, S. (1929a). *Los años de la guardería*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Kant, I. (1998). *Crítica de la Razón Pura* (Pedro Ribas). Madrid: Alfaguara.
- Klein, M. (2008). *Obras Completas Melanie Klein. Amor, Culpa y Reparación* (Roger Money-Kyrle). México: Paidós.
- Martí, E (1984). El ordenador como metáfora: Las posibilidades educativas del logo. *Infancia y Aprendizaje* 26. Ginebra. pp. 47-64.
- Piaget, J. (1977). *La formación del símbolo en el niño. Imagen, juego y sueño. Imagen y representación* (Tr. José Gutiérrez). México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1978). *Introducción a la epistemología genética* (Pr. Emilia Ferreiro y Rolando García). Buenos Aires: Paidós.
- _____. (1984). *La representación del mundo en el niño* (Tr. Vicente Valls y Angles). Madrid: Ediciones Morata, S.A.
- _____. (1998). *La equilibración de las estructuras cognitivas. Problema central del desarrollo*. Madrid: Editorial Siglo XXI
- Plotino. (1985). *Enéadas* (Int, Tr. Not Jesús Igal). Madrid: Gredos.
- Schelling, F.W.S. (2002). *Las Edades del Mundo* (Pr. Pascal David; Ed. Jorge Navarro Pérez). Madrid: Ediciones Akal.
- Searle, J. R. (1986). *Actos de habla* (Luis M. Valdés Villanueva). Madrid: Ediciones Cátedra.

Guillermo Coronado Céspedes
***Atisbos de la tecnología en la Nueva Atlántida
de Francis Bacon***

RESUMEN

En este ensayo, examino la Nueva Atlántida de Francis Bacon, 1627, obra en la que el filósofo inglés se plantea una nueva forma de organizar una sociedad y generar el beneficio de sus miembros gracias a un conocimiento de nueva naturaleza, que abandona la abstracción y futilidad de las formas tradicionales de corte aristotélico-escolástico, y las sustituye por una novedosa combinación de técnica y ciencia, que se nutre de lo empírico-fáctico y de lo abstracto pero aplicable a lo que nos rodea. Nuestro enfoque insiste en que en esta reforma de la técnica y ciencia, Bacon anticipa elementos cruciales de la forma de conocimiento que ahora llamamos tecnología. Para realizar nuestro análisis, se estudia en detalle la naturaleza y función de la Casa de Salomón, sus miembros, instalaciones y formas de sistematizar el nuevo conocimiento, que por otra parte, debe generar el bienestar de los miembros de la Sociedad.

Palabras Claves: Francis Bacon, Nueva Atlántida, técnica, ciencia, tecnología.

Abstract: In this essay, I examine Francis Bacon's New Atlantis (1627), a work in which the English philosopher proposes a new way of organizing society and generating benefits for its members through a new kind of knowledge. This knowledge abandons the abstraction and futility of traditional Aristotelian-Scholastic approaches and replaces them with a novel combination of technique and science. This new approach draws on both empirical and abstract knowledge, yet remains applicable to our surroundings. I focus on how, in this reform of technique and science, Bacon anticipates crucial elements of the form of knowledge we now call technology. To conduct our analysis, we study in detail the nature and function of the House of Solomon, its members, facilities, and methods for systematizing this new knowledge, which, moreover, is intended to generate the well-being of the Society's members.

Key words: Francis Bacon, New Atlantis, technique, science, technology.

Autor/ Author

Guillermo Coronado Céspedes
Universidad de Costa Rica / Círculo
de Cartago
Cartago, Costa Rica

**ORCID: 0009-0001-
7448-4939**

**Correo: gmocoronado@
yahoo.com**

Recibido: 02/23/26

Aprobado: 05/05/26

Publicado: 20/07/2026



Francis Bacon (1561 -1626)

1. Introducción

Francis Bacon nace el 22 de enero de 1561 en la ciudad de Londres, Inglaterra. A los doce años de edad, 1573, ingresa al Trinity College de la Universidad de Cambridge. En 1576 inicia estudios de abogacía en el Gray's Inn. Entre 1577 y 1579 reside en París, como parte del equipo de un diplomático inglés. Pero debe retornar a Inglaterra en el 79 debido a la muerte de su padre. Finalmente, culmina sus estudios en 1582.

Por tradición de su familia, Francis vislumbra, como posibilidad profesional, desarrollar una carrera en el sistema judicial y parlamentario del reino. De hecho, inicia tal aventura a partir de 1584; y luego alcanza con grandes honores y riquezas –varias magistraturas a partir de 1586, y en especial bajo el reinado de Jacobo I, sucesor de la Reina Elizabeth I, y quien reina de 1603 a 1625.

El Rey lo nombra Procurador General en 1607, Fiscal de la Corona en 1613, Consejero privado en 1616, Guardasellos en 1617 y, finalmente, Lord Canciller del reino en enero de 1618, por una parte; títulos de Barón de Verulam en julio de 1618 y primer Vizconde de Saint Albans en enero de 1621, por la otra. Pero recae sobre él una acusación de 23 delitos de prevaricato y de aceptación de sobornos como juez.

Bacon acepta su culpabilidad en 1621, y por eso acaba con su brillante carrera. Pasa encarcelado solo unos pocos días; luego es parcialmente indultado por el Rey, en noviembre de ese mismo año; pero no recupera sus puestos en el Poder Judicial ni en el Parlamento. Por decisión real, se le concede un perdón completo y en 1624 se le otorga una pensión. El documento correspondiente dice:

“Este Alto Tribunal [...] cree procedente, no obstante, pasar a dictar sentencia; y, por lo tanto, este Alto Tribunal decide:

- Que el Lord Vizconde de St. Albans, Gran Canciller de Inglaterra sufrirá multa y fianza de cuarenta mil libras.
- Que será recluso en la Torre por el tiempo que plazca al Rey.
- Que quedará para siempre incapacitado para desempeñar cargo, puesto o empleo alguno al servicio del Estado o de la Comunidad.
- Que nunca se sentará en el Parlamento ni atravesará los límites del Tribunal”¹.

En sus cinco restantes años de vida Bacon retoma, con intensidad, los proyectos intelectuales que se había planteado desde sus tiempos universitarios. Se destaca entonces su insatisfacción plena con la filosofía aristotélico-escolástica, pues la considera inútil para enfrentar los grandes retos prácticos de la humanidad.

Algunas de sus obras publicadas en el ámbito filosófico, aparte de las jurídicas y literarias (como sus famosos Ensayos, de los cuales publica tres ediciones en vida), reflejan su interés por replantear la naturaleza y función de la filosofía y de la ciencia.

Una obra en particular que le fue imposible terminar fue la *Instauratio Magna*, o Gran Restauración².

Una de las partes o secciones de dicha obra que sí fue publicada, y que tiene gran impacto en el ámbito de la lógica inductiva es el *Novum Organum*, que es la parte segunda de su empresa filosófica y práctica.

Bacon muere a los 65 años, el 9 de abril de 1626 en Londres. La causa de su muerte es una neumonía, resultado de un enfriamiento al tratar de realizar un experimento sobre el papel del frío en la conservación de los alimentos.

Bacon adquiere una gallina, la mata y rellena su cuerpo con nieve para observar el proceso ulterior. En el transcurso de aquel experimento, moja sus ropas y busca refugio en la casa de una de sus amistades, la cual estaba ausente de la mansión. Los sirvientes lo reciben y lo instalan en un aposento principal que se encuentra sin calefacción; el frío es intenso y lesivo. Bacon escribe una carta al dueño de la casa; en ella establece comparaciones entre su experimentación y la historia de Plinio, el Viejo, quien también trató de hacer un experimento en medio del cataclismo volcánico. Es decir, para Bacon todo vale cuando se trata de obtener conocimiento. Más o menos una semana después, fallece en la fecha antes dicha.

Un año después de su muerte, en 1627, aparece su utopía titulada la *Nueva Atlántida*. Es una manifestación literaria en el nuevo género literario de las utopías. Representa aquella profunda y vieja intención de plasmar una nueva visión del papel de la ciencia, no solamente en su naturaleza, sino también en su función social.

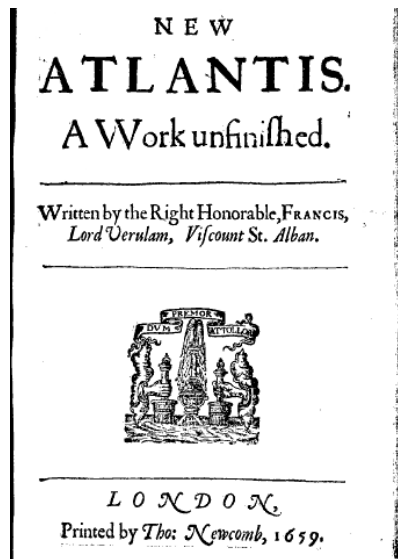
La *Nueva Atlántida*, obra que aquí nos ocupa, es redacta hacia 1610 y retomada en 1624, pero queda inconclusa y aparece, como obra póstuma, en la fecha antes indicada.

Es a dicha obra que se dedica este trabajo. En él se busca mostrar cómo Bacon vislumbra antecedentes de lo que ahora llamamos tecnología. Él lo hace en el basamento de la organización y del poder del reino en la Isla de Bensalem, perdida en regiones desconocidas del Océano Pacífico y a la cual llega un barco con marineros que un año antes habían partido del Perú.

Ese reino fundamenta todo su poder y también el bienestar de sus habitantes en un tipo novedoso de conocimiento, generado por los treinta y seis miembros principales de la Casa de Salomón, institución rectora de dicho conocimiento, y que Bacon también denomina en varias ocasiones como el Colegio de los Seis Días de la Creación.

La tarea implica tener cierta claridad sobre los conceptos de técnica o arte, ciencia y tecnología para analizar la estructura del conocimiento que construye la Casa de Salomón. Por supuesto bajo el entendido que Bacon utiliza los dos primeros, existentes en su tiempo, aunque con variedad de expresiones, por ejemplo, la ciencia es denominada muchas veces filosofía o sabiduría. Y que el concepto de tecnología es una incorporación posterior, producto de la Gran Revolución Industrial que él buscaba con el nuevo tipo de conocimiento generado por su nuevo enfoque.

A ello se dedica la segunda parte de este trabajo.



La Nueva Atlántida

2. Tres conceptos fundamentales

Para una mejor comprensión del pensamiento de Francis Bacon en nuestros días, utilizaremos tres conceptos que actualmente son básicos, y que aunque no todos ellos fueron usados por el autor en su tiempo, es importante clarificarlos para entender los atisbos que asumimos en el pensamiento de Bacon. Ellos son los conceptos de técnica, ciencia y tecnología³.

(a) *La técnica*. De la técnica se ha dicho es que es primariamente un “saber hacer”, esto es un conocimiento práctico que permite producir unos ciertos resultados que son, en muchos casos, beneficiosos para el ser humano pero de los que se desconoce en última instancia las razones para tales efectos.

Para ejemplificar, podemos citar el caso de las técnicas metalúrgicas o ceramísticas que tan importante fueron en el despegue de la historia de la Humanidad. En efecto, los hombres de aquellos tiempos fueron capaces de transformar la naturaleza cuando utilizando el fuego y ciertas materias primas obtuvieron productos que no se “recogen” en el medio natural. Así, tomando ciertas cantidades de lo que ahora denominamos cobre, metal muy suave, y estaño, uno mucho más, fueron capaces de producir bronce, material más duro y adecuado para recibir filos que superaban los tipos de herramientas hechas de piedra. De esa manera iniciando una nueva etapa el desarrollo de armas. Pues este es un rasgo muy presente en los avances técnicos, que pueden ser usados para bien o para mal. Pero sobre ello, volveremos más adelante. Por la otra parte, tomando ciertas tierras, que se humedecían y se moldeaban, al calentarlas durante un cierto tiempo obtenían un producto resistente al paso del tiempo y capaz de contener los alimentos.

Sin embargo, ni en uno ni en el otro caso se conocía la razón de las proporciones en que las materias primas debían ser mezcladas para que el resultado fuera bronce

o cacharro realmente útil. Igualmente, se desconocían las razones por las cuales no todo tipo de tierra servía para producir objetos de cerámica; o distintos períodos de calentamiento producían resultados completamente diferentes en la búsqueda de metales más resistentes. Por supuesto que aún los mismos resultados exitosos habían sido el producto de procedimientos de simple prueba y error.

En síntesis, es en este sentido en que la técnica es un saber práctico, de enorme utilidad, pero en el que se desconoce la razón última de los efectos de tanta importancia que se obtienen para el aprovechamiento por los seres humanos.

(b) *La ciencia*. Por el contrario, la ciencia nació fundamentalmente como el resultado de una vocación por comprender el origen y estructura de las cosas, de los fenómenos que nos rodean. La ciencia como la filosofía, emergieron como resultado de la emergente racionalidad de los griegos en Jonia, allá por el siglo VI antes de nuestra era. Y dicha racionalidad era el reflejo del deseo de comprender el entramado de las relaciones entre los fenómenos, obteniendo para ello, no unos objetos concretos sino un discurso, un Logos, esto es una teoría. En este sentido, uno de los rasgos fundamentales de la ciencia es la comprensión, es decir, el conocimiento abstracto y explicativo, no necesariamente práctico.

De manera más general y moderna, podemos caracterizar a la ciencia: Como un quehacer de carácter racional, una forma de conocimiento que se concreta en un lenguaje y que posee dos dimensiones, a saber, la empírica y la teórica. En la primera, el lenguaje tiene como referente lo dado, el datum, lo que hay que explicar. En la segunda, el referente es la construcción teórica, la explicación racional, el conjunto de conceptos e hipótesis que se emplean en la comprensión de los hechos. Ninguna de estas dimensiones puede estar ausente. Si no se tiene el referente empírico, el lenguaje no representa una ciencia pues no hay nada que explicar o no se intenta explicar algo; se podría estar frente a una fantasía o ante un sistema totalmente abstracto. Si no se tiene el referente teórico, está ante una crónica, la descripción de una colección, la enumeración de una serie de hechos; así una hermosa colección de rocas no es sinónimo de geología. Es la presencia de estos dos referentes..., su íntima relación de mutuo condicionamiento, lo que en primer término expresa el ser de la ciencia⁴.

(c) *La tecnología*. Finalmente, nos referiremos en forma breve al concepto de tecnología. Primero, en forma negativa, se tiene que decir que la tecnología no es un simple híbrido entre ciencia y técnica puesto que ella no es ciencia aplicada; y sin embargo, los rasgos fundamentales de cada una de ellas están presentes en la tecnología. Segundo, de manera positiva, la tecnología es la utilización del conocimiento científico, o bien del método científico, para lograr una comprensión de los eventos naturales o sociales que permita la transformación y dominio de los mismos; que permita obtener un resultado predeterminado intencionalmente. Así, la tecnología se diferencia de la técnica en que en ella la comprensión de los fenómenos es fundamental; ya que no es un simple saber hacer ciego, sino un conocimiento abstracto del entramado de relaciones entre los fenómenos mismos. Pero por otra parte, se diferencia de la ciencia en que no busca la comprensión por la comprensión misma, por el simple placer del conocimiento, por la satisfacción personal y estética del descubrimiento, sino que desde el mismo principio o motivación, la intención de

obtener un producto, la transformación de un medio, o el dominio de ciertos eventos es la razón misma que sostiene todo el proceso y el esfuerzo invertido. La tecnología es, por consiguiente, un conocimiento abstracto y metódico dirigido a la obtención de ciertos resultados particulares predeterminados. La tecnología es comprensión, dirigida a obtener dominio sobre el medio que nos rodea y puede, en algunos casos, ser la búsqueda del mejoramiento y transformación de las mismas condiciones en que nosotros los seres humanos vivimos.

Considerada desde esta perspectiva, la tecnología se puede tomar como la herramienta conceptual fundamental que posee el ser humano para el dominio racional de las condiciones que lo rodean. Y en consecuencia, para el mejoramiento de la forma de vida misma. Ahora bien, por supuesto que es posible que la intencionalidad que impulsa todo el proceso de creación del conocimiento tecnológico sea la destrucción o dominio de un conjunto de otros hombres mediante, por ejemplo, la guerra. Lamentablemente, tal situación no es de manera alguna incompatible con la estructura misma de la tecnología. Pero en este momento no podemos discutir los problemas éticos que tal posibilidad real plantea. Asumamos que la tecnología que nos interesa es la dirigida a lograr el bienestar de los seres humanos.

La tecnología es, dada su estructura misma, una forma de dominio de la naturaleza en que la dimensión temporal del futuro es esencial. Está volcada hacia el futuro para plasmar en él los resultados buscados desde el principio. Así, va más allá de la simple capacidad predictiva de la ciencia, para convertirse en la forma de realizar en el presente las posibilidades futuras.

Al terminar esta segunda sección del presente trabajo, reiterar que Francis Bacon no tenía a su disposición el término tecnología, que es de posterior construcción, y más propio de la Revolución Industrial. No obstante en su Nueva Atlántida hay momentos en que se percibe la necesidad de considerar una forma de conocimiento que trascienda los tradicionales del conocimiento técnico y conocimiento científico. Pero ello se verá más adelante, en especial al considerar el papel de la Casa de Salomón en la estructura y función de la Sociedad que Bacon visualiza en su utopía.

3. La Casa de Salomón

Francis Bacon refiere a la Casa de Salomón en dos momentos de su Nueva Atlántida. Primero, como parte de la exposición que el Gobernador de la Casa de Extranjeros les hace al grupo de marinos que llegan a las costas de isla de Bensalem. Se señala que el rey Salomón, hace “unos 1.900 años” además de emitir las leyes de prohibición de entrada a los extranjeros pero también de gran atención humanitaria para los mismos, creó la institución de la Casa de Salomón. El funcionario en cuestión expresa:

Sabrán, queridos amigos, que entre todos los excelentes actos de aquel rey uno de ellos tuvo la preeminencia. Fue la fundación e institución de una orden o sociedad, a la que llamamos Casa de Salomón; fue la fundación más noble que jamás se hizo sobre la tierra, y el faro de este reino. Está dedicada al estudio de las obras y de las criaturas de Dios. Creen algunos que lleva el nombre, algo corrompido, de su fundador, como si debiera ser Casa de Salomón. Pero los

documentos lo citan tal como se pronuncia hoy. Lleva el nombre del rey de los hebreos, que es bastante famoso entre ustedes; conservamos parte de sus obras, que ustedes no poseen; a saber, la Historia Natural en la que habla de todas las plantas, desde los cedros del Líbano hasta el musgo que crece en las paredes; y lo mismo de todo cuanto tiene vida y movimiento. Esto me hace pensar que nuestro rey hallándose de acuerdo en muchas cosas con aquel rey de los hebreos (que vivió muchos años antes que él lo honró con el nombre de esta fundación. Y me induce bastante a ser de esta opinión de que en los documentos antiguos esta orden o sociedad es llamadas unas veces Casa de Salomón, y otras Colegio de la Obra de los Seis Días; por lo que deduzco que nuestro excelente rey aprendió de los hebreos que Dios creó el mundo y todo cuanto encierra en días, y que, por lo tanto, al fundar esta casa para la investigación de la verdadera naturaleza de todas las cosas (por lo cual Dios tendría la mayor gloria, como hacedor de ellas, y los hombres mayor fruto en su uso) le dio también este segundo nombre. Pero volvamos a nuestro asunto. Cuando el rey prohibió a su pueblo que navegara fuera de sus aguas jurisdiccionales, hizo, no obstante, esta salvedad: que cada doce años salieran del reino dos barcos con objeto de realizar varios viajes, y que en ellos fuera una comisión compuesta de tres miembros o hermanos de la Casa de Salomón para que pudieran dar a conocer el estado de los asuntos de los países que visitaban; especialmente las ciencias, las artes, manufacturas e invenciones de todo el mundo; además, traernos libros, instrumentos y modelos de toda clase de cosas; [...] Como ustedes pueden observar mantenemos comercio, no de oro, plata o joyas, ni tampoco sedas, especias o mercancías parecidas, sino de la primera creación de Dios, que fue la luz, por así decirlo, de los descubrimientos realizados en todos los lugares del mundo” (Bacon, Francis. *La Nueva Atlántida*. Traducción personal a partir edición de los Grandes Libros... citada en referencias).

Segundo, al cierre de la obra, cuando el director de la Casa de Salomón le expone los principales cuatro puntos que regulan la institución, a saber, el propósito o razón de ser de la institución, los instrumentos o instalaciones de investigación, los miembros de los grupos a cargo de distintas facetas del trabajo y finalmente, los rituales y los medios de exposición de resultados y homenajes a los inventores.

El propósito se enuncia así: “El fin de nuestra fundación es el conocimiento de las causas y movimientos secretos de las cosas, así como la ampliación de los límites del imperio humano para hacer posibles todas las cosas” (Bacon. *Nueva Atlántida*, según Farrigton) (The End of our Foundation is the knowledge of Causes, and secret motions of things; and the enlarging of the bounds of Human empire, to the effecting of all things posible). (Bacon, NA. 107). Y estos objetivos se persiguen gracias a un conjunto de miembros principales de la institución que se reparten los nueve oficios o funciones de la Casa. Estos miembros o hermanos del Colegio de los seis días, son en total 36. Conforman un primer grupo de 12 miembros, y ocho restantes grupos de tres miembros.

Esos nueve oficios son los de los mercaderes de la luz, conformados por doce miembros. Ellos recorren el mundo de manera incógnita recopilando libros, resúmenes y artefactos de los avances científicos y técnicos de las distintas naciones.

Los restantes grupos, de tres miembros cada uno como se dijo antes son los siguientes:

- Depredadores. Los que recogen todo tipo de experimentos en los documentos recolectados por los mercaderes de la luz.
- Hombres del misterio. Coleccionan los experimentos de todas las artes mecánicas.
- Exploradores o mineros. Los que se dedican a ensayar nuevos experimentos que consideren útiles.
- Recopiladores. Se dedican a dibujar los bosquejos de los experimentos de los grupos anteriores
- luminados o bienhechores. Estos examinan los experimentos de los otros grupos buscando deducir de ellos cosas útiles y prácticas para la vida y el conocimiento de los hombres.
- Faros o Lámparas. Dirigen nuevos experimentos de mayor alcance.
- Inoculadores. Ejecutan las experiencias seleccionadas y las divulgan.
- Intérpretes de la naturaleza. Los que amplían los anteriores descubrimientos por medio de experimentos sobre más altas observaciones, axiomas y aforismos.

Adicionalmente se tiene un gran número de novicios y aprendices. Que adquieren los conocimientos de los actuales miembros y aseguran la permanencia de la institución con el paso del tiempo. Ellos trabajan también en las instalaciones de investigación o laboratorios que desarrollan conocimiento autóctono a partir de las fuentes externas y la propia indagación en el reino. Además sirvientes y subalternos, tanto hombres como mujeres.

Los sitios de investigación son múltiples. Bacon dice que se dispone de cuevas amplias y profundas, de longitud diversa, y excavadas algunas en montañas y colinas, con el fin de hacerlas todavía más profundas. Ellas conforman la región inferior puesto que están igualmente distantes del sol, de las radiaciones celestes y del aire libre. Se emplean para efectuar experimentos varios, como los relativos a las coagulaciones, refrigeraciones y conservación de cuerpos. También para la imitación de minas naturales y la producción de metales artificiales. Finalmente, para investigar la prolongación de la vida en tales condiciones de aislamiento. Poseen altas torres, algunas de media milla de altura y edificadas sobre altas montañas, que conforman la región superior, y empleadas, entre otras posibilidades, para observar directamente los meteoros, verbigracia, vientos, lluvia, nieve, granizo, auroras boreales, etc. Disponen de grandes lagos, tanto de agua dulce como salada, de los que se utilizan sus peces y aves; igualmente de sitios en el mar y en la costa para realizar ciertos trabajos que requieren del aire y vapor del agua marina. Asimismo, aprovechan ríos de corriente violenta, y cataratas para producir diversos movimientos gracias a máquinas de diversa índole; otras máquinas aprovechan la fuerza de los vientos. Los anteriores son muestras de esa infraestructura “natural” que se aprovecha en la investigación científica y tecnológica.

De los medios edificados por el hombre específicamente para la investigación, se dice que los miembros de la Casa de Salomón disponen de casas grandes y espaciales en las que se imitan y se hacen demostraciones de meteoros tales como los enumerados antes.

Nótese, que en aquellas instalaciones de la región superior se observaban los fenómenos; ahora, en estas casas se imitan y se muestran, esto es, se experimenta con fenómenos como los meteoros antes mencionados. La ciencia baconiana trasciende la simple observación, remontándose a la experimentación.

Igualmente, se tienen “[...] amplios huertos y jardines de diverso tipo, en los cuales, más que la belleza, tenemos en cuenta la variedad del suelo y de la tierra, adecuados para diversos tipos de árboles y de hierbas [...]” (Idem, 183) y en los que se practican injertos para obtener resultados varios, o bien artificialmente se provoca que los árboles florezcan antes o después de su tiempo normal, que adquieran tamaños distintos a los naturales y que sus frutos sean más dulces, mayores, y que puedan ser de utilidad medicinas También se dispone de “parques y recintos con toda clase de bestias y aves, que utilizamos no sólo para mirarlos, o por su rareza, sino para disecciones y experimentos”.

En otras palabras, no se dispone de jardines zoológicos para el deleite estético, sino que esas instalaciones se destinan a la investigación controlada, disección y experimento, cuya justificación última es que de estas experiencias se extrae luz “respecto de los efectos que puedan producirse en el cuerpo humano”

Lo anterior no agota la infraestructura de apoyo a la práctica investigativa. Los investigadores de la Casa de Salomón poseen todo tipo de instalaciones para producir bebidas, panes, fermentaciones medicinales; laboratorios para hacer toda clase de experimentos para esclarecer los fenómenos luminosos, acústicos; asimismo, instalaciones para experimentar con olores, sabores. Hornos de diversos tipos y gran variedad de calores que facilitan la tarea de investigar e imitar distintos procesos naturales y artificiales. Departamentos de máquinas que producen todo tipo de movimientos aplicables a la reproducción y potencialización de movimientos, como también al arte de la artillería y los fuegos artificiales.

Sin embargo, aunque posean todo este potencial instrumental y de instalaciones, la condición de búsqueda de la verdad, esto es, de la estructura o mecanismo de las cosas, sigue siendo el criterio fundamental que motiva su existencia..

En tal sentido debe entenderse esta última afirmación de Bacon: “Tenemos también casas de ilusionismo en las que representamos todo tipo de juegos de prestidigitación, falsas apariencias, imposturas, ilusiones y engaños. Y, sin duda, creerás fácilmente que nosotros, que poseemos tantas cosas naturales que despiertan admiración, podríamos engañar a los sentidos disfrazando dichas cosas y haciéndolas parecer milagrosas. Pero odiamos toda impostura y falsedad: hasta el punto de que hemos prohibido severamente a todos nuestros hermanos, bajo pena de ignominia y multas, que muestren cualquier obra u objeto natural con adornos o exageraciones, debiendo mostrarlos en su pureza natural y sin ningún artificio que los haga parecer extraños”. (Idem, 190-1)

Finalmente, la Casa de Salomón posee dos galerías dedicadas a los modelos de los inventos técnicos, una, y la otra a las estatuas de los inventores de tales aportes al conocimiento técnico destacados. Esa es una función análoga a la que existe actualmente en los grandes museos actuales de ciencia y tecnología.

A un análisis más profundo de la utilización de esta estructura investigativa de la Casa de Salomón, se consagra la siguiente y última sección de este trabajo.

4. La Casa de Salomón. Reflexiones sobre su función y naturaleza

En primer lugar, nos interesa considerar la declaración sobre la naturaleza y los fines de la Casa de Salomón. Su Director lo expresa en forma muy concisa como la comprensión de las causas y los movimientos tras todas las cosas con la finalidad de ensanchar el imperio humano.

La primera parte expresa un viejo deseo de la filosofía occidental, la búsqueda del principio o principios de todas las cosas. El establecimiento de las causas últimas tras los fenómenos; la unidad tras la multiplicidad.

Pero, en segundo lugar, conviene recordar que en su momento resulta profundamente novedoso porque a la tarea racional por excelencia se agrega el dominio humano de esa naturaleza para la obtención del bienestar de los seres humanos.

Tal comprensión filosófico-científica se encuentra íntimamente unida a la satisfacción de las necesidades humanas y por tanto a la búsqueda de la felicidad de los habitantes del Reino. En relación con Bacon conviene retener la idea de que todo ello se ha logrado en virtud de esa nueva faceta del conocimiento, la comprensión dirigida a la acción que va más allá de la técnica. O como se ha expresado en la parte segunda de este trabajo, la tecnología. Nueva forma de legitimar un estado gracias a la realización de una sociedad en la que el conocimiento en sus varias formas plasman un sociedad justa y realizada.

Vale la pena recordar que Francis Bacon plasma un verdadero programa de reforma intelectual que caracteriza su Gran Restauración. Es grandioso que aunque no haya podido completarlo en vida, dado que requería precisamente de un enorme esfuerzo colectivo e institucional.

Como se ve en el accionar de la Casa de Salomón a través de sus varias maneras de generar y aplicar el nuevo tipo de conocimiento.

Ahora bien, la razón primaria para este nuevo enfoque fue su total desencanto con la forma en que se desarrollaban los tradicionales enfoques intelectuales de corte aristotélico-escolásticos de su época y que él tuvo que soportar en su formación universitaria.

En su etapa como estudiante, Bacon se percata de la naturaleza estéril de un conocimiento que se agotaba en la repetición, así como en sus estructuras racionales sin relacionarse con fuerza con la experiencia, con los hechos que constituyen la experiencia que nos conecta con el mundo. Siempre con una lógica deductiva a partir de premisas generales que se transformaban en otras premisas generales. Nunca conectando con el hecho particular, con la experiencia.

Superar esta situación era el ideal de la Gran Restauración. Conviene recordar, que su segunda parte, que Bacon si completó, es el *Novum Organum*, aparecida en 1620, una lógica inductiva que le proporcionó un gran renombre en la historia del pensamiento. Esta lógica de nuevo cuño, va de lo particular a lo general. De manera muy significativa en dicha obra aparece la famosa expresión que “el conocimiento es poder”, pero que “solo domina a la naturaleza aquél que la obedece”. En sus propias palabras “Knowledge and human power are synonymous [...] for nature is only subdued by submission [...]” (Bacon Francis, *Novum Organum*, Book I, #3. 107) Y ello como parte

de ese intento de renovar la comprensión de la naturaleza reuniendo lo general con lo particular, lo teórico con lo práctico, lo abstracto con lo empírico.

Toda la estructura y funcionamiento de la Casa de Salomón está dedicada a la generación de este nuevo tipo de conocimiento y su puesta al servicio de la sociedad, de la Humanidad de la cual es un reflejo el estado de la población en la isla de Bensalem.

En segundo lugar, y haciendo referencia a los cuadros de los miembros del Colegio de los Seis Días, nos interesa aclarar que las funciones de los Mercaderes de la Luz. Se trata del grupo más numeroso con doce miembros, no es simplemente un apropiarse de los conocimientos de otras sociedades o civilizaciones, como el carácter secreto de sus misiones podría insinuarlo.

Los viajes y las actividades secretas de los Mercaderes de la Luz se entienden así para mantener la seguridad del aislamiento del reino. El objetivo no es un simple contrabando de libros, invenciones, etc., sino el insumo para un posterior aprovechamiento y ensanchamiento de esos campos de saber científico-técnico como el resultado de su consideración por los ocho grupos restantes en que se dividen los 24 miembros restantes del conjunto de miembros titulares de la Casa de Salomón. De forma análoga, hay que considerar su incorporación al trabajo de los centros de investigación que la institución mantiene como eje fundamental de su actividad de generación de conocimiento. Al final, el Consejo Superior, conformado por la totalidad de los hermanos o miembros, es el que decide qué desarrollos teóricos o artesanales se hacen del conocimiento general.

Eso resulta muy muy significativo, porque también se decide cuáles mantienen en reserva, reserva que puede alcanzar al estado mismo en circunstancias especiales. Esto último es muy importante puesto que puede haber conocimientos que puedan resultar en usos perjudiciales para el bienestar de los habitantes del reino. Y aunque la utopía de la Nueva Atlántida supone un estado que está a cargo del financiamiento de la investigación en ciencia y técnica para el beneficio de los habitantes, la naturaleza de la Casa de Salomón en su estructura y función debe prevenir tales situaciones.

Finalmente, es importante recalcar el carácter colectivo de la producción del conocimiento en el contexto de la Casa de Salomón. El rasgo esencial y novedoso es que no es el resultado del quehacer de individuos solitarios, aislados. Es decir, no es producto de acciones aisladas o individuales. Muy al contrario, Bacon establece la necesidad de un proceso que abarca dimensiones diversas, en etapas, y que está determinado por colectivos, cuyos integrantes aportan información que obtienen en el mundo exterior. Grupos de individuos que obtienen información en el mundo exterior al reino en la isla de Bensalem y que luego se analiza, sistematiza y aumenta por los miembros de la Casa en sus grupos de acción, como se planteó en la sección previa de este texto, y que también se pone a prueba, a modificación o expansión en los múltiples centros de investigación técnico científica también señalados en esa misma sección anterior.

En fin, el trabajo de la Casa de Salomón es fundamentalmente colectivo. A los 36 miembros principales se suman muchos otros investigadores. Es de suponer que trabajan juntos en tales instancias de investigación. Sus integrantes procuran la innovación técnico-científica-tecnológica. Lo hacen en un momento dado; pero

también a lo largo de una formación y de una renovación constante de dichos centros de investigación. Los ayudantes y “novicios” también aseguran el futuro de dicho quehacer y de la siempre presente función de la Casa de Salomón.

Cierto es que, en el cuarto nivel de la estructura del Colegio de los seis días de la Creación, hay dos tipos de Galerías consagradas a la difusión de los resultados que benefician a la sociedad. Una dedicada a la exposición de las maquetas o modelos de las invenciones y otra consagrada a exaltar la memoria de esos grandes inventores. Y por supuesto, tales inventores en sus estatuas correspondientes son individuos, pero podemos suponer que ello es así para que el mensaje llegue más fácilmente a las mentes de las gentes del pueblo del reinado. Lo mismo puede asegurarse sobre los nombres que se asocian con los modelos o maquetan que muestran las grandes invenciones.

Un efecto visible en nuestros tiempos son los imponentes museos de Técnica, Ciencia y Tecnología que reciben a grandes cantidades de personas en muchas de las ciudades de nuestros tiempos.

Por último, un reconocimiento del impacto del pensamiento de Francis Bacon y su Nueva Atlántida fue el desarrollo de las Sociedades Científicas a partir del siglo XVII. Y un ejemplo significativo es la Real Sociedad de Londres para el avance de la Ciencia Natural, o Royal Society.

Para finalizar, parece plenamente justificado cerrar este trabajo con unas palabras que inician el gran libro de Farrigton referido en la cita primera.

“La historia de Francis Bacon, [...], es la de una vida consagrada a una gran idea [...] Consiste simplemente en que el conocimiento debería dar su fruto en obras, que la ciencia debería ser aplicable a la industria, que los hombres deberían tomar como un deber sagrado el organizarse con vistas a mejorar y transformar las condiciones de vida.” (Farrigton, 13).

Notas

¹ Farrigton, Benjamin. (1971). Francis Bacon. Filósofo de la Revolución Industrial. Madrid. Editorial Ayuso, 163.

² Cronología de obras de Bacon, y que interesan para su trabajo filosófico son las siguientes:

(a) 1605. The Advancement of Learning (El avance del saber). Aparece en octubre.

(b) 1609. De Sapientia Veterum. Sobre la sabiduría de los antiguos. (Sobre la sabiduría de los antiguos).

(c) 620. *Novum Organum Scientiarum* aparece como la segunda parte de una obra mayor, titulada *Instauratio Magna*, la Gran restauración. (La gran restauración. Esta su obra por excelencia fue planeada en seis partes pero no se completó. Esas seis partes que Bacon proyectaba para la gran restauración eran: (a) as Divisiones de las Ciencias; (b) El *Novum Organum*, o instrucciones para la Interpretación de la Naturaleza; (c) los Fenómenos del Universo, o una Historia Natural y Experimental para la Fundación de la Filosofía, (d) la Escala del Intelecto; (e) los Precursores,

o Avances de la Nueva Filosofía; y (f) la Nueva Filosofía, o Ciencia Activa.

1623. *De dignitati et augmentis scientiarum*. (Sobre la dignidad y progreso de la ciencia). Se publica en latín. Es una ampliación del Avance del conocimiento y cumpliría la función de ser la primera parte de la *Instauratio Magna*.

1627. *New Atlantis*. (*La nueva atlántida*). Obra póstuma. junto con una colección de escritos bajo el nombre de *Sylva Sylvarum* or a natural history (Selva de las selvas o historia natural).

³ Haciendo eco de un viejo texto mío, que se usaba en el curso Introducción a la Técnica, Ciencia y Tecnología, en la Escuela de Ciencias Sociales, del Instituto Tecnológico de Costa Rica, titulado "Una reflexión en torno a la ciencia". Esta tríada de conceptos fue objeto de consideración profunda en el seno del Círculo de Cartago. Y también en la Cátedra de Introducción a la técnica, ciencia y tecnología, en la Escuela de Ciencias Sociales del Instituto Tecnológico de Costa Rica.

⁴ Hemos empleado para la enumeración de los varios sitios de investigación que se presentan en la obra de Bacon bajo consideración mi texto titulado "La Valoración de la Ciencia y la Tecnología: un espejo distante". (*Praxis. Revista del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional*. #41-42. Enero-Mayo 1991, 3-10).

Referencias

Bacon, Francis. (1952) *Advancement of Learning*. *Novum Organum*. *New Atlantis*. Vol. 30. *Great Books of the Western World*. *Encyclopaedia Britannica*. The University of Chicago.

Farrington, Benjamin. (1971). *Francis Bacon. Filósofo de la Revolución Industrial*. Madrid. Editorial Ayuso, El anexo a este libro, 181-193, contiene los discursos relativos a la Casa de Salomón, su estructura y función. Se citan a partir de ella.

Farrington, Benjamin. (1964). *The Philosophy of Francis Bacon*. Chicago. The University of Chicago Press.

Natalia Barrantes

Sexualidad y tecnología, exploraciones estudiantiles sobre la sexualidad en la era digital

RESUMEN

Este estudio analiza las vivencias de la sexualidad mediada por la tecnología en 240 estudiantes universitarios costarricenses, a partir del análisis temático y semántico de producciones discursivas y visuales elaboradas en el marco de un curso de educación sexual.

Los resultados evidencian que la sexualidad digital es vivida como una experiencia relacional, afectiva y ética, atravesada por tensiones entre placer y riesgo, autonomía y control, visibilidad y vulnerabilidad. El análisis identifica al consentimiento y al cuerpo como ejes transversales que estructuran la comprensión estudiantil de prácticas como el sexting, la pornografía, las relaciones mediadas por plataformas digitales y las manifestaciones de violencia sexual facilitada por la tecnología. Asimismo, se evidencia una demanda por una educación sexual con enfoque digital que promueva la agencia, autocuidado y ciudadanía sexual.

Desde una perspectiva humanista, el estudio destaca la importancia de comprender la sexualidad digital no solo como un ámbito de gestión de riesgos, sino también como un espacio de construcción de subjetividades, ejercicio del placer y ciudadanía sexual en contextos educativos formales.

Palabras Claves: Sexualidad digital, consentimiento, cuerpo, educación sexual, ciudadanía sexual.

Abstract: This study analyzes experiences of technology-mediated sexuality among 240 Costa Rican university students, based on a thematic and semantic analysis of discursive and visual productions developed within the context of a sexuality education course.

The results show that digital sexuality is experienced as a relational, affective, and ethical phenomenon, shaped by tensions between pleasure and risk, autonomy and control, visibility and vulnerability. The analysis identifies consent and the body as transversal axes structuring students' understanding of practices

Autor/ Author

Natalia Barrantes Rojas
Universidad de Costa Rica
San José, Costa Rica

ORCID: 0000-0001-9000-749X

Correo: natalia.barrantesrojas@ucr.ac.cr

Recibido: 29/01/26

Aprobado: 05/05/25

Publicado: 20/07/2026

such as sexting, pornography, platform-mediated relationships, and technology-facilitated sexual violence. In addition, a clear demand emerges for sexual education with a digital approach that promotes agency, self-care, and sexual citizenship.

From a humanistic perspective, the study highlights the importance of understanding digital sexuality not only as a field of risk management, but also as a space for the construction of subjectivities and the experience of pleasure within formal educational contexts.

Key words: Digital sexuality, consent, body, sexual education, sexual citizenship.

1. Introducción

La sexualidad es una dimensión humana integral y multiespectral que se construye y se vive de manera colectiva. En este sentido, se encuentra profundamente influenciada por los contextos sociales, culturales y tecnológicos en los que se encuentre inmersa cada persona. En el marco del acelerado desarrollo tecnológico contemporáneo, han emergido múltiples espacios donde la sexualidad y la tecnología dialogan de forma cotidiana. Esta interrelación forma parte de la convivencia diaria y adquiere especial relevancia en las generaciones más jóvenes, cuyos vínculos afectivos, relacionales y sexuales se encuentran fuertemente mediados por pantallas.

En el análisis de esta interacción surge el concepto de cuerpos tecnomediados (Parra-Ordóñez de V., 2022), el cual reconoce a la tecnología como un componente constitutivo de la corporalidad. Desde el uso de prótesis médicas hasta los espacios digitales de socialización y convivencia, la tecnología atraviesa múltiples dimensiones de la experiencia corporal. En este sentido, el uso de tecnologías deja de concebirse como una experiencia externa al cuerpo para entenderse como parte integral de la persona y una mediación de la vivencia contemporánea de la sexualidad. En este artículo, los términos sexualidad digital y sexualidad mediada por la tecnología se utilizan de manera intercambiable para referirse a las prácticas, experiencias y significados sexuales que emergen en entornos tecnomediados.

En este contexto, emerge el concepto de placeres tecnosexuales, circunscrito por Radrigán, V. (2023) dentro del marco de la tecnosexualidad, desde la cual profundiza en la relación entre cuerpos, tecnologías y deseo, involucrando nuevas formas de vínculo, sensibilidad y subjetivación. Estas dinámicas se inscriben en un escenario marcado por el transhumanismo y la mercantilización del goce, donde se desarrollan tecnologías sexuales que reconfiguran la experiencia del placer, dando lugar a prácticas tecnosexuales en las que se personalizan los dispositivos y, al mismo tiempo, se objetualizan los cuerpos. La tecnosexualidad, así entendida, no solo amplía el repertorio de prácticas sexuales, sino que interpela las fronteras entre lo humano y lo tecnológico, entre el cuerpo, el objeto y el deseo.

Bajo este encuadre, la tecnología ejerce un rol ambivalente en la vivencia de la sexualidad: por un lado, puede aportar factores protectores y, por otro, constituirse en un espacio que genera vulnerabilidad y violencia. Diversas investigaciones han analizado la interrelación entre la sexualidad y la tecnología desde enfoques

diferenciados. Por un lado, se ha documentado el potencial de las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TICs) como herramientas para la educación sexual, al facilitar procesos de aprendizaje más interactivos, accesibles y cercanos a las experiencias juveniles (Vanegas De Ahogado et al., 2018; Merlyn et al., 2020) Por otro, numerosos estudios advierten sobre los riesgos asociados a los entornos digitales, particularmente en relación con la violencia sexual mediada por tecnología, que incluye manifestaciones como el acoso sexual digital, la sextorsión, el grooming y la difusión no consentida de material íntimo, afectando de manera desproporcionada a mujeres, niñas y adolescentes (de Santisteban et al., 2018; Gámez-Guadix et al., 2021; Medeiros de Araújo et al., 2022).

Paralelamente, diversos trabajos han profundizado en las transformaciones contemporáneas del placer, el deseo y la corporalidad en contextos tecnomediados, abordando fenómenos como la pornografía digital, el modelaje webcam, el uso de tecnologías sexuales y la construcción de imaginarios corporales normativos (Alonso-Ruido et al., 2022; Orduz Ramos, 2021; Martín & Vázquez, 2022). Estas investigaciones han aportado marcos teóricos y análisis críticos fundamentales para comprender la mercantilización del goce, la objetivación de los cuerpos y las tensiones entre tecnología, poder y sexualidad.

En el contexto costarricense, Calderón Chinchilla & Navarro Díaz (2023), evidencian que las experiencias de acoso sexual en línea, grooming y sexting comienzan a edades tempranas (12 y 13 años) y se encuentran atravesadas por desinformación, normalización de prácticas de riesgo y una limitada confianza en las instituciones educativas como espacios de acompañamiento. Los autores señalan que el aprendizaje sobre sexualidad y riesgos digitales ocurre principalmente entre pares, mientras que los discursos institucionales suelen centrarse en la restricción o el silencio, más que en la prevención y el empoderamiento.

A partir de este encuadre teórico e investigativo, se evidencia la relevancia de analizar la sexualidad digital desde la experiencia vivida, incorporando dimensiones como el consentimiento, el cuerpo, la violencia y el placer. El objetivo de esta investigación es analizar las vivencias de la sexualidad mediadas por la tecnología en estudiantes universitarios, a partir del análisis temático y semántico de sus producciones discursivas y visuales.

2. Metodología

Se desarrolló un estudio de enfoque cualitativo con alcance descriptivo sustentado en la sistematización y el análisis de afiches digitales producidos por estudiantes universitarios. El trabajo de campo se llevó a cabo durante el primer y segundo semestre del año 2023, en la Universidad de Costa Rica, con la participación de ocho grupos, de 30 estudiantes cada uno, del curso RP0018 Reproducción sexualidad y humanismo, para un total de 240 participantes con edades entre 17 y 20 años.

La elaboración de los afiches se enmarcó en la estrategia metodológica del Aprendizaje Basado en Proyectos (ABP), fundamentada en el paradigma constructivista y entendida como un mecanismo para promover la autorreflexión sobre la sociedad

contemporánea (Blanco et al., 2010). Este enfoque permite al estudiantado aplicar conocimientos a situaciones del mundo real de manera interdisciplinaria, favoreciendo la conexión entre el aula y la sociedad (Toledo Morales & Sánchez García, 2018). Asimismo, facilita la expresión de perspectivas personales, el análisis crítico de lecturas y la capacidad de comunicar ideas complejas (Domènech-Casal, 2018).

El proceso generó un corpus de 154 producciones estudiantiles. Cada una incluyó (a) la selección de un artículo de una revista científica con un máximo de 5 años de antigüedad; (b) el análisis individual de una temática relacionada con la sexualidad y la tecnología, con base en la publicación seleccionada; y (c) la construcción de un afiche con un mensaje propio sobre esta interrelación.

A partir de este corpus, se realizó un análisis temático reflexivo, cuyo propósito es identificar, analizar y reportar patrones o temas dentro de los textos producidos (Braun & Clarke, 2006). El procedimiento incluyó una lectura exploratoria inicial, la codificación de unidades significativas, la agrupación de códigos, y la construcción de temas interpretativos. Complementariamente, se realizó una red semántica (Miles et al., 2014) basada en los códigos identificados, con el objetivo de visualizar relaciones conceptuales y palabras de mayor ocurrencia en el corpus.

Dentro de las consideraciones éticas, se solicitó el consentimiento informado para uso académico y divulgación de los afiches presentados en esta investigación. Asimismo, se garantizaron la confidencialidad y el anonimato de los estudiantes, omitiendo nombres en las citas textuales para proteger su privacidad.

3. Resultados

En total los estudiantes basaron sus análisis y el diseño de sus afiches en 85 publicaciones académicas seleccionadas según sus intereses individuales. El tema más representado fue el de las relaciones mediadas por tecnología, que incluyó el sexting y uso de plataformas como Tinder, con un total de 29 artículos científicos. Le siguieron 12 artículos relacionados con pornografía, consumo de cuerpos y plataformas digitales; 9 textos sobre educación sexual y en los aportes de las Tecnologías de Información y Comunicación (TIC) en la divulgación de conocimientos; 8 artículos vinculados con la salud sexual; 8 publicaciones sobre manifestaciones de la violencia sexual como el ciberacoso y el grooming; 6 artículos centrados en los efectos del COVID-19 y el aislamiento social sobre la sexualidad; 6 investigaciones dedicadas a robots sexuales; 3 artículos sobre identidad y autoimagen; y finalmente 2 publicaciones donde el placer fue la temática central.

El análisis cualitativo de todas las producciones escritas y de los afiches evidencian el papel de estos como dispositivos pedagógicos donde los estudiantes traducen la teoría en mensajes poderosos asociados a sus vivencias, imaginarios y preocupaciones. En este contexto se identificaron cuatro grandes campos de preocupación: (a) la vulnerabilidad de la intimidad digital; (c) el impacto emocional del ecosistema digital; (b) la vivencia de la sexualidad con una insuficiente educación sexual; y (d) las relaciones entre el deseo y la autenticidad en tiempos de aplicaciones digitales.

La vulnerabilidad de la intimidad digital fue la preocupación más recurrente. Los estudiantes manifiestan fragilidad frente a la captura y circulación de imágenes íntimas, “¿Qué pasa si esto se hace público?”. Mencionan además miedo a la traición

dentro de las relaciones de confianza y ansiedad ante la permanencia de contenidos digitales, que se refleja en frases como “Todo queda guardado en algún lado” o “Perder el control de una imagen es perder el control de mi vida emocional”.

En cuanto al impacto emocional del ecosistema digital aparece de forma constante un sentimiento de presión por estar disponibles y responder de inmediato. Se menciona ansiedad por validación, dependencia de *likes* o seguidores, miedo al rechazo, ghosting, y manipulación emocional. Este panorama refleja un campo de afectividad hipermediada, reflejada en afirmaciones como: “Mis relaciones dependen de pantallas que a veces me hacen sentir bien y a veces me destruyen”.

Un tercer hallazgo importante es la vivencia de la sexualidad en un contexto percibido como insuficiente educación sexual digital. Expresan que la educación recibida se queda corta en temáticas como sexting responsable, consentimiento digital, manejo de imágenes íntimas, pornografía en línea, afectividad virtual y violencia sexual digital. Esto se evidencia en expresiones como “Nadie nos enseñó a vivir esto”, y la reiterada solicitud de una “educación sexual con enfoque digital”.

Finalmente, en relación con las dinámicas de deseo y las relaciones afectivas, emergen preguntas que revelan incertidumbres contemporáneas: “¿Qué es una relación auténtica cuando todo está mediado por filtros?” “¿Cómo se experimenta el deseo sin sentirse observado/juzgado?” “¿Qué tan real es el afecto digital?”.

A partir de estas dinámicas y significados emergentes fue posible organizar el corpus en una serie de macro temas, los cuales se presentan en la Figura 1 en diálogo con los núcleos conceptuales identificados en la red semántica. El mapa temático permitió distinguir ocho ejes temáticos que estructuran la comprensión estudiantil sobre la influencia de la tecnología en la sexualidad. En la Figura 1 se incluyen de forma integrada junto con los seis núcleos conceptuales derivados del análisis semántico. El núcleo de sexualidad digital se articula a partir de los ejes de intimidad/vulnerabilidad y consentimiento, mientras que la educación sexual digital se expresa de manera transversal en los núcleos de sexting y pornografía, operando como un marco interpretativo y ético que influye en las prácticas y percepciones del estudiantado. A continuación, se desarrolla cada uno de los ocho ejes temáticos identificados.

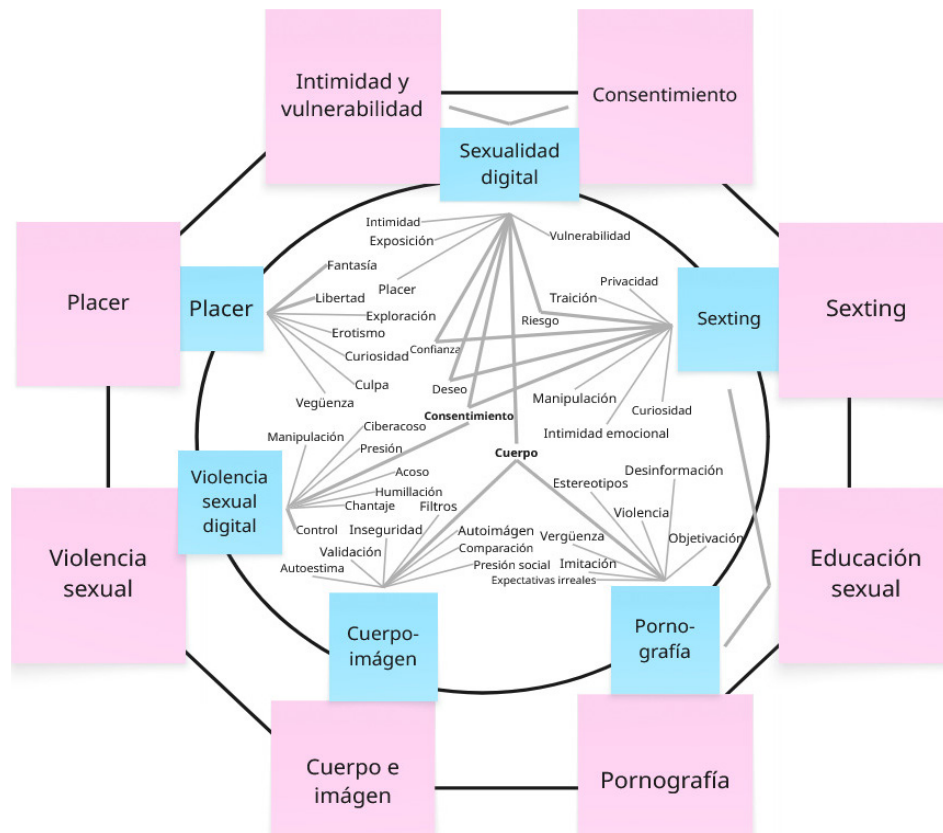


Figura 1. Ecosistema conceptual de la sexualidad digital derivado de las producciones estudiantiles. El octágono externo representa los ocho macro temas del análisis temático. La circunferencia muestra los seis núcleos semánticos de la red conceptual. En el centro se ubican los conceptos, presentes en los núcleos. Los conectores representan las relaciones entre los conceptos y sus respectivos núcleos. Producción personal.

1.1. Intimidad y Vulnerabilidad.

Este eje temático aparece con alta frecuencia en los afiches y constituye uno de los espacios afectivos más densos del corpus. La intimidad la relacionan explícitamente cuando abarcan temas como sexting, la violencia digital y la exposición del cuerpo a través de su imagen digital. Del análisis temático se desprende que la intimidad digital se convierte en una nueva forma de vulnerabilidad. Los y las estudiantes la conciben no solo como un espacio privado, sino como un territorio emocional, un depósito de confianza, y un riesgo permanente. Esto se refleja en expresiones como “cuando mando algo íntimo siento que juego con fuego” o en el significado que les asignan a sus propias imágenes “una foto íntima es algo emocional, no solo físico”.

Se observa una paradoja relacional, el exponerse en entornos digitales con una persona con quien se mantiene un vínculo que puede intensificar la conexión afectiva, pero al mismo tiempo genera exposición y vulnerabilidad. Esta paradoja se acompaña de estrategias de autocuidado como “me aseguro de que no se vea mi cara”. El afiche presentado en la Figura 2 ejemplifica esta tensión, enfatizando que “si comparten tu contenido no es tu

culpa”.



Figura 2. Afiche sobre el sexting seguro para disminuir la vulnerabilidad, creado por estudiantes en el curso RP0018 durante el año 2023.

1.2. Consentimiento digital.

Este eje temático se encuentra muy ligado al anterior ya que aparece en las producciones estudiantiles que abarcan temas como sexting, violencia sexual y grooming. El consentimiento se concibe como un proceso continuo, entendido como algo continuo, renovable, contextual, revocable y profundamente relacional, tal como se evidencia en expresiones como “Una foto mía lleva mi confianza, no solo mi cuerpo”.

Asimismo, se observa un análisis crítico de la impunidad que caracteriza al entorno virtual “Por medio de la tecnología los videos o fotos privadas de los menores pueden ser publicados o reenviadas sin su consentimiento y no hay políticas que puedan respaldar la integridad de la víctima.” Varias producciones también destacan la importancia de visibilizar la temática como medida de protección, particularmente para quienes no cuentan con espacios seguros para hablar de estas experiencias. Como resume una de las autoras: “Además de hablar de este tema, es esencial para aquellas víctimas que no ven que estos temas se hablan comúnmente, utilizar las redes para difundir este tipo de información necesaria y recordar que es un delito que se debe denunciar.”

El análisis semántico permitió articular los dos ejes temáticos anteriores dentro de un núcleo denominado **Sexualidad Digital**, que en el corpus aparece como un entramado afectivo-ético en el cual la intimidad, la vulnerabilidad y el consentimiento operan como dimensiones inseparables. En este núcleo, la intimidad digital se configura

como un territorio emocional expuesto a riesgos, mientras que el consentimiento digital se expresa como un territorio ético cuya fragilidad se intensifica en entornos virtuales. Asimismo, emergen relaciones entre deseo y vergüenza que estructuran las tensiones del vínculo mediado por pantallas, la representación tecno-mediada del cuerpo, y la posibilidad siempre latente de traición a la confianza, evidenciando cómo el placer se encuentra tensionado por dinámicas de riesgo. La tecnología y los medios digitales aparecen simultáneamente como facilitadores de interacción y como espacios de exposición, donde el consentimiento se vuelve un principio transversal que estructura la experiencia estudiantil. En conjunto, los estudiantes cuestionan el significado de exponerse, los modos en que la intimidad puede ser transgredida a través de las pantallas y los límites difusos que caracterizan los entornos digitales sin regulaciones claras.

Uno de los hallazgos más significativos es la identificación del consentimiento como un concepto transversal: aparece no solo en la configuración afectivo-ética de la sexualidad digital, sino también como eje central del macrotema que sigue, donde el sexting se presenta como una práctica de vinculación que depende profundamente de la negociación, renovación y cuidado de ese consentimiento.

1.3. Sexting.

Este eje temático se encuentra cargado de ambivalencias, donde dicotomías como placer-riesgo y confianza-traición constituyen el territorio emocional desde el cual los estudiantes comprenden y practican esta forma de interacción. El sexting aparece como una expresión íntima y erótico-afectiva, concebida en muchos casos como un juego que fortalece el vínculo, especialmente en relaciones a distancia o como estrategia de coqueteo. Además, se acompaña de una marcada conciencia sobre los límites y la necesidad de negociaciones previas de consentimiento, el cual lo identifican más allá del envío inicial de imágenes, y se entiende como un proceso continuo, contextual y revocable.

Frases como “El sexting puede ser lindo hasta que se vuelve un arma contra vos” reflejan esa dicotomía percibida de la práctica, donde el discurso gira en función de cómo realizarlo de manera segura, en lugar de eliminarla por completo, “*El problema no es mandar un nude; es que alguien te falle*”. Esto revela que el centro del riesgo no es la sexualidad en sí misma, sino la posible traición de la confianza depositada en otra persona. Los estudiantes identifican que el problema yace en las dinámicas de poder, coerción o exposición no consentida. En la Figura 3 se recopilan algunas de las producciones de afiches que abordan el sexting.



Figura 3. Composición de afiches sobre la temática de sexting creados por estudiantes en el curso RP0018 durante el año 2023.

Dentro de la red semántica (Figura 1) el sexting se relaciona con el consentimiento dinámico mencionado anteriormente, con la traición como riesgo emocional central. Además, se identifica la plataforma digital como un espacio que no garantiza privacidad, puesto que esta depende de los usuarios. Se manifiesta una tensión entre autonomía y control, donde el envío puede ser un acto de agencia, pero también puede salirse de control.

En síntesis, el sexting aparece como un campo de negociación afectiva y ética, marcado por riesgos de las tecnologías digitales, donde el cuerpo circula como imagen y representación, y donde el consentimiento se convierte en el principal mecanismo para sostener la integridad emocional de las personas que participan en la práctica. El concepto de consentimiento, que aparece con tanta prevalencia dentro de este núcleo, se comparte con el eje temático de violencia sexual que se presenta a continuación.

1.4. Violencia sexual.

En este eje temático los estudiantes identifican diversas formas en las que se manifiesta y magnifica la violencia sexual mediada por la tecnología. El compartir contenido privado producto del sexting sin consentimiento, tal y como se elaboró anteriormente, constituye solo una de las manifestaciones señaladas. También exploran dimensiones del ciberacoso, la manipulación, y el grooming. Se evidencia una sensación de normalización en las solicitudes de compartir contenido íntimo, como lo muestra el siguiente comentario: “A mí también me presionaron para

mandar fotos[...] pensé que era normal”. Las y los estudiantes hacen hincapié en la vulnerabilidad de los usuarios jóvenes al explorar su sexualidad en entornos digitales donde se encuentran desprotegidos: “Me pasó que me insistieron tanto que pensé que era normal ceder”.

Quienes trabajaron estos temas utilizaron el espacio de análisis escrito como un medio para compartir experiencias personales y, además, para advertir a futuros usuarios de los riesgos basados en vivencias propias. “Aunque no lo cuenten, a muchas nos pasa que nos piden fotos como si fuera normal”. En la red semántica los conceptos más asociados con la temática fueron manipulación, chantaje, control, presión, coerción y control, tal como se refleja en los testimonios anteriores.

Las producciones de los afiches de esta temática están acompañadas de una motivación explícita de protección, como forma de contrarrestar esta vulnerabilidad identificada (Figura 4). Surge una necesidad de visibilizar una situación que, con frecuencia, se vive en soledad. Esto se aprecia en la reflexión que acompaña al afiche ubicado en la parte inferior derecha de la Figura 4:

[...] Tal y como se analizó, el lenguaje es poderoso e interviene como una herramienta para transmitir ideas, pero también es empleado para fomentar comportamientos abusivos y humillantes. Para cambiar la realidad social actual es imprescindible modificar la realidad lingüística, porque a través de ella se conceptualiza la realidad. Se desea concientizar por medio del afiche la relevancia que tiene el poseer conocimiento del amplio léxico en torno a la violencia de género, para que sean términos altamente banalizados dentro de los medios de comunicación. Todo esto para expandir el alcance del ciberfeminismo y su objetivo de empoderar a las mujeres a través de la tecnología para generar una igualdad de género en el ámbito digital [...]

Se evidencia así un enfoque de género sólido, donde se reconoce el impacto desproporcionado que tiene esta violencia sobre las mujeres en entornos digitales, así como sus efectos en el manejo de relaciones interpersonales y emocionales. Igualmente, aparece la preocupación por el riesgo que enfrentan menores de edad y la necesidad de desmontar estereotipos en torno a la figura del agresor: “se intenta demostrar que el mito de que el acosador sexual siempre es un “viejo verde” no es la realidad. Esta problemática afecta enormemente a los jóvenes menores de edad, puesto que son el sector más propenso y vulnerable a ser acosados debido a la poca importancia que suelen darle a las señales de alerta.”



Figura 4. Producciones de afiches sobre la violencia sexual mediada por la tecnología creados por estudiantes en el curso RP0018 durante el año 2023.

1.5. Educación sexual.

Se reconoce la necesidad de la educación sexual como un medio protector para evitar las violencias señaladas en el apartado anterior. Ante la pregunta de “¿Qué se necesita para estar más protegida, informada y empoderada en entornos digitales?”, la respuesta recurrente en el corpus es la educación sexual. Este eje temático se abordó de manera explícita en diversas producciones estudiantiles vinculadas con la pornografía, la salud sexual, y la violencia sexual. Destaca la urgencia que otorgan a una educación sexual con enfoque digital.

Los estudiantes reconocen carencias del sistema educativo actual, solicitando una alfabetización sexual crítica que incorpore las dinámicas y riesgos propios de los entornos digitales. Esto se refleja en comentarios como: “Lo que vivimos en redes también es sexualidad; pero nadie lo enseña”. A partir de estas reflexiones, las producciones visibilizan las ventajas de utilizar la tecnología como recurso pedagógico, señalando su potencial para divulgar conocimiento a una diversidad de audiencias, haciendo que el aprendizaje sea accesible y atractivo, así como para reducir el miedo o la vergüenza que a veces acompaña la educación sexual tradicional.

Asimismo, enfatizan la importancia de que instituciones confiables tengan presencia en redes sociales y difundan información confiable sobre salud sexual y reproductiva como parte de estrategias preventivas. Entre los contenidos mencionados incluyen: prevención de infecciones de transmisión sexual, prevención de embarazos no deseados, autoconocimiento, responsabilidad afectiva y medidas de protección contra la violencia sexual digital.

Se busca que los adultos a cargo de estos programas reconozcan que la sexualidad de las y los jóvenes no está separada de la tecnología: “la educación sexual debería de reconocer a las tecnologías digitales como parte de la sexualidad de los jóvenes”. De lo contrario, la ausencia de información confiable deja un vacío que es de información y conocimiento que es rápidamente ocupado por contenidos de fácil acceso en entornos digitales, entre ellos la pornografía, identificada por varios estudiantes como una de sus principales fuentes de aprendizaje.

1.6. Pornografía.

“Nos educamos viendo porno sin darnos cuenta de todo lo que nos mete en la cabeza”; esta frase poderosa evidencia uno de los papeles principales de la pornografía en la vivencia de la sexualidad, la cual complementa o reemplaza la educación sexual deficiente, convirtiéndose en una educadora silenciosa. Así lo expresa otro comentario: “Yo aprendí más de porno que de clases, y eso es una bomba”.

Este eje temático fue uno de los más diversos en cuanto a enfoques analíticos. Los estudiantes no solo problematizaron la pornografía como contenido, sino que la conectaron con una serie de prácticas y dispositivos contemporáneos: las dinámicas de poder presentes en los webcams, la objetivación y explotación de los cuerpos femeninos en plataformas como *OnlyFans*, la creación de expectativas irreales sobre los encuentros sexuales, los cánones hegemónicos de belleza, el uso de robots sexuales y diversas prácticas violentas que estos materiales normalizan.

La deshumanización de la sexualidad aparece como una preocupación transversal. Los estudiantes señalan cómo la pornografía simplifica la sexualidad a un acto estereotipado y mecánico, eliminando su dimensión socioafectiva. Esta crítica se expresa tanto hacia las plataformas de pago y contenido personalizado, como hacia el consumo de robots sexuales. La voz colectiva de los afiches es especialmente incendiaria, con un llamado explícito a cuestionar la explotación de los cuerpos femeninos y la reproducción de violencias.

Un ejemplo de esta postura se aprecia en la explicación del afiche ubicado a la derecha de la Figura 5

Con el afiche se pretende concientizar sobre cómo el uso dado a la tecnología en este contexto, específicamente con las robots sexuales y la pornografía, puede promover el desapego emocional y el desbalance de poder al centrarse en el poder masculino, además de normalizar la conducta de violación sexual femenina. Por otro lado, también busca fomentar el respeto en las relaciones sexuales y eliminar el concepto machista de la mujer como un objeto sexual.

Destacan que los robots sexuales cumplen la función de ser obedientes y disponibles para satisfacer el deseo del usuario, lo cual no se percibe como ajeno a los estereotipos femeninos que se reflejan en múltiples contextos pornográficos. Así, el análisis estudiantil no se limita a señalar prácticas violentas, sino que revela una comprensión estructural de cómo la industria reproduce dinámicas patriarcales y naturaliza la subordinación de los cuerpos feminizados. Esto se evidencia en la siguiente reflexión: “Como sociedad, es necesario generar un posicionamiento en contra de las ideas patriarcales y machistas. No es suficiente que la sociedad no sea

machista: necesitamos una sociedad antipatriarcal; la violencia patriarcal afecta a todas las personas que conforman la sociedad.”

Dentro del análisis semántico, conceptos como objetivación, estereotipos, deshumanización y violencia fueron recurrentes y se ubicaron en el centro de este nodo temático. El cuerpo aparece también como un eje transversal: se problematizan las expectativas físicas irreales y el efecto que estas tienen en la autoestima y el autoconcepto de los consumidores. Esto se refleja en explicaciones que posicionan a los estudiantes como actores críticos frente a la industria, como la siguiente:

En el afiche deseamos transmitir el mensaje de que, como sociedad, buscamos una solución ante la adversidad. La concientización acerca de nuestra afectivo-sexualidad como seres humanos y comunidad, y la importancia de tener poder sobre nuestros cuerpos, en busca de una forma segura y constructiva de manejar los impulsos y deseos.”

Se hace también una fuerte alusión a la comparación corporal, la ansiedad por no desempeñarse sexualmente como lo que ven en la pantalla, la desensibilización que provoca el alto consumo y la presión por cumplir fantasías irreales. En este sentido, el consumo de la pornografía contribuye a la construcción de cuerpos tecnomediados, donde el valor de una persona se vuelve visual, performativo y sujeto al juicio externo.



Figura 5. Afiches que ejemplifican el eje temático de pornografía creados por estudiantes del curso RP0018 durante el año 2023.

1.7. Cuerpo e imagen.

El desarrollo del discurso alrededor del cuerpo refleja un papel central y emotivo en el corpus. Los y las estudiantes lo identifican en temas como la sexualidad digital que implica consentimiento, intimidad y vulnerabilidad, en espacios donde el cuerpo es expuesto y circula como imagen. También lo reconocen en la pornografía y en los estereotipos corporales que objetivan, comparan y avergüenzan. Sin embargo, el cuerpo e imagen constituyen un eje temático en sí mismo asociados al análisis que realizan sobre los cuerpos tecnomediados, donde la tecnología tiene efectos en la vivencia corporal de sus usuarios, su imagen y su autoestima.

Resaltan la influencia de las redes sociales en producir una noción de cuerpo que llega a convertirse en una marca visual, cuyo estatus depende de las interacciones que generan en sus seguidores, tal y como se expresa en este comentario: “Mi cuerpo en redes no es igual al mío, pero igual me juzgan por él”. Se identifica el cuerpo como un producto curado que influye en el capital social: “Mi cuerpo compite con otros cuerpos, aunque no quiera”.

Se evidencian tensiones entre la identidad auténtica y la que “vende”, influenciada por un deseo de aprobación. Además, se expresa de manera recurrente la inseguridad corporal debido a la comparación con estándares normativos y cómo esto puede llevar a evitar situaciones de intimidad sexual: “Puede ser difícil aceptarse tal y como es por los diferentes ideales con los que las personas crecen, más cuando diariamente se es bombardeado con información que muestra medidas corporales imposibles o que se logran por medio de conductas no saludables”.

Los mensajes expresados en los afiches son de reivindicación y de aceptación de la diversidad corporal. La imagen central inferior de la Figura 6 se acompaña de la siguiente explicación: “Con este afiche se quiere empoderar y se les quiere recordar a estas mujeres que su valor no se mide por los likes que reciben en sus publicaciones y que todos los cuerpos son distintos y hermosos a su manera”. En estas voces se manifiesta una denuncia hacia los efectos de la estandarización corporal en redes, junto con un discurso amoroso producto de las vivencias personales. El siguiente comentario acompaña al afiche en la parte superior derecha: “[...] darse el valor que cada persona se merece y que estas sepan que no tienen el deber de cumplir las expectativas de nadie más para ser valoradas o bien vistas por la sociedad, que sus cuerpos son perfectos tal y como son”.

Por último, se hace referencia, en varios afiches, a la agencia individual en la construcción de la identidad y su autoimagen, como se evidencia en el mensaje que se transmite en el afiche ubicado a la izquierda de la Figura 6: “El espejo fracturado simboliza los estereotipos dañinos que distorsionan la percepción de la mujer en la sociedad. Sin embargo, su reflejo en partes intacto representa la capacidad de la mujer para reconstruir su identidad y desafiar estos estereotipos [...]” Se hace así un llamado a promover una discusión crítica sobre el empoderamiento frente a estereotipos, y generar una fractura en las representaciones digitales dominantes.

En síntesis, el eje de cuerpo e imagen revela que la sexualidad digital es vivida a través de cuerpos interpretados, mediáticos y evaluados. Cuerpos que se negocian entre lo íntimo y lo público, entre lo deseado y lo exigido, entre lo auténtico y lo performativo. Esta construcción tecnomediada del cuerpo actúa como puente

analítico para interpretar el último eje temático, el placer, donde la corporalidad vuelve a aparecer como lugar de agencia y vulnerabilidad simultáneas.



Figura 6. Afiches que expresan mensajes sobre el cuerpo y la imagen creados por estudiantes en el curso RP0018 durante el año 2023.

1.7. Vivencia y exploración del placer.

Este eje temático surge como una reivindicación y un permiso para incorporar el placer como una dimensión de la salud sexual. Se identifica el papel de la tecnología en los avances médicos que permiten mayor conocimiento de la anatomía y la fisiología, especialmente en mujeres donde históricamente ha existido un rezago de información. Además, señalan cómo las TICs contribuyen a una visión más normalizada de la sexualidad, donde se desafían tabúes y roles de género, tal como expresa el siguiente comentario “Siento que por fin hablamos del placer sin pena”.

El uso de juguetes sexuales es resignificado como un espacio seguro para la autoexploración y la experimentación del placer, tal y como se refleja en la Figura 7. Esta normalización del placer evidencia su reconocimiento como una necesidad humana básica. Dentro del análisis semántico, el placer aparece asociado a conceptos como fantasía, curiosidad, libertad, exploración y erotismo. La tecnología surge como una aliada de esta vivencia del placer, un ejemplo es la descripción del afiche a la izquierda de la Figura 7: “[...] se colocó una imagen de una mujer con el puño alzado, significando el empoderamiento que han tenido las mujeres con el paso de los años y la fuerte atribución que ha tenido la tecnología en el desenvolvimiento personal y en el conocimiento de su propio cuerpo.”



Figura 7. Construcciones de afiches en torno a las contribuciones de la tecnología en la vivencia del placer creados por estudiantes en el curso RP0018 durante el año 2023.

El discurso también evidencia un componente de género, dado que la mayoría de las producciones se enfocaron en visibilizar el placer femenino, como lo muestra este comentario: “Cada mujer es diferente, cada cuerpo es diferente, hablemos de manera más abierta sobre la sexualidad femenina por el bien de nuestra salud sexual.” Este énfasis contrasta con el abordaje del placer presente en algunos afiches sobre el sexting y pornografía, donde el placer aparece coexistiendo con efectos contradictorios como la culpa por los tabúes sociales y la vergüenza.

En síntesis, el eje del placer revela una reapropiación crítica del cuerpo y la sexualidad, donde la tecnología deja de ser únicamente un espacio de riesgo para convertirse también en un territorio de descubrimiento, autonomía y agencia. El placer aparece como un acto político, especialmente para las mujeres, que reclaman su derecho a sentir, conocer y nombrar sus cuerpos sin culpa ni silencios impuestos. La sexualidad digital se muestra, así como un campo atravesado por tensiones, entre libertad y estigma, entre deseo y vigilancia, entre exploración y juicio moral, también como un escenario donde emergen nuevas posibilidades de bienestar, autoafirmación y cuidado. Este reconocimiento del placer como parte integral de la salud sexual permite comprender que la relación entre jóvenes, tecnología y sexualidad no se limita a la gestión de riesgos: también incluye la construcción de subjetividades más informadas, libres y conscientes.

4. Discusión

En el amplio corpus analizado se evidencian las múltiples dimensiones de la sexualidad en función de las vivencias, conocimientos e intereses de las y los estudiantes. Los resultados del análisis del discurso permiten comprender la sexualidad mediada por la tecnología como una experiencia relacional que se construye a partir de las interacciones de sus usuarios. Por ejemplo, al elaborar sobre los riesgos del uso de la tecnología (que puede conllevar a manipulación, acoso, y chantaje) las y los estudiantes atribuyen la vulnerabilidad o violencia tanto a las plataformas tecnológicas, como a las prácticas, decisiones y comportamientos de otros usuarios.

En este sentido, la seguridad y la privacidad en los vínculos depende de la no traición y el cuidado mutuo, lo que puede interpretarse, desde la teoría de juegos, como la cooperación entre usuarios para generar relaciones de ganar-ganar. Sin embargo, tal y como establecen Axelrod & Hamilton, (1981) para que la cooperación sea posible deben cumplirse al menos dos condiciones: que la traición tenga consecuencias y que exista la posibilidad de volver a encontrarse. Estas premisas resultan fáciles de romper en entornos digitales, donde el anonimato, la posibilidad de bloqueo o desaparición y la limitada regulación dificultan la aplicación de consecuencias efectivas ante la transgresión.

La violencia sexual digital, recurrentemente mencionada en las producciones estudiantiles, puede interpretarse como la manifestación de la ruptura de esas condiciones. En estos escenarios, la persona afectada suele carecer de mecanismos para recuperar el control de su imagen, y detener la circulación o revertir el daño emocional o social generado. Frente a esta vulnerabilidad, las y los estudiantes no proponen abandonar prácticas como el sexting, sino incorporar estrategias de autocuidado y protección.

Este fenómeno puede analizarse como resultado, por un lado, de un desfase generacional y vivencial entre quienes diseñan los espacios tecnológicos y las juventudes que los habitan, lo que conlleva a que muchos de estos riesgos no sean adecuadamente contemplados o minimizados en el diseño de las plataformas. Por otro lado, se vincula con las carencias persistentes en educación sexual con enfoque digital, donde las personas jóvenes no reciben acompañamiento suficiente para desarrollar herramientas críticas, éticas y relacionales que les permitan un uso más seguro y consciente de los entornos digitales.

Reconociendo la dimensión ética, relacional y comportamental de las interacciones entre la sexualidad y la tecnología, surge la interrogante: ¿Cómo habitamos éticamente los espacios sexuales digitales? Esta pregunta convoca al ejercicio de la ciudadanía sexual, entendida como un marco que integra dimensiones del consentimiento, los derechos sexuales, la agencia, el cuidado colectivo, y responsabilidad en el autocuidado y hacia las otras personas.

5. Conclusiones

Este estudio permitió analizar la vivencia de la sexualidad mediada por la tecnología a partir de producciones académicas y creativas elaboradas por estudiantes

universitarios, evidenciando la complejidad y densidad interpretativa que adquiere este fenómeno cuando es abordado desde la experiencia situada. La implementación de la metodología de ABP dentro de un curso de educación sexual resultó clave para generar un corpus diverso y reflexivo en un período académico relativamente corto. El análisis de afiches permitió a las y los estudiantes traducir marcos teóricos en mensajes significativos, vinculando conocimientos científicos con vivencias personales, inquietudes contemporáneas y posicionamientos éticos.

Uno de los hallazgos más relevantes es la identificación del consentimiento como un eje transversal que articula múltiples dimensiones de la sexualidad digital. El consentimiento emerge no como un acto aislado, sino como un proceso dinámico, contextual y relacional, indispensable para sostener prácticas como el sexting y para prevenir formas de violencia sexual mediadas por tecnología. Su transgresión aparece asociada a experiencias de vulnerabilidad, traición y pérdida de control sobre la intimidad, lo que refuerza su centralidad como infraestructura ética de la sexualidad digital.

De manera complementaria, el cuerpo se configura como otro eje transversal del análisis. Las producciones estudiantiles muestran cómo el cuerpo es vivido, expuesto, evaluado y resignificado en entornos digitales, dando lugar a cuerpos tecnomediados atravesados por tensiones entre lo íntimo y lo público, lo auténtico y lo performativo, el deseo y la vergüenza. Estas dinámicas evidencian el impacto de los imaginarios corporales normativos y de la circulación de imágenes en la construcción de la identidad, la autoestima y la vivencia del placer.

El estudio también revela una serie de dicotomías y tensiones que estructuran la experiencia de la sexualidad digital: placer y riesgo, autonomía y control, visibilidad y vulnerabilidad, exploración y culpa. Lejos de plantear respuestas simplistas, las y los estudiantes elaboran lecturas críticas que reconocen tanto las posibilidades como los límites de la tecnología en la vivencia de la sexualidad, proponiendo estrategias de autocuidado y negociación de límites en lugar de la negación de las prácticas.

Finalmente, los resultados refuerzan el llamado a una educación sexual digital integral, formulado de manera reiterada por el propio estudiantado. La experiencia analizada muestra que, cuando la educación sexual incorpora las realidades tecnomediadas de las juventudes, se convierte en un espacio privilegiado para el ejercicio de la ciudadanía sexual, entendida como la capacidad de ejercer derechos, asumir responsabilidades, reconocer al otro como sujeto de dignidad y habitar éticamente los espacios sexuales digitales.

Notas

Aclaración: se utilizó Open AI chat GPT como apoyo para la integración estructural y corrección estilística del manuscrito, a partir del análisis temático previamente definido por la autora.

Referencias

Alonso-Ruido, P., Sande-Muñoz, M., & Regueiro, B. (2022). Pornography at the click of a button? A review of the recent literature on Spanish adolescents. *Revista de Estudios e Investigación en Psicología y Educación*, 9(1), 1–18. <https://doi.org/10.17979/reipe.2022.9.1.8653>

Medeiros de Araújo, A. V., Vieira do Bonfim, C., Bushatsky, M., & Alencar Furtado, B. M. (2022). Technology-facilitated sexual violence: a review of virtual violence against women. *Research, Society and Development*, 11(2), e57811225757. <https://doi.org/10.33448/rsd-v11i2.25757>

Axelrod, R., & Hamilton, W. D. (1981). The Evolution of Cooperation. *Science*, 211(4489), 1390–1396. <https://doi.org/10.1126/science.7466396>

Blanco, C., Cabrera, A., Gaete, T., & Pinilla, J. (2010). La evolución del constructivismo (desde una perspectiva constructivista). *Revista Mad*, 23, 43-54.

Calderón Chinchilla, A. L., & Navarro Díaz, E. (2023). Grooming y acoso sexual en línea: El significado y proceso de las vivencias de acoso sexual por medio de ambientes virtuales en adolescentes entre 13 y 15 años que viven en La Gran Área Metropolitana de Costa Rica. *Wimblu, Rev. Estud. de Psicología UCR*, 18(1), 33–59. <https://doi.org/10.15517/wl.v18i1.54086>

Domènech-Casal, J. (2018). Aprendizaje Basado en Proyectos en el marco STEM. Componentes didácticas para la Competencia Científica. *Ápice. Revista de Educación Científica*, 2(2), 29-42. <https://doi.org/10.17979/arec.2018.2.2.4524>

de Santisteban, P., Almendros, C., & Gámez-Guadix, M. (2018). Estrategias de persuasión percibidas por adolescentes en situaciones de engaño pederasta por internet (online grooming). *Psicología Conductual*, 26(2), 243.

Gámez-Guadix, M., Román, F. J., Mateos, E., & de Santisteban, P. (2021). Creencias erróneas sobre el abuso sexual online de menores (“child grooming”) y evaluación de un programa de prevención. *Behavioral Psychology/ Psicología Conductual*, 29(2), 283–296. <https://doi.org/10.51668/bp.83212045>

Martín, T., & Vázquez, B. C. (2022). The Impact of Instagram on the Creation and Reproduction of Female Beauty Ideals. *Anuario Electronico de Estudios En Comunicacion Social Disertaciones*, 15(1), 1–17. <https://doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/disertaciones/a.11148>

Merlyn, M. F., Jayo, L., Ortiz, D., & Moreta-Herrera, R. (2020). ¿Sexualidad al alcance de un clic? Sobre sexualidad y tecnología en la juventud. *CienciAmérica*, 9(1), 51–65. <https://doi.org/10.33210/ca.v9i1.254>

Miles, M. B., Huberman, A. M., & Saldaña, J. (2014). *Qualitative data analysis: A methods sourcebook* (3rd ed.). Sage.

Orduz Ramos, P. D. (2021). De la virtualidad, las emociones y el trabajo sexual: un acercamiento desde el modelaje webcam. *Trabajo Social*, 23(1), 153–172. <https://doi.org/10.15446/ts.v23n1.86705>

Parra-Ordóñez de V., S. (2022). Cuerpos sexuados–cuerpos tecnomediados: una aproximación a las subjetividades sexuales de jóvenes escolares en Bogotá-Colombia. *PROSPECTIVA. Revista de Trabajo Social e Intervención Social*, 287–308. <https://doi.org/10.25100/prts.voi34.11561>

Radrigán, V. (2023). Placeres tecnosexuales. Claves hacia la comprensión de la sexualidad humano-máquina. *Ciencia y Sociedad*, 48(1), 9–32. <https://doi.org/10.22206/cys.2023.v48i1.pp9-32>

Toledo Morales, P., Sánchez García, J. 2018. Aprendizaje basado en proyectos: Una experiencia universitaria. *Revista de Currículum y Formación de Profesorado*, 22 (2), 471-491. <https://doi.org/10.30827/profesorado.v22i2.7733>.

Vanegas De Ahogado, B. C., Gamboa, M. P., Cecilia, R., & De Silva, P. (2018). El uso de las tecnologías de la información y la comunicación para la educación en sexualidad. *Revista Cubana de Información En Ciencias de La Salud*, 29(3), 1-14.

Jonathan Piedra-Alegría

La Inteligencia Artificial como estructura de verdad. Una crítica desde la cosmotécnica

RESUMEN

Este artículo sostiene que los sistemas contemporáneos de inteligencia artificial (IA) no operan solo como herramientas cognitivas, sino como infraestructuras de verdad que traducen la pluralidad de lenguajes, experiencias y formas de vida a una racionalidad algorítmica. A partir del concepto de tecnodiversidad de Yuk Hui, planteamos la tesis de que esa operación constituye una forma de homogeneización cosmotécnica. Frente a ella, propone una crítica filosófica que reabra el horizonte de trayectorias técnicas plurales.

Palabras Claves: tecnodiversidad, cosmotécnica, inteligencia artificial, régimen de verdad, justicia epistémica.

Abstract: This article argues that contemporary artificial intelligence (AI) systems do not operate merely as cognitive tools, but as infrastructures of truth that translate the plurality of languages, experiences, and forms of life into an algorithmic rationality. Drawing on Yuk Hui's concept of technodiversity, we argue that this operation constitutes a form of cosmotechnical homogenization. In response, the article proposes a philosophical critique that reopens the horizon of plural technical trajectories.

Key words: technodiversity, cosmotechnics, artificial intelligence, truth regime, epistemic justice.

Autor/ Author

Jonathan Piedra-Alegría
Universidad de Costa Rica
San José, Costa Rica

ORCID: 0000-0003-4532-4415

Correo: Jon21700@hotmail.com

Recibido: 31/05/26
Aprobado: 18/06/25
Publicado: 20/07/2026

1. Introducción

La IA no es solo una técnica cognitiva eficaz, también es una infraestructura que produce verdad. Cuando fija criterios de relevancia, reduce la pluralidad de mundos a una arquitectura epistémica común que no es neutra ni indiferente puesto que traduce, transforma y escala el mundo a partir de criterios bien establecidos en una racionalidad técnica que no se discute desde dentro.

La noción de tecnodiversidad de Hui (2020, 2024) nos ofrece un marco fértil para analizar este fenómeno. Esto se

debe a que nos presenta una tesis sobre la pluralidad de las trayectorias técnicas posibles, irreductibles entre sí y enraizadas en cosmologías diferentes. Frente al supuesto de que la técnica posee una esencia única (que se muestra en distintos grados de desarrollo), Hui sostiene que toda técnica es ya cosmotécnica. Es decir, una articulación específica entre un orden moral, un orden cósmico y una actividad técnica (Hui, 2020). Si se traslada esta tesis al campo de la IA contemporánea, la cuestión deja de ser solo ética o política para volverse, en sentido estricto, ontológica. Una infraestructura única traduce la heterogeneidad lingüística, perceptiva y normativa del planeta a un mismo conjunto de operaciones probabilísticas y algorítmicas, por lo que esa traducción ya no es un asunto de una mera implementación instrumental de la técnica.

2. La IA como régimen de verdad

No es extraño que los grandes modelos de lenguaje (LLM) sean descritos como sistemas de procesamiento de información. La descripción puede ser útil en algunos casos, pero desde el punto de vista que estamos trabajando en este documento su aporte es reducido. Lo que un motor de búsqueda, un sistema de recomendación o un modelo generativo hacen no se reduce a responder preguntas ni a simplemente presentar la información tomada de internet. Lo que hacen es ordenar el campo de lo decible, jerarquizar fuentes, distribuir visibilidades y producir umbrales de relevancia. Cada respuesta encarna una serie de decisiones previas sobre un corpus. El resultado no es un reflejo del mundo, sino una recomposición técnica de la realidad bajo parámetros específicos. Se hace necesario, en este sentido, determinar el régimen de verdad con el que esas operaciones pasan a contar como verdaderas.

Foucault (2009) sostiene que cada sociedad posee su política general de la verdad. Esto remite a los tipos de discurso que se promueven como verdaderos. Esto implica a los mecanismos que distinguen lo verdadero de lo falso, a las técnicas que se valoran para la obtención de la verdad, así como el estatuto de quienes están encargadas de decir lo que funciona como verdadero. La verdad no es exterior al poder ni se opone a él. Por el contrario, se produce en el interior de relaciones que la sostienen y la organizan. Lo importante no es la verdad o falsedad de un enunciado tomado en abstracto, sino las condiciones que permiten la circulación social de cierta forma del decir verdadero.

Al menos en la teoría, los LLM no se presentan desde una posición específica ni a partir de una tradición concreta. Se presentan como una serie de respuestas probables, como una información “imparcial” resumida o como contenido confiable. La pretensión de neutralidad opera, así, como una condición básica de su funcionamiento. Es por eso por lo que el análisis de Foucault nos ayuda a ver lo que el discurso técnico oscurece. La “información imparcial” se presenta respecto de un corpus determinado. El “mejor resumen” es el “mejor” según ciertas métricas. El contenido confiable se construye sobre jerarquías de fuente que fueron fijadas mediante decisiones técnicas. Es decir, el paso de la información a la verdad no se da en el interior del modelo, sino en una infraestructura material, política y económica que selecciona los corpus que se entrenan (por ejemplo, los idiomas válidos o con cuales etiquetas categorizan los temas).

Bender et al. (2021) describen a los LLM como “loros estocásticos” (*stochastic parrots*)¹. Esta metáfora se ha interpretado como una crítica al carácter no semántico de los modelos. No obstante, su alcance es mayor. Las autoras documentan la forma en como los modelos absorben sesgos hegemónicos, refuerzan jerarquías lingüísticas (con el inglés como idioma de optimización por defecto) y desplazan recursos científicos hacia direcciones de investigación que privilegian la escala sobre la comprensión. Como vemos, queda claro que el problema no se agota en un mejor etiquetado de los datos, ni en ampliar los *datasets*. *Los modelos no fallan por carecer de buenos datos. Producen una verdad de un modo determinado a partir de los datos que procesan, y ese modo posee una historicidad propia que no se anula por más sofisticada que sea la arquitectura.*

Ahora bien, conviene anticipar aquí una objeción. Se podría sostener que cuando utilizamos la noción foucaultiana de régimen de verdad a los sistemas técnicos, se pierde su especificidad histórica contextual. Esto porque Foucault lo que analizó en su momento fueron prácticas discursivas y dispositivos institucionales, no sistemas sociotécnicos. Por lo que aplicar el concepto a las redes neuronales sería, desde esa perspectiva, una traslación incorrecta o, al menos, un razonamiento inadecuado. La objeción es válida en un primer momento, pero pierde fuerza cuando observamos que la propuesta del francés no es solo un asunto discursivo. Foucault subrayó siempre la materialidad de los dispositivos, ya sea que fueran arquitecturas carcelarias, tecnologías médicas o prácticas estadísticas. Los sistemas de IA son, en este sentido, un dispositivo más, aunque uno cuya escala y opacidad lo distinguen de sus predecesores. Lo que aquí retomamos del pensador francés no es una simple analogía, sino un problema filosófico de fondo: En cada época se articulan las prácticas, los saberes y los regímenes de lo que cuenta como verdadero. Hoy ese problema es inseparable de las infraestructuras algorítmicas que organizan validación y jerarquización de la información.

Existe, no obstante, una objeción más exigente que debemos mencionar. Goldberg (2021) sostiene que exigir a los modelos una representación “más justa” del mundo puede convertirse en una imposición normativa, pues toda corrección presupone criterios previos sobre los sujetos representados. Ya sea desde las “formas legítimas de representación” o el horizonte valorativo que orienta esa operación. Vale la pena detenernos en este punto, ya que la objeción es pertinente. Según Foucault, toda representación participa de una política de la verdad. El punto decisivo no consiste en determinar si los modelos serán normativos (eso no se puede evitar) sino en precisar la normatividad que incorporan. El régimen de verdad algorítmico no desaparece mediante apelaciones abstractas a la objetividad. Se vuelve discutible cuando se identifican las decisiones técnicas, institucionales y epistémicas que lo hacen posible.

Es en este punto cuando introducimos la propuesta de Hui. El filósofo hongkonés (2024) sostiene que toda técnica es cosmotécnica. A saber, una articulación entre un orden cósmico y un orden moral por medio de una operación material. Si esto es así, la perspectiva dominante de la IA no constituye la realización de un supuesto “raciocinio humano general”, sino la expansión de un horizonte técnico particular. Uno que se consolidó particularmente en el cruce entre la cibernética estadounidense de posguerra, el capitalismo de plataformas y la ciencia computacional anglófona. Su fuerza radica en

presentarse como universal, aunque responde a una trayectoria histórica concreta. El régimen de verdad algorítmico es, en este sentido, una cosmotécnica que ha devenido hegemónica. La IA no es un instrumento que simplemente refleja el mundo. Es una máquina de producción de verdad cuya pretensión de neutralidad oculta su historicidad cosmotécnica. Esa pretensión no constituye un defecto accidental que pueda corregirse con mejor ingeniería o con más datos. Opera como una condición de su funcionamiento en tanto infraestructura planetaria.

3. Crítica de la universalización algorítmica

Con base en la descripción anterior abrimos una segunda tesis. Si los sistemas dominantes de IA constituyen un régimen de verdad situado en una cosmotécnica concreta, las respuestas que se ofrecen desde el debate público suelen quedar cortas. Por ejemplo, la demanda más frecuente apela a la inclusión: Más datos de comunidades subrepresentadas o más diversidad cultural en los corpus. La intención es legítima y, en muchos casos, necesaria. Pero nuestra posición es que, a pesar de su importancia concreta, esa vía, tomada como horizonte último, resulta insuficiente y, en cierto sentido, contraproducente. La inclusión de la diversidad cultural opera dentro de la misma arquitectura epistémica que el problema requiere cuestionar. No basta con admitir más voces y diversidad de posturas. Hay que preguntar quienes diseñaron el sistema y cuáles son los presupuestos ontológicos lo sostienen.

Este punto conviene precisarlo. Eso que llamaremos como “multiculturalismo algorítmico” parte del supuesto de que existe una sola técnica (en este caso, una sola forma de concebir el desarrollo de la IA) y una gran cantidad de culturas que ella debe representar mejor. La tecnodiversidad de Hui invierte ese planteamiento. No existe una sola técnica capaz de admitir distintas culturas como contenidos. Existen diferentes técnicas que articulan, cada una según sus características, un mundo distinto. Esto no quiere decir que la tecnodiversidad implique un regreso a particularismos étnicos (el indigenismo o el latinoamericanismo, por ejemplo) ni una concesión a nacionalismos identitarios, tampoco la adopción de posturas ideológicas convenientes para ciertos fines concretos. Quiere decir que las tradiciones cosmológicas ofrecen articulaciones técnicas alternativas, no traducibles sin pérdida a la matriz dominante. La diferencia se sitúa, así, no en el nivel del contenido sino en el de la arquitectura.

Cuando un LLM incorpora textos en quechua (Vaselli et al., 2026), aymara (Lucas, Burgueño & Carazas, 2025) o yoruba (Dawson et al., 2024), lo que hace es traducir esas lenguas a una misma operación probabilística sobre tokens. La pluralidad sobrevive en apariencia, pero solo después de una conversión a la gramática técnica común. Vectorización, predicción del próximo token y una optimización por gradiente. La heterogeneidad de mundos² queda absorbida en una infraestructura que opera bajo presupuestos uniformes. Marcos que funcionan desde un paradigma occidental (principalmente anglófono), que dicen como se entiende el conocimiento y, sobre todo, lo que cuenta como una respuesta legítima o confiable. Por lo que este “multiculturalismo algorítmico” no constituye, por tanto, una superación del problema. Es, al contrario, su domesticación técnica³.

Sobre este punto aparece una crítica interesante desde la llamada gobernanza global o cosmopolita. Autores como Held (2004) sostienen que los problemas contemporáneos exceden la escala del Estado-nación, por lo que para resolverlos es necesario instituciones, normas e infraestructuras compartidas. Desde esa perspectiva, una pluralización de la técnica podría parecer atractiva, pero resultaría insuficiente en el plano político ante desafíos como el cambio climático, las pandemias, las guerras o la gobernanza algorítmica. No obstante, esta objeción no es necesariamente una crítica la propuesta de Hui. Su argumentación resultaría correcta, si se interpreta la tesis de la cosmotécnica como una defensa del aislamiento cultural o un retorno a esencialismos étnicos o nacionales. No obstante, tal y como entendemos la propuesta de Hui, la perspectiva cosmotécnica no propone sustituir la coordinación por una multiplicación confusa de tradiciones aisladas. Lo que busca es cuestionar las condiciones históricas, políticas y especialmente, las epistémicas con las cuales esa coordinación se vuelve posible. El problema no es la necesidad de infraestructuras comunes, sino los actores que las diseñan y los presupuestos que las orientan. Todo esto, con tal de poder estimar los elementos reales para articular alternativas cosmotécnicas.

Vale la pena considerar otra objeción, esta vez proveniente de la teoría decolonial. Couldry y Mejias (2023) describen el régimen actual como un colonialismo de datos. Es decir, una expansión de las lógicas históricas del colonialismo (extractivismo, apropiación, jerarquización e ideologías de justificación) al terreno de la vida cotidiana mediada por plataformas. La IA no sería un fenómeno técnico autónomo, sino un nuevo capítulo de esa larga historia de dominación. Podríamos plantear la crítica así: Si el problema es la tradición colonial, entonces la respuesta debe ser sobre todo política y económica, no ontológica ni metafísica. Hablar de cosmotécnica tiene el riesgo de “espiritualizar” lo que es, en el fondo, un asunto de poder. La objeción es seria y debe tomarse en consideración. Por eso conviene decir que ambos planos no excluyentes. El cuestionamiento decolonial se complementa con una crítica cosmotécnica que interroga la pretensión misma de universalidad técnica. Sin esta segunda capa, la denuncia del colonialismo de datos puede terminar reproducida en propuestas que, en el plano normativo, asumen los mismos supuestos ontológicos que combaten en el plano económico⁴.

Como se ve, una crítica de la IA debe distinguir entre dos demandas que el debate público a menudo confunde. Una demanda de inclusión, que opera dentro del horizonte técnico dominante y que, aun cuando produce mejoras locales, deja intacta la arquitectura epistémica que reproduce esta convergencia ontológica. Y una demanda cosmotécnica, que cuestiona el horizonte mismo y exige la apertura a trayectorias técnicas plurales. Solo este permite asumir la asimetría de fondo. La primera, asumida como horizonte final, corre el riesgo de operar como un gesto de absorción. La pluralidad se reconoce, pero solo en la medida en que se deja traducir a la gramática hegemónica.

4. Hacia una crítica cosmotécnica de la IA

Conviene recordar, en este punto, que no hay un regreso posible a un afuera de la técnica, por lo que toda apelación a tradiciones desde un punto de vista esencialista

confunde la crítica cosmotécnica con un romanticismo identitario. Lo que la crítica cosmotécnica propone es una reflexión sobre las articulaciones posibles entre técnica, mundo y normatividad, sin asumir que la articulación dominante es la única o la mejor. Para pensar estas articulaciones en el caso específico de la IA, hace falta visualizar, al menos, tres ejes que se anudan entre sí. La pluralidad ontológica, la cuestión política y la justicia epistémica.

Sobre el primer punto, el trabajo de Viveiros de Castro (2010) nos resulta útil. Según su propuesta, no existe una sola naturaleza interpretada de distintas maneras por diversas culturas. Existen, más bien, múltiples naturalezas, habitadas por seres humanos cuya perspectiva depende de su cuerpo y de su posición en el mundo. Este giro (del multiculturalismo al multinaturalismo). Los sistemas dominantes de IA suelen partir de la idea de un mundo único, traducible en datos mediante categorías estables. Viveiros muestra que no se trata de una condición universal del pensamiento, sino de una decisión metafísica situada en una historia y una cultura particular. Por eso la “solución” no consiste en agregar “datos diversos” a los modelos, sino en revisar la arquitectura ontológica que define los parámetros “objetivos”.

La articulación que proponemos resulta útil sobre todo cuando se analizan algunas respuestas bienintencionadas a los problemas señalados. Es frecuente, por ejemplo, encontrar personas que consideran que el problema con los modelos dominantes es que no han “comprendido bien” a las comunidades indígenas, latinoamericanas o africanas, y que la solución es enseñarles mejor. Si embargo, no se trata de que los modelos deban representar mejor a otros mundos. Sino de que la pretensión misma de representar todos los mundos desde un solo lugar es el problema. El multinaturalismo indigenista de Latinoamérica, por ejemplo, no es una creencia exótica que un sistema bien diseñado podría incorporar. Es un cuestionamiento del marco mismo que hace posible el sistema, tal como hoy se concibe.

Tampoco debe olvidarse que la infraestructura algorítmica no es solo un sistema informático, sino un dispositivo geopolítico de constitución del mundo común. Aquí entra la cuestión política. Decidir que lenguas se modelan, por ejemplo, equivale a decidir cuál es el lenguaje operacional del mundo⁵. Latinoamérica no enfrenta solo el problema de no haber participado en el diseño de los LLM. Afronta el problema más profundo de que, al no participar, los presupuestos cosmotécnicos que organizan su vida cotidiana (mediada por estas plataformas) son ajenos a sus propias articulaciones sociales y existenciales.

Esta propuesta puede explicarse en un segundo nivel, con el concepto de justicia epistémica. Fricker (2017) distingue dos entre formas básicas de injusticia epistémica. La primera es la injusticia testimonial (Una persona recibe menos credibilidad debido a prejuicios vinculados con su identidad social), la otra es la injusticia hermenéutica. (Ciertos grupos carecen de recursos compartidos para interpretar su propia experiencia, porque esos recursos se construyeron desde marcos sociales desiguales). A pesar de que la filósofa desarrolla estas categorías para relaciones interpersonales y estructuras culturales, también son útiles para pensar la IA. Los sistemas algorítmicos pueden producir injusticia testimonial cuando clasifican ciertas voces como menos confiables mediante jerarquías (usualmente opacas), reputación o relevancia. Y producen injusticia hermenéutica cuando las plataformas moldean los marcos desde

los cuales los usuarios comprenden su propia experiencia tecnológica. El régimen de verdad algorítmico, por tanto, no solo distribuye la verdad de forma desigual. Distribuye también las herramientas disponibles para cuestionar esa desigualdad.

Conviene adelantarse, en este punto, a ciertas réplicas. Un crítico podría señalar que aplicar la categoría de injusticia hermenéutica a sistemas técnicos implica concederles una agencia que no poseen y que solo la tienen los seres humanos que los diseñan. Frente a esto podríamos responder, que cuestión aquí no es si el modelo, en sentido estricto, “daña” a alguien. La cuestión es si la infraestructura sociotécnica en la que el modelo se inserta produce condiciones de injusticia hermenéutica a escala global o macro. Esa producción no requiere la intencionalidad del LLM, por ejemplo. Solo necesita una infraestructura capaz de generarla. No es un tema sobre la imputación moral de las máquinas, sino de los marcos que producen ciertos tipos de resultados.

Ahora bien, esta propuesta no es un camino cerrado. Sí ofrece, en cambio, a nuestro modo de ver, algunas orientaciones. La pregunta por la pluralidad debe instalarse en el nivel de la arquitectura, no solo en el de los datos. Esto significa interrogar las elecciones de diseño como decisiones cosmotécnicas con efectos ontológicos. La crítica debe, además, abrir un espacio institucional y epistémico para que tradiciones técnicas alternativas no se midan según las métricas de la infraestructura dominante. No se puede aceptar la falsa disyuntiva entre asumir la infraestructura tal como existe y rechazar la técnica en bloque. Lo que está en debate no es la técnica, sino su configuración cosmotécnica.

5. Conclusiones

En este artículo hemos sostenido que los sistemas contemporáneos de IA no son herramientas cognitivas en sentido neutro. Son infraestructuras de verdad que traducen la pluralidad de mundos a una racionalidad algorítmica dominante.

La asimetría material entre los grandes consorcios tecnológicos y las realidades cosmotécnicas alternativas es enorme, y ninguna crítica la suprime por sí sola. Pero la crítica posee una función específica que no se reduce a la denuncia ni se debe confundir con una propuesta técnica concreta. Su propósito consiste en mostrarnos que lo que se presenta como inevitable no lo es, que lo que es pretendidamente universal posee una historia y que esa historia podría (y bien puede) ser otra. Ahora bien, esto lejos de ser un sueño utópico, nos sirve como un motor real que nos permite, al menos de manera inicial, ver que el estado actual de estos sistemas sociotécnicos, no constituyen el cumplimiento de una técnica universal, sino una cosmotécnica que se ha vuelto hegemónica y que, frente a esto, la respuesta no consiste, únicamente, en reclamar más inclusión (cultural, de género, étnica etc.) dentro del mismo marco (aun cuando sea necesario), sino en abrir el horizonte cosmotécnico que subyace en estas visiones.

Notas

¹ La expresión “loros estocásticos” se usa para criticar a los modelos de lenguaje que producen textos verosímiles a partir de patrones probabilísticos aprendidos en grandes cantidades de datos, sin que esa fluidez implique comprensión, intención o relación con la verdad objetiva. La metáfora indica que una máquina puede ofrecer respuestas convincentes sin tener comprensión, y que esa apariencia de sentido puede ocultar sesgos, errores y formas indebidas de autoridad epistémica (Bender et al., 2021).

² Lo que Viveiros de Castro (2010) llama, en otro contexto, multinaturalismo.

³ Algo semejante plantea Crawford (2022) al mostrar que los sistemas de aprendizaje automático no son artefactos inmateriales suspendidos sobre el mundo, sino infraestructuras extractivas sostenidas por minerales, energía, trabajo precarizado y datos masivos. La selección de los objetos clasificables, los procedimientos de etiquetado y los criterios de optimización nunca resultan neutros. En cada decisión operan supuestos sobre el rostro, la emoción, la normalidad y la conducta. Crawford señala, además, el papel político de la propia categoría de «inteligencia». Muestra cómo esta delimita el pensamiento legítimo y, al mismo tiempo, desplaza saberes no reductibles a la formalización computacional ni a la lógica algorítmica.

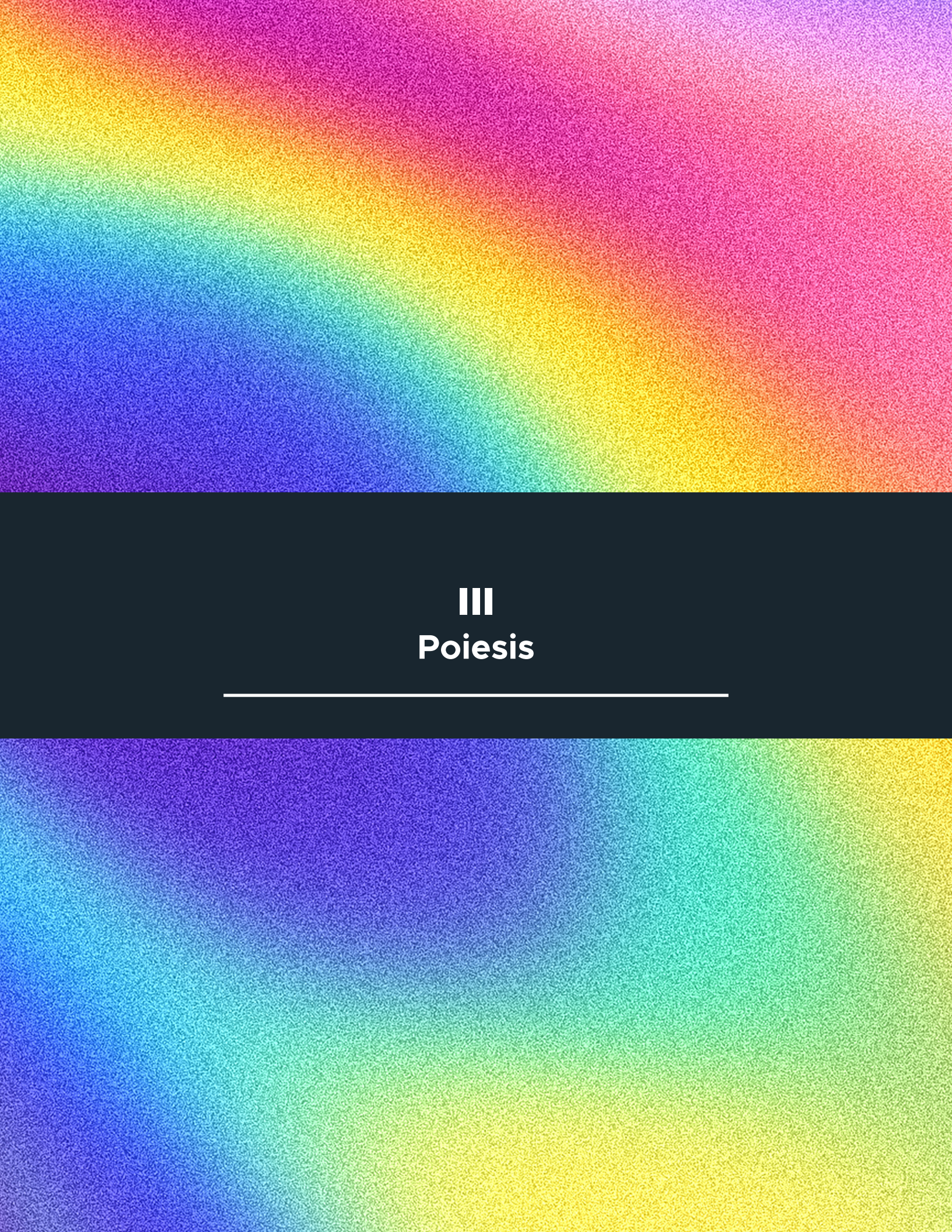
⁴ Ricaurte (2019) ofrece una vía para articular esta doble exigencia. Su análisis de las epistemologías de datos como expresión de la colonialidad del poder muestra que la imposición no ocurre solo en el nivel de la apropiación material de la información, sino también en el nivel del orden simbólico. La autora sostiene que las epistemologías centradas en datos niegan la existencia de mundos alternativos y de epistemologías otras, lo que amenaza a la vida misma.

⁵ Esto remite a problemas de soberanía técnica, soberanía lingüística y, en último término, soberanía cognitiva.

Referencias

- Bender, Emily M., Gebru, Timnit, McMillan-Major, Angelina, & Shmitchell, Shmargaret. (2021). On the dangers of stochastic parrots: Can language models be too big? En Proceedings of the 2021 ACM Conference on Fairness, Accountability, and Transparency (FAccT '21) (pp. 610–623). Association for Computing Machinery. <https://doi.org/10.1145/3442188.3445922>
- Couldry, Nick, & Mejias, Ulises A. (2023). El costo de la conexión: Cómo los datos colonizan la vida humana y se la apropian para el capitalismo (L. Estefanía, Trad.). Ediciones Godot.
- Crawford, Kate. (2023). Atlas de inteligencia artificial: Poder, política y costos planetarios (F. Díaz Klaassen, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Dawson, Fiifi, Mosunmola, Zainab, Pocker, Sahil, Dandekar, Raj Abhijit, Dandekar, Rajat, & Panat, Sreedath. (2024). Evaluating Cultural Awareness of LLMs for Yoruba, Malayalam, and English (arXiv:2410.01811). arXiv. <https://doi.org/10.48550/arXiv.2410.01811>

- Foucault, Michel. (2009). *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France (1978-1979)* (H. Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Fricker, Miranda. (2017). *Injusticia epistémica: El poder y la ética del conocimiento* (R. García Pérez, Trad.). Herder.
- Goldberg, Yoav. (2021). A criticism of Stochastic Parrots. GitHub Gist. <https://gist.github.com/yoavg/9fc9be2f98b47c189a513573d902fb27>
- Held, David. (1995). *Democracy and the global order: From the modern state to cosmopolitan governance*. Stanford University Press.
- Held, David. (2004). *Global covenant: The social democratic alternative to the Washington consensus*. Polity Press.
- Hui, Yuk. (2020). *Fragmentar el futuro: Ensayos sobre tecnodiversidad*. Caja Negra.
- Hui, Yuk. (2024). *La pregunta por la técnica en China: Un ensayo sobre cosmotécnica* (M. Gonnet, Trad.). Caja Negra.
- Lucas, Miguel, Burgueño, Alejandro, Carazas, Miguel, Buenadicha Sánchez, César, Ramirez Rufino, Smeldy, & Rosales Torres, César Said. (2025). *The performance of artificial intelligence in the use of Indigenous American languages*. Inter-American Development Bank. <https://doi.org/10.18235/0013542>
- Ricaurte, Paola. (2019). Data epistemologies, the coloniality of power, and resistance. *Television & New Media*, 20(4), 350–365. <https://doi.org/10.1177/1527476419831640>
- Vasselli, Justin, Mp, Arturo, Hudi, Frederikus, Sakajo, Haruki, & Watanabe, Taro. (2026). *Measuring linguistic competence of LLMs on Indigenous languages of the Americas*. En V. Demberg, K. Inui, & L. Márquez (Eds.), *Proceedings of the 19th Conference of the European Chapter of the Association for Computational Linguistics (Volume 2: Short Papers)* (pp. 287–296). Association for Computational Linguistics. <https://doi.org/10.18653/v1/2026.eacl-short.21>
- Viveiros de Castro, Eduardo. (2010). *Metafísicas caníbales: Líneas de antropología postestructural* (S. Mastrangelo, Trad.). Katz Editores.

The background of the entire page is a vibrant rainbow gradient, transitioning from purple on the left to yellow on the right. A solid black horizontal band runs across the middle of the page, serving as a backdrop for the central text.

III Poiesis

Larrissa Piñón Ramírez
Memorias de la divergencia



Autor/ Author

Larrissa Piñón Ramírez
Universidad de Quintana Roo
Universidad Autónoma de
Yucatá
Mérida, Yucatán, México

**Correo: larissap92@
gmail.com**

Recibido: 10/06/26
Aprobado: 24/06/25
Publicado: 20/07/2026

Larrissa Piñón



Larrissa Piñón





Larrissa Piñón



Erika Selene Pérez Vázquez
Poemas de la inmediatez

RESUMEN

Los presentes poemas son un conjunto de poemas titulados: la nieve, el cuerpo del braille y la ahogada de sal que constan de experiencias de la inmediatez, paisajes del instante, que connotan vivencias del presente.

Palabras Claves: mar, muerte, vivencia, ceguera, nieve.

Abstract: These poems are a collection of poems entitled: the snow, the body of braille and the drowning of salt, which consist of experiences of immediacy, landscapes of the moment, which connote experiences of the present.

Key words: sea, death, experience, blindness, snow.

La nieve

Me inclino en la noche,

inclino la boca

mientras persevero en la nieve,

blanca e inútil, chueca e informe.

Es la distracción de la nieve

de eso que tocamos mientras
estamos del otro lado,

paisajes que se desvanecen en la carne
que ya no tiene ingenuidad.

es debajo de la nieve, la orilla, el horadar del ser.

Autor/ Author

Erika Selene Pérez Vázquez
Universidad Autónoma de la
Ciudad de México
Ciudad de México, México

**ORCID: 0000-0002-
0099-6771**

**Correo: selene.perez@
uacm.edu.mx**

Recibido: 31/05/26
Aprobado: 18/06/25
Publicado: 20/07/2026

El cuerpo del braille

En una botella en el mar, encontré la verdad,
un movimiento de finitud encerrada
como cuando los ciegos son colmados del tacto,
escribiendo desde el tenso cuerpo,
leyes que los demás no entendemos,
un universo con sus propias reglas en cada dedo,
migración de puntos que desdican
las imágenes en sonidos curvos,
deseos hacia dentro esbozando ideas de esa finitud encerrada.

La ahogada de sal

Lo supe bastante tarde, aquella chica murió
en el recreo de la ola,
le rompió el cuello una tarde de sol y pan francés.
Murió sola, la sal invadió sus labios
y sus pulmones como vidrios rotos,
mientras la vida continuaba,
ella estaba sola con la muerte ahogándola
distinta a la mirada de los otros.
Fueron esas olas y no otras las que conjuraron aquella tarde
para que todos la contempláramos
mientras ningún doctor la asistía.

Mientras la mano bañada de sal tocaba la nada

y un poco de arena, mientras la multitud
no hacía absolutamente nada

y su cuerpo flotaba acostada en aquella playa.

The background of the entire page is a vibrant rainbow gradient, transitioning from purple on the left to red on the right, with yellow and green in the center. A solid black horizontal band runs across the middle of the page, serving as a backdrop for the section header.

IV

Perfiles

Jorge Jiménez Hernández
Giovanna Giglioli, filósofa. Memoria

Pervivimos en la memoria de quienes
nos sobreviven, esa precaria eternidad

Hace cerca de 50 años un amigo me contó que había unos cursos muy interesantes en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica —casi la única universidad que existía para esa época—. En aquellos tiempos se podía deambular de curso en curso —es decir, había un tiempo amplio y razonable para elegir una carrera luego de experimentar con varias otras—. Igual, se permitía la asistencia libre y se podía entrar a un aula sin ser interrogado por la presencia ni mucho menos ser echado por no estar en la lista de matrícula, como sucedería tiempo después —era el modelo de la asistencia libre que imperaba en algunas universidades del mundo y que poco a poco se fue deteriorando. De ese modo, llegué a escuchar durante 1976 —aunque ya había sacado mi primer título universitario de Dibujante de Arquitectura en 1973 en la Escuela de Bellas Artes—, algunas clases y disertaciones de varios profesores que confirmaban la recomendación que había recibido.

Al año siguiente ya me había matriculado en una carrera que no había estado en mi radar inmediato y que me costó llegarle tras varios años de exploración académica —entre mis primeras opciones finalmente desechadas estuvo arquitectura y artes plásticas, aunque más adelante seguí, erráticamente, alguno que otro curso en alguna de esas carreras—. Por dicha, la Escuela de Filosofía ofrecía sus cursos en la tarde y en la noche, lo que nos permitió a quienes teníamos que trabajar todo el día, poder llevar adelante nuestros estudios.

La sensación fue la de arribar a un mundo fascinante, el mundo de la filosofía universitaria y sus maestros locales, atravesado por múltiples conflictos políticos e ideológicos, culturales también, pero dominado por la auténtica sensación de un verdadero hallazgo intelectual y emocional.

Ingresé oficialmente en 1977 a la Escuela de Filosofía para no salir ya nunca más. Lo hice, salir de ahí quiero decir, únicamente por la necesidad anímica y etaria de pensionarme y de disfrutar los años que me quedan oyendo la música de las esferas.

Autor/ Author

Jorge Jiménez Hernández
Universidad de Costa Rica
San José, Costa Rica

Correo: jorgejimenez@ucr.ac.cr

Recibido: 21/05/26
Aprobado: 17/06/25
Publicado: 20/07/2026

Me empecé a compenetrar con el nuevo universo intelectual que se me abría y creo recordar que, hacia 1978, matriculé un curso titulado «Historia y conciencia de clase», basado en una obra homónima del filósofo marxista húngaro, György Lukács.

La profesora del seminario, Giovanna Giglioli, nos invitó a una indagación filosófica que profundizaba en las corrientes de la izquierda revolucionaria que se habían difundido con ocasión del mayo 68 y las grandes transformaciones culturales que se produjeron en el mundo de la época —aunque la obra fue publicada hacia los años 20. Yo no conocía al filósofo húngaro y mi interés por el marxismo en los últimos años de adolescencia se vio enriquecido, además, por los profesores que estudiaban y enseñaban a profundidad el

desarrollo de la filosofía marxista en la Escuela, entre los que hay que mencionar también a Helio Gallardo, a Fernando Leal (me refiero al primer Fernando Leal) y a Arnoldo Mora (hago referencia al Arnoldo Mora eterno, quien explicaba, con lucidez dramática, la filosofía clásica alemana, entiéndase a Hegel, Fichte y Schelling, especialmente). En estos cursos se perseguía renovar el estudio del marxismo a partir no solo de la crítica del capitalismo de la guerra fría sino también de los modelos socialistas de la época que imperaban en la URSS y los países del este europeo, así como en China y en algunos de los países del Tercer Mundo, o sea, América Latina, África y Asia.

En ese sentido, la corriente de izquierda de la Escuela, además, profundizó el estudio de ámbitos del pensamiento marxiano que no se habían desarrollado hasta el momento. De tal modo que las indagaciones se enfocaron en el joven Marx, el de los Manuscritos económicos y filosóficos y las Tesis sobre Feuerbach, pero, a la vez, en un Marx maduro, el de El Capital, pero reinterpretado a la luz de una perspectiva dialéctica y revolucionaria que se apartaba del tratamiento doctrinario y dogmático, puramente economicista, propio de la versión oficial estalinista. Todo lo cual comprendía el estudio de una pléyade de pensadores entre los cuales se podían encontrar, además de Lukács, Karl Korsh, Rosa Luxemburgo, Antonio Gramsci, Louis Althusser, Karel Kosic...

Todo ese proceso sucedía en una Escuela de Filosofía, la de mediados de los años 70, caracterizada por un fuerte enfoque en temas grecolatinos y medievales, así como los relativos a la llamada filosofía moderna, es decir, la que se desarrolló en el siglo XVII y XVIII europeos, y algunas incursiones en la filosofía contemporánea además de las ya mencionadas corrientes marxistas.

En la Escuela había un cierto ambiente conventual toda vez que varios profesores habían sido curas o lo habían intentado para finalmente dedicarse a la enseñanza filosófica, como había sido común en el gremio. Pero ese ambiente se empezó a transformar por la presencia que tomaron corrientes de pensamiento ligadas a la filosofía y la historia de la ciencia, el pensamiento liberal y secular y las que emprendieron una relectura del marxismo, como ya lo he indicado. Y, por supuesto, por la irrupción de nuevas generaciones de estudiantes animados por el amor y la rabia, por el rock y el incienso, marcados por las cicatrices de la revolución social inconclusa y siempre aplazada. Me refiero a la revolución del mayo 68. A esa revolución, a la que quisimos tanto y que en Costa Rica se cristalizó en las jornadas de la lucha contra la Alcoa en 1970 y que se proyectó a lo largo de la década con el triunfo de la izquierda universitaria en el gobierno del movimiento estudiantil y la lucha sindical.

El seminario sobre Lukács fue muy importante en la vida académica y afectiva

para quienes lo cursamos. Como era habitual a ese tipo de cursos llegaban escasos estudiantes, de tal modo que se generaba una atmósfera de diálogo, discusión y confrontación filosófica que a quienes recién nos iniciábamos nos resultaba intelectualmente muy estimulante y formativo, y, en particular, nos permitía profundizar en la filosofía marxista que, a la sazón, se reducía a compendios de fórmulas ideológicas esquematizadas por el denominado “diamat”, a saber, el materialismo dialéctico que la escuela soviética había difundido en textos doctrinarios con tintes fundamentalistas y dogmatizantes.

Giovanna era una joven profesora, cautivante en su decir y con profundidad discursiva —siempre matizada y elusiva—, sin tomarse nunca demasiado en serio las formalidades, pero, por ese mismo motivo lograba, con su oportuno sentido del humor, calar en una generación como la nuestra, más o menos 15 años menor, y sugerir inteligentemente la capacidad de la filosofía para cambiar el mundo. Su filosofar nos permitió releer una versión del marxismo que rompía con las formulaciones mecanicistas mencionadas, alejada de los catecismos políticos que dominaban en la época a muchas de las corrientes de la izquierda local e internacional.

“Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo, de lo que se trata es de transformarlo”, decía Marx en una de sus tesis sobre Feuerbach. Era, en efecto, no solo uno de los apogemas filosóficos más célebres sino, además, una de las iluminaciones benjaminianas que recibimos como aprendices del filosofar.

En verdad creímos, parecido a como hoy lo creo, que quienes sean filósofos o no, tienen relativamente la capacidad de transformar el mundo. Pero ahora le agregó que con solo “interpretar el mundo”, los filósofos por más inútiles que parezcan, ya han empujado algo en torno a una transformación, una transformación que lejos de una de tipo geológica, es una que involucra al sujeto colectivo, a la imaginación social, a la mente interpretativa, a la voluntad humana, al deseo, el placer y el goce —todo lo cual está muy lejos de un fenómeno natural y se ubica plenamente en el ámbito de la esfera subjetiva y volitiva—.

Simultáneamente la carrera de filosofía ofrecía cursos muy variados y que podían antojarse a personalidades con inspiraciones diversas y hasta perversas. Como bien decía, se enseñaban cursos sobre filosofía grecorromana y medieval europea por profesores como Plutarco Bonilla, Eugenio Segura y Oscar Mas. Igual, la filosofía moderna y contemporánea la enseñaban profesores de la talla de Constantino Láscaris, Roberto Murillo y Arnoldo Mora. Nos hizo falta, visto *a posteriori*, cursos sobre filosofía náhuatl, bribri o inca, sobre el pensamiento ruso, chino, musulmán o indonesio. Pero, bueno, nada es perfecto ni completo, mucho menos tratándose de un país menor como el nuestro.

Cuando cursé el doctorado en Filosofía, Giovanna ofreció un par de seminarios sobre Sigmund Freud. Me atrevería a afirmar que se trató de los pocos cursos que se impartieron sobre el pensador vienés en la Escuela de Filosofía, como en efecto lo fue. Al igual que en mis primeros años de estudio, esos cursos me permitieron profundizar en un pensador que había sido demonizado por el estalinismo soviético —y, al mismo tiempo, banalizado por el capitalismo occidental como una suerte de psicoanálisis de “autoayuda”— y valorarlo en una perspectiva mucho más rica y comprensiva. A Freud podíamos legitimarlo como un pensador que al igual que Darwin y Marx, había

revolucionado el pensamiento de transición entre los siglos XIX y XX y había permitido configurar una concepción de mundo (lo que los germanos llaman *Weltanschauung*, y que, de paso, no le aclara nada a nadie de habla hispana), una que había posibilitado la enorme transformación cultural del siglo XX, transformación que se produjo no únicamente en el ámbito intelectual sino, en especial, con el gran cambio que experimentaron las sociedades de su tiempo. Quiero decir, sin Darwin, Marx o Freud, los Beatles, Stravinsky, Jim Morrison, Mahler, Picasso, Debussy, Warhol, Silvestre Revueltas, Dalí, Duchamp, Max Jiménez o Francisco Amighetti nunca

hubieran podido ser comprendidos e interpretados. De igual manera, la revolución de Octubre, las guerras mundiales, la bomba atómica, el descubrimiento del ADN, las revoluciones anticoloniales en China o Cuba, al igual que el alunizaje, el surgimiento de la computación y de la era digital, sencillamente no se hubieran entendido —proceso cultural complejo que tiene una resonancia inversa igualmente válida: sin esos intrincados procesos sociales los aportes filosóficos de los pensadores mencionados tampoco hubieran sido reconocidos—.

Giovanna tenía la facultad de inspirar la interpretación de los asuntos medulares tratados por los filósofos que estudiábamos, con los temas políticos y culturales más relevantes de la época. De tal modo que su abordaje conducía a pensar las sociedades en las que vivíamos desde una postura filosófica que privilegiaba el desempeño del sujeto interpretativo y sugería la posibilidad y necesidad de transformar esas sociedades.

De igual modo, en otros cursos difundió el pensamiento de Antonio Gramsci, célebre filósofo marxista italiano, fundador del Partido Comunista, que fue prisionero en las cárceles de Mussolini y que murió poco después de su excarcelación producto de la brutalidad de las prisiones fascistas, a los 46 años de edad. Para nosotros fue otro aporte de importancia: frente a la reducción del marxismo a un nivel meramente económico, es decir, a una simplificación de las profundas contradicciones productivas y políticas, Gramsci tuvo la lucidez filosófica de entender que la intención marxista en su origen fue la de potenciar la sensibilidad política, la tesitura emocional y afectiva de izquierda y su base sociopolítica, a saber, lo que denominó con agudeza “hegemonía”, es decir, no sólo la capacidad para dominar el aparato económico productivo sino, además, toda la superestructura comunicativa, afectiva y subjetiva que aglutinan y movilizan a las sociedades humanas.

Con Gramsci entendimos que lo que denominábamos marxismo vulgar, es decir, el marxismo de la escuela soviética, de carácter economicista y mecánico, era una corriente que no lograba explicar una verdad profunda en la transformación de los sistemas sociales: su *filosofía de la praxis* planteaba que la *hegemonía* de los actores políticos eran los que producían, finalmente, transformaciones sustanciales y sostenibles en el tiempo social, eran, de ese modo, los verdaderos “radicales” porque no se trataba de poner dinamita para volar un poco de gente y con eso pretender cambiar el mundo, sino, algo mucho más complejo y que requería de una enorme preparación, de una gran paciencia y confianza en la especie humana, a saber, la capacidad de configurar una imagen socio cultural y política alternativa que pudiera darle la credibilidad para liderar transformaciones verdaderas y de hondo calado.

En su madurez filosófica, Giovanna abordó, de manera fértil y sugerente, un estudio crítico del pensamiento filosófico costarricense, de los conceptos de idiosincrasia y

de nacionalidad, durante la segunda parte del siglo XX. Ese estudio filosófico buscó la desmitificación de varios tópicos relacionados con lo que usualmente se pensaba sobre la cultura nacional y tuvo repercusiones importantes en la siguiente generación de investigadores locales. Colegas y amigos entrañables como Mario Salas y Alexander Jiménez acompañamos a Giovanna en una de esas investigaciones durante los años 90.

Una de sus virtudes académicas fue la de inspirar a sus estudiantes de manera que ella siempre mostraba las costuras de su trabajo filosófico. Quiero decir, al igual que en algunas películas de la época, pienso en Godard, Bergman, Pasolini o Buñuel, Giovanna tenía la particular capacidad para indagar temas humanos y filosóficos complejos atravesados por una búsqueda provisional de saber filosófico, la duda y la sana especulación, sin establecer verdades últimas y definitivas, rehuyendo a la aparente seguridad que brindan los corpus sistemáticos y definitivos.

Ese dudar que buscaba nuevas ideas, muchas veces precarias pero iluminadoras, la caracterizó a lo largo de su prolija carrera académica.

Giovanna estudió filosofía en nuestro país. —aunque, naturalmente, las bases de su vasta cultura las recibió en su Florencia natal—. Estudió con aquella vieja guardia que para bien y para mal, regía los destinos académicos del filosofar. Se formó ahí pero logró elaborar un pensamiento auténtico y con una perspectiva que pudo apasionar a un nuevo conjunto de pensadores. Así, posiblemente de manera inconsciente, estableció un puente genuino, una conexión válida y sugerente, para entender el desarrollo del pensamiento marxista europeo, es decir, posibilitó dar a entender un proceso complejo de pensar el mundo y sus capacidades para transformarlo, estableciendo una vinculación entre la localidad latinoamericana y lo que se desarrollaba en Europa, en el marco geopolítico de la guerra fría. Algo similar había sucedido con la generación anterior: Láscaris fue otro filósofo destacado que logró articular una visión de Costa Rica en el imaginario latinoamericano, unida a la tradición europea.

Sin embargo siempre sentí que su corazón académico y su inteligencia emocional latían, de igual manera, en torno a la Ciudad Universitaria, en los alrededores de La Villa o de Omar Khayyam, viejos y queridos lugares de encuentro, de discusión, de concentración afectiva y despliegue humorístico, verdaderas cátedras de amistad y pensamiento. Ahí pasamos muchas horas después de nuestros cursos: fue una manera de construir la vida universitaria, enriqueciéndola como oposición al trabajo disciplinado que impone el capitalismo, que cercena el afecto y el humor, que achica la convivencia y reglamenta la festividad.

De ese modo, lo que más apreciamos quienes crecimos con ella fueron sus características emocionales. Tenía, como ya he mencionado una particular capacidad para el humor. No solo reía generosamente y hacía reír con su belleza y su ingenio, sino que tenía la capacidad de enfocar eventos dramáticos y darles giros semánticos que permitían aliviar y salir adelante con muchos pesares de la vida y del mundo. Pero igual tenía una capacidad crítica mordaz y que podía acabar con argumentos simplistas y antojadizos a la primera, claro, siempre y cuando el interlocutor tuviera capacidad para entender sus argumentos, lo cual no siempre era usual.

Y esto que menciono es importante porque en nuestro diálogo más cercano muchas veces tuvimos discrepancias. Con ella, el terreno nunca fue fácil para discutir. Nuestro diálogo permanente a lo largo de muchos años, estuvo animado por las diferencias

en la interpretación, por los matices, o bien, por las diferencias abiertas, todo lo cual enriqueció la amistad y la conversación —muy lejos de esa especie de autocomplacencia narcisista y ensimismamiento que produce en nuestros días la llamada “inteligencia artificial”—.

Sus amigos más cercanos apreciamos esas cualidades y, en especial, su don afectivo, la sinceridad de su decir y la claridad de su mirada.

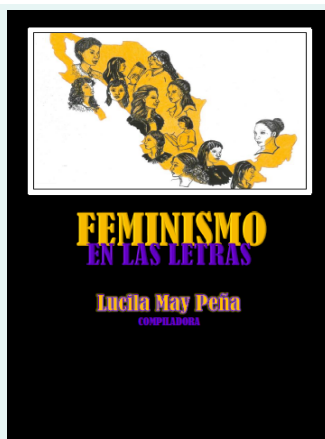
Giovanna murió en Florencia durante los últimos días de enero de este año. Mi buen amigo Mauricio Molina y yo tuvimos la dicha de compartir unos días con ella en Florencia, hace justo dos años, en compañía de su querida familia. Su vida transcurrió entre guerras: nació en los primeros años de la Segunda Guerra Mundial en la Italia fascista, y nos dejó en un mundo que lejos de acabar con las guerras, las recrudece y las alimenta de la codicia y la brutalidad.

Para ella, un largo pensamiento, un amor interminable, un reconocer que se anida en la memoria y en la palabra de quienes la quisimos tanto.

The background of the entire page is a vibrant rainbow gradient, transitioning from purple and blue on the left to yellow and orange on the right. A solid black horizontal band runs across the middle of the page, serving as a backdrop for the title.

V **Reseñas**

Iván Gutiérrez Moreno
Feminismo en las letras
Una antología de textos con enfoque feminista



Lucila May Peña (Comp.). (2024). *Feminismo en las letras*. Ciudad de México: Tintanueva ediciones. 132 pp. ISBN: 978-607-5915-08-1.

Publicada en 2024, esta compilación es resultado de una selección de textos de contenido feminista presentados en el *Circuito literario de península a península* con sede en Yucatán. Respecto a su elección, la redactora del epílogo nos advierte sobre la inconveniencia

del establecimiento de un criterio para determinar qué escrito es factible o no de ser catalogado como feminista, por lo que en este libro se opta por publicar de manera libre e incluyente obras de veinticuatro autoras con formación y contextos diversos, las cuales, desde su voz más honesta, revelan conocimientos, ideas, anhelos y protestas en diferentes formatos y estilos, teniendo por tema común la experiencia femenina en el contexto androcentrista.

Entre los textos encontramos por ejemplo el de la educadora y activista María Candelaria May Novelo enfocado en el feminismo indígena. Aunque la existencia de dicho feminismo ha sido objeto de debate, la autora considera que en efecto existe ahí donde las mujeres indígenas han logrado hacer conciencia de las condiciones sistémicas patriarcales que las vulneran; luego, adquiriendo un posicionamiento han ejercido acciones en su favor y en el de otras mujeres. Hace referencia a la necesidad del incorporar en el feminismo actual muchas condiciones interseccionales como etnia y clase social. Esto ya que el feminismo académico preponderante está construido desde una epistemología blanca o mestiza que tiende a dejar fuera a las mujeres y niñas indígenas, las cuales sufren los agravantes de la discriminación y el clasismo proveniente incluso de sus congéneres. En suma, el feminismo indígena ha de incluir componentes antipatriarcales, antidiscriminatorios, comunitarios, así como de defensa de las tradiciones y del territorio.

Autor/ Author

Iván Gutiérrez Moreno
Universidad Nacional
Autónoma de México
Ciudad de México, México

ORCID: 0009-0002-3993-4663

Correo: gut14ivan@gmail.com

Recibido: 14/06/26

Aprobado: 20/06/26

Publicado: 20/07/2026

De igual forma, de la actriz y dramaturga Gilma Tuyub se nos presenta una narración que expone las condiciones de explotación y violencia a las que tienden a estar sujetas muchas mujeres tras contraer matrimonio. Nos muestra cómo algunos hombres llegan a someter la voluntad de sus esposas recurriendo a la violencia, violencia muchas veces solapada y con origen en madres que crían a sus hijos bajo estas costumbres.

En otra de las narraciones, como la de la maestra en ingeniería Gabriela Buendía, encontramos alusión a un tema frecuente en las protestas feministas: el acoso asociado a la vestimenta. La autora nos cuenta una experiencia en que desde cierto desconocimiento decide usar un vestido considerado provocador, teniendo en mente la idea de resultar agradable a su superior en el trabajo, así como de obtener algunos elogios que realzarían su autoestima. En su lugar, experimentaría momentos de suma incomodidad provocada por algunos varones y en cierto punto hasta una agresión. Ante esto, cuenta cómo su condicionamiento interiorizado la llevaba a culparse a sí misma por haberse vestido así en un principio. La autora termina dejando una reflexión sobre el cuidado del cuerpo, mencionando que a la par de la libertad debe priorizarse la autenticidad, aquella que en expresiones como la vestimenta debe hacerse por sí y para sí, nunca poniendo como fin la aprobación externa.

Entre los escritos vemos alusiones al surgimiento y desarrollo de las protestas femeninas en la exigencia de sus garantías, a los contingentes y consignas que desde hace años han venido resonando en las calles, en los medios y en las conciencias. En general se reconoce el valor de las contribuciones a la causa tanto de las mujeres actuales como las de otro tiempo.

En conclusión, cualquier persona que lea este libro, independientemente de su género, hallará una muestra de literatura caracterizada por su sencillez, creatividad y sinceridad donde reconocerá quizá la voz de una hermana, madre, compañera o amiga dando cuenta de las condiciones que la limitan y por las que es necesario darse valor cada día. Con suerte, su lectura será factor de formación de conciencia y de la adherencia al feminismo, no necesariamente el que se expresa en palabras, pero sí el que se informa y sobre todo aquel que se demuestra en acciones cotidianas.

Francisco Miguel Ortíz Delgado
Contra el progreso (México, Editorial Planeta, 2025; 207 págs.) de Slavoj Žižek

Contra el progreso

REFLEXIONES

N.º 001

Slavoj Žižek

PAIDÓS

El reciente libro *Contra el progreso* del conspicuo filósofo esloveno Slavoj Žižek, investigador de la Universidad de Liubliana y la Universidad de Birkbeck, está compuesto por 13 breves capítulos cuyo tema base, pero no exclusivo, es el progreso. Este texto no consiste en un análisis conceptual del “progreso” o (pese a lo que pueda indicar su título) en una diatriba en contra de los avances y progresos de la humanidad. Se trata de un libro sobre filosofía

especulativa de la historia o “filosofía de la Trans-Historia” (Ortiz-Delgado, 2025, 64 y 106).

Y, en tanto que es un texto cuya materia principal es esta filosofía vista desde distintos ángulos (pues, por supuesto, el libro también aborda la filosofía política, la religión, la ecología, entre otros tópicos), estimo que estamos ante un texto de asunto metafísico. Asimismo, debo aclarar que *Contra el progreso* también parece plantear lo que podemos denominar “filosofía de la anti-Trans-Historia”, es decir, pareciera plantear una argumentación en contra de las interpretaciones (filosóficas) sobre la historia como poseedora de un orden, de un sentido (lineal o no), de una meta y/o de un telos que trasciende al propio pasado, a la propia historia (Ortiz-Delgado, 2020, 61).

El carácter anti-trans-histórico de *Contra el progreso* no es más que aparente: tal carácter sólo consiste en esbozos para desechar la idea de que la historia siempre progresa sin regresiones y de que es un devenir lineal. Así, estimo que en este libro Žižek no llega a negar con carácter definitivo la existencia de un cierto orden trascendental y/o metafísicos para la historia, aunque sí le niegue la linealidad a este devenir histórico. Žižek, en efecto, aduce que hay que rechazar la linealidad que la filosofía marxista, el neoliberalismo de Francis Fukuyama, o el anarquismo de Rosa Luxemburgo le otorgan a la historia (14). Para el filósofo esloveno, tal y como lo hiciera de

Autor/ Author

Francisco Miguel Ortíz Delgado
Universidad de Guadalajara
Guadalajara, México

ORCID: 0000-0003-1300-127

Correo: shaglin@gmail.com

Recibido: 29/04/26

Aprobado: 31/05/26

Publicado: 20/07/2026

forma más compleja y acabada Karl Löwith, es indispensable desechar la teleología ingenua en nuestro concebir al mundo humano, teleología que proviene de la idea de un “destino” que consistiría en el indefectible progreso humano (18). El destino, para Žižek, ya no es progresar, sino simplemente sobrevivir (20), y de esta idea es de donde me baso para afirmar que este filósofo, al final, no deja de ver un cierto orden para la historia, una donde el sentido de la historia humana es, de forma básica, sobrevivir. No hay siquiera progreso de la libertad en la historia humana, como argumentara Hegel (21), pues en nuestro siglo XXI eso ya es ingenuo, lo único que nos queda es tratar de (sobre)vivir.

Sin embargo, Žižek cae bien pronto en una contradicción y, tras afirmar que no hay progreso lineal general en la historia, que no lo hay en lo material, en la libertad o en lo político, el filósofo afirma que A1) sí lo hay en lo filosófico y en A2) lo religioso. Para afirmar A1 nos refiere que una vez que se ha desechado la explicación mitológica por la explicación filosófica (platónica) ya no se ha regresado a la primera. En lo religioso (A2), Žižek estima que una vez aparecido el cristianismo ya no es posible regresar al paganismo (28).

Ambas ideas son equivocadas, si se me permite argumentar: A1 porque, pese a todos los avances y explicaciones del mundo otorgadas por la ciencia, el ser humano vuelve y vuelve a las explicaciones mitológicas de su realidad, por ejemplo, vuelve a la astrología, a las cartas astrales, la lectura del tarot, los cuales tienen tanto apogeo hoy como hace miles de años, o aún más; el ser humano no ha dejado de creer en fantasmas, brujas, chupacabras, o enanitos verdes. Recordemos también que “It is often mockingly asserted that [...] the reason why philosophers can still engage with two thousand year-old texts is because there has been no philosophical progress in all those centuries” (Lüthy y Palmerino, 2016, 45-47); aunque la afirmación anterior contiene una idea exagerada, no deja de ser parcialmente certero que la filosofía no progresa, al menos no en el sentido en que lo hace la ciencia o la tecnología. A2 es equivocada porque es posible, como dijera David Hume, siempre regresar a la “religión natural” del humano, a saber, al politeísmo; y la abundancia de santos en el catolicismo (una de las principales religiones del mundo), más socorridos a veces que el propio Espíritu Santo, es para algunos expertos una regresión al politeísmo (en algunos casos abiertamente pagano, como es en el caso del culto a la Santa Muerte). Así, con su equivocada idea de que la filosofía y la religión progresan sin regresiones, tenemos que Žižek no es tan anti-trans-histórico como se pudo haber pensado y concibe linealidad en algunos aspectos de la historia.

Eso sí, a lo que se opone el filósofo esloveno con más claridad es a la aceptación de una teleología determinista donde haya un claro final infalible y sagrado para toda la historia humana (50). Por ende, para él no es claro que vaya a haber un cataclismo (ecológico) final que vaya a acabar con toda la humanidad, aun cuando acepte que hay indicios inequívocos de que tal cataclismo puede suceder, incluso de forma inminente. Es decir, para Žižek, en su negación de un telos determinista ecológico, piensa que, por lógica, es posible evitar el cataclismo que la teleología del catastrofismo ecológico nos sugiere (53). Pues, puntualiza, “La catástrofe climática es la necesidad histórica que debe empujarnos sin duda hacia la solidaridad global. Sin embargo, la historia no está de nuestro lado (tiende hacia nuestro suicidio colectivo). No es de extrañar

que muchos comentaristas concluyan que la batalla contra el calentamiento global *ya está perdida*” (61). El filósofo nos da entender, entre líneas y como ya lo hacía en su también reciente libro *Surplus Enjoyment* (Žižek, 2023), pues, que el telos de la historia no es sino la solidaridad global.

Aquí tenemos entonces otra evidencia de que la concepción de Žižek de toda la historia no es anti-trans-histórica sino trans-histórica porque concibe un telos trascendental, a saber, la solidaridad, la cual trasciende al pasado y al presente al convertirse en la infalible (forma de) Salvación (en el futuro) del Ser Humano. O, en otra forma de explicar la idea anterior, tenemos que la solidaridad global es el único instrumento (trascendental) que permitirá el (único concebible) telos trans-histórico del que ya nos había hablado Žižek: la supervivencia del ser humano.

Y, para evidenciar que esa solidaridad global es posible y que se comienza a manifestar en el planeta, el filósofo nos habla de la pandemia del 2020. “El primer modelo de una solidaridad comunista nos vino impuesto por la pandemia de la COVID-19: todos fuimos conscientes de la necesidad de la movilización y la coordinación mundiales, así como de medidas que violaban con claridad las reglas del mercado” (155). Es decir, es patente que Žižek se emociona alegremente con la “solidaridad” mundial que surgió a causa de la mencionada pandemia, y que interpreta tal solidaridad no como nacida de la necesidad de sobrevivir un virus particular, sino como nacida de un principio (político-moral y, quizá, apriorístico) hacia el cual se dirige de forma lineal toda la Humanidad para cumplir con el indefectible telos de la Trans-Historia, a saber, la supervivencia de aquella misma Humanidad.

Pero el esloveno tampoco nos explica, al final, una cuestión aún más profundamente existencial: ¿Para qué queremos sobrevivir? ¿Supervivencia de la Humanidad para qué? De lo único que está seguro es de que “[...] volverán a surgir emergencias globales similares [al Covid-19] y deberíamos prepararnos ahora para ellas” (156). Entonces, ¿también las catástrofes globales, por más avanzada que esté la ciencia, serán fenómenos que trascenderán metafísicamente al pasado humano, las cuales siempre harán peligrar al telos de la historia (i.e., la supervivencia humana)? Un telos que, repito, no tiene un claro para qué.

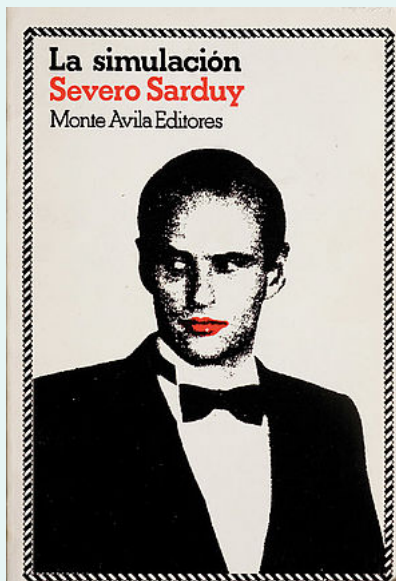
Referencias

- Lüthy, C. H./ Palmerino, C. R. (2016). “Conceptual and Historical Reflections on Chance (and Related Concepts)”, en *The Challenge of Chance: A Multidisciplinary Approach from Science and the Humanities*, Klaas Landsman y Ellen van Wolde (eds.), Springer, pp. 45-47.
- Ortiz-Delgado, F. M. (2020). “Filosofías de la historia, historiografía/historiografía e imperialismo” (tesis doctoral), México, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Ortiz-Delgado, F. M. (2025). *Imperialismo, virtud e historia trascendental en Roma*, Universidad Autónoma Metropolitana/ Librobjeto.
- Žižek, S. (2023). *Surplus Enjoyment. A Guide for the Non-Perplexed*, Bloomsbury.

Héctor Iván Lara Pérez

La Sutura y el escalpelo: Literatura Más Allá de la Terapia

1. Introducción: La literatura en el imperio de la salud mental



Vivimos en una era declaradamente terapéutica. Como han señalado sociólogos de la talla de Eva Illouz (2007) y filósofos como Byung-Chul Han (2021), la narrativa del trauma, la resiliencia obligatoria y la sanación exprés se han convertido en el lenguaje hegemónico de la subjetividad moderna. En este escenario mercantilizado, la cultura —y de manera más punzante, la creación literaria— ha sido relegada con frecuencia al humilde papel de una farmacia

de guardia: un bálsamo reconfortante, una herramienta utilitaria de autoayuda o un mero ejercicio de “escritura curativa” cuyo fin último es la rápida reintegración del individuo al circuito productivo de una sociedad que no tolera la improductividad del duelo genuino. Esta instrumentalización reduccionista despoja al arte de su potencia más subversiva: su capacidad ontológica de ser inútil para el mercado, pero absolutamente indispensable para la verdad histórica y humana.

Ante la proliferación de discursos que pretenden adormecer el malestar bajo el manto de la positividad tóxica, surge la urgencia de rescatar la experiencia literaria de su secuestro terapéutico para devolverle su función originaria y desestabilizadora. La propuesta que vertebra este ensayo no aboga por cerrar las llagas de la existencia de forma apresurada para que el sujeto deje de “molestar” con su dolor o su disidencia emocional. Por el contrario, se plantea la necesidad estética y ética de habitar tales grietas con una lucidez implacable, una tarea de auscultación profunda que solo

Autor/ Author

Héctor Iván Lara Pérez
CBTIS 169
Aguascalientes, México

ORCID: 0009-0004-5227-3112

Correo:
kaisernemesis@gmail.com

Recibido: 21/03/25
Aprobado: 21/05/25
Publicado: 20/07/2026

el lenguaje artístico estructurado y libre puede proporcionar frente a los manuales de auto-optimización conductual.

2. La metáfora clínica: El escalpelo frente a la sutura cosmética

Para comprender el alcance del texto estético en la contemporaneidad, resulta productivo recurrir a una analogía médica: el contraste entre la sutura y el escalpelo. En la cultura de masas actual, se nos urge de manera sistemática “cerrar ciclos”, “superar el dolor” y alcanzar una clausura emocional inmediata. La industria editorial responde a esta demanda con recetas de felicidad y narrativas de superación lineal (Illouz, 2007). En este contexto, la literatura comercial opera como una sutura cosmética: un acto de cierre apresurado que busca ocultar el tajo de la existencia bajo una costura estética impecable pero sorda, anestesiando la capacidad crítica del lector.

Por el contrario, la gran literatura, la que sobrevive a las modas de la época, opera decididamente como un escalpelo. El escalpelo es una herramienta quirúrgica de precisión; su función no es cerrar, sino abrir la piel, exponer la carne, limpiar la infección oculta y diagnosticar el mal con un rigor que la vida cotidiana, en su afán de negación y supervivencia, suele evitar. Al abrir la herida a través de la palabra, el escritor permite que el aire de la conciencia circule. El poder de la literatura no reside en domesticar el sufrimiento para volverlo asimilable, sino en articularlo con tal fidelidad formal que el dolor deje de ser un trauma mudo y se convierta en conocimiento inteligible. La experiencia estética es, por tanto, un fin en sí mismo: una forma de conocimiento que habita la ambigüedad, el claroscuro y el misterio, lejos de las certezas binarias y simplistas de la autoayuda corporativa.

3. Anatomía de la herida: El rigor del estilo frente a la pornografía del dolor

Establecer la función del escalpelo literario exige una distinción ética y técnica fundamental: separar lo que podríamos llamar la “ética del examen profundo” de la simple “pornografía del dolor”. En un mercado editorial global ávido de testimonios crudos y de “literatura del yo” de consumo rápido, existe un riesgo latente de que el sufrimiento humano se transforme en una mercancía superficial, diseñada para generar empatía instantánea o morbo comercial. Cuando esto ocurre, la literatura fracasa y se convierte en otra variante de la sutura alienante (Han, 2021).

La literatura como escalpelo requiere, antes que nada, un compromiso inquebrantable con el rigor formal y el estilo. No basta con exhibir la herida para obtener compasión fácil o validación social; es necesario trabajar el lenguaje con una precisión matemática para que la vivencia hable por sí misma con una voz que trascienda la mera anécdota biográfica del autor. Escribir desde la fractura implica una severa responsabilidad formal. Si el lenguaje empleado es perezoso, plagado de clichés o complaciente, la disección fracasa y la sutura resultante es falsa y quebradiza. Solo cuando el estilo alcanza la agudeza e higiene del instrumento quirúrgico, la literatura logra elevar lo individual a la categoría de lo universal, transformando el dolor privado en memoria colectiva.

4. El instrumento en acción: Didion, Ernaux y la poética de la verdad

Para observar el funcionamiento real de este escalpelo estético, conviene analizar de cerca las estrategias de escritoras fundamentales de nuestro tiempo. Pensemos, en primer lugar, en Joan Didion (2006) y su disección del duelo en *El año del pensamiento mágico*. Tras la pérdida repentina de su esposo, Didion no busca consuelo ni redacta un manual de resiliencia. Su escritura adopta un tono analítico, casi forense. Al describir con frío rigor los mecanismos de su propio “pensamiento mágico” —como la convicción irracional de que su esposo regresará si ella conserva sus zapatos—, Didion utiliza la palabra para cartografiar la locura inherente a la pérdida masiva. No hay allí promesas de sanación rápida ni suturas espirituales; hay una exposición detallada de la anatomía del dolor que permite al lector reconocer la fragilidad humana sin el velo de la falsa esperanza.

De igual manera, Annie Ernaux (2019) utiliza el lenguaje como una herramienta de despojo y desmitificación en obras como *El acontecimiento*. Al abordar la experiencia de un aborto clandestino en la Francia de los años sesenta, Ernaux renuncia a la catarsis lírica o al melodrama moral. Su objetivo es la verdad descarnada de un cuerpo atravesado por la ley, el secreto y el estigma social. La escritura de Ernaux no pretende cicatrizar la herida impuesta por las dinámicas de clase o de género; al contrario, la mantiene abierta y expuesta a la luz de la historia para que el lector no olvide el origen social del daño. Esta función diagnóstica y testimonial constituye la verdadera dignidad de la literatura: una iluminación a través de la verdad implacable, nunca a través del olvido reconfortante.

5. Geografías del dolor: La llaga colectiva en la literatura latinoamericana y postcolonial

Si bien el análisis del escalpelo literario es plenamente operativo en las narrativas de la intimidad occidental, su alcance se vuelve verdaderamente urgente cuando se desplaza hacia las realidades del Sur Global y, específicamente, de América Latina. En estas latitudes, la categoría de la “herida” desborda por completo los límites de la psique individual o de la crisis de la subjetividad burguesa. Aquí, la llaga es un tajo histórico, político y geográfico que aún supura debido al colonialismo, la violencia de Estado, la desigualdad estructural y los traumas comunitarios no resueltos.

En este punto, el diálogo con el pensamiento postcolonial de Edward Said resulta esclarecedor. En obras fundamentales como *Orientalismo*, Said (2008) nos recuerda que la representación y la escritura son campos de batalla políticos frente a la desposesión. Para el sujeto subalterno, la herida original es la colonia, el exilio, la pérdida de la tierra y la imposición lingüística. Por ello, la literatura latinoamericana ha funcionado históricamente no como un diván terapéutico, sino como un escalpelo de denuncia social. No es éticamente posible suturar de forma individual el malestar de un pueblo cuyas fosas comunes siguen abiertas y cuyos desaparecidos no han sido nombrados.

Autoras contemporáneas como Mariana Enríquez (2016), a través de una reconfiguración del terror gótico, utilizan el género para diseccionar las pesadillas sociales, la violencia de género y las huellas de las dictaduras militares en el Cono

Sur. Asimismo, la narrativa en la región expone el trauma postraumático colectivo centroamericano, mientras que la poesía combativa de autoras como Gioconda Belli (2001) le da voz a la resistencia política. La literatura de nuestra región no busca devolver al individuo dañado a una «normalidad» social preexistente, sino que utiliza el escalpelo para cuestionar la normalidad misma de un sistema intrínsecamente violento. La herida literaria en América Latina no es un secreto vergonzoso que deba ocultarse, sino un espacio de encuentro, memoria y trinchera política.

6. Pedagogía de la incomodidad: Una propuesta desde las aulas mexicanas

Esta distinción radical entre la sutura que adormece y el escalpelo que despierta cobra una relevancia pedagógica fundamental en el contexto educativo mexicano contemporáneo. En una época dominada por la inmediatez digital, los algoritmos de gratificación instantánea y la emergencia de las inteligencias artificiales generativas, defender la enseñanza de la literatura como un espacio de «incomodidad necesaria» se transforma en un acto de resistencia pedagógica frente a la estandarización del pensamiento.

La formación integral de los estudiantes no debe aspirar a convertirlos en sujetos pasivos que leen únicamente para confirmar sus propios sesgos o para encontrar un refugio apolítico y sentimental. Enseñar literatura desde la perspectiva del escalpelo implica entrenar a las nuevas generaciones en la tolerancia a la complejidad, la ambigüedad moral y la empatía histórica. Frente a una cultura corporativa del bienestar emocional que reduce la justicia social a la noción atomizada de «resiliencia individual», el contacto con los textos de Didion (2006), Ernaux (2019) o las grandes voces latinoamericanas fomenta una conciencia crítica indomable. La literatura que trasciende la terapia nos enseña que las cicatrices —tanto personales como sociales— no deben borrarse cosméticamente, sino leerse como mapas de nuestra experiencia y nuestra memoria histórica.

7. Conclusión: La memoria indeleble de la cicatriz

En conclusión, la literatura que verdaderamente importa se niega a actuar como una sucursal de la farmacia social o un apéndice de la industria del bienestar. Su verdadera potencia política y estética estriba en su renuncia a la sutura fácil. Al asumir el rol del escalpelo, la palabra literaria asume la tarea de nombrar lo innombrable, desnudando los mecanismos del poder, del duelo y del sufrimiento con una precisión quirúrgica que limpia el entendimiento.

Para el ámbito de la crítica iberoamericana, expandir estas reflexiones hacia nuestras propias realidades geográficas no es solo un ejercicio de rigor académico, sino un imperativo ético impostergable. Necesitamos cultivar y estudiar una literatura que suture menos y escudriñe más; una creación que no tema exhibir la cicatriz, porque comprende cabalmente que en el relieve de esa marca está escrita la memoria insobornable de nuestra resistencia humana frente al olvido.

Referencias

Belli, G. (2001). El país bajo mi piel: Memorias de amor y guerra. Barcelona: Plaza & Janés.

<https://archive.org/details/elpaisbajomipielooooobell>

Didion, J. (2006). El año del pensamiento mágico (Trad. J. A. Bravo). Barcelona: Global Rhythm Press.

<https://es.readanybook.com/leer-libros-online-gratis/el-ano-del-pensamiento-magico-38723/>

Enriquez, M. (2016). Las cosas que perdimos en el fuego. Barcelona: Editorial Anagrama.

https://blogs.ubc.ca/virtualkoorners/files/2020/06/enriquez_las-cosas-que-perdimos-book.pdf

Ernaux, A. (2019). El acontecimiento (Trad. B. Gómez Ibáñez). Barcelona: Tusquets Editores.

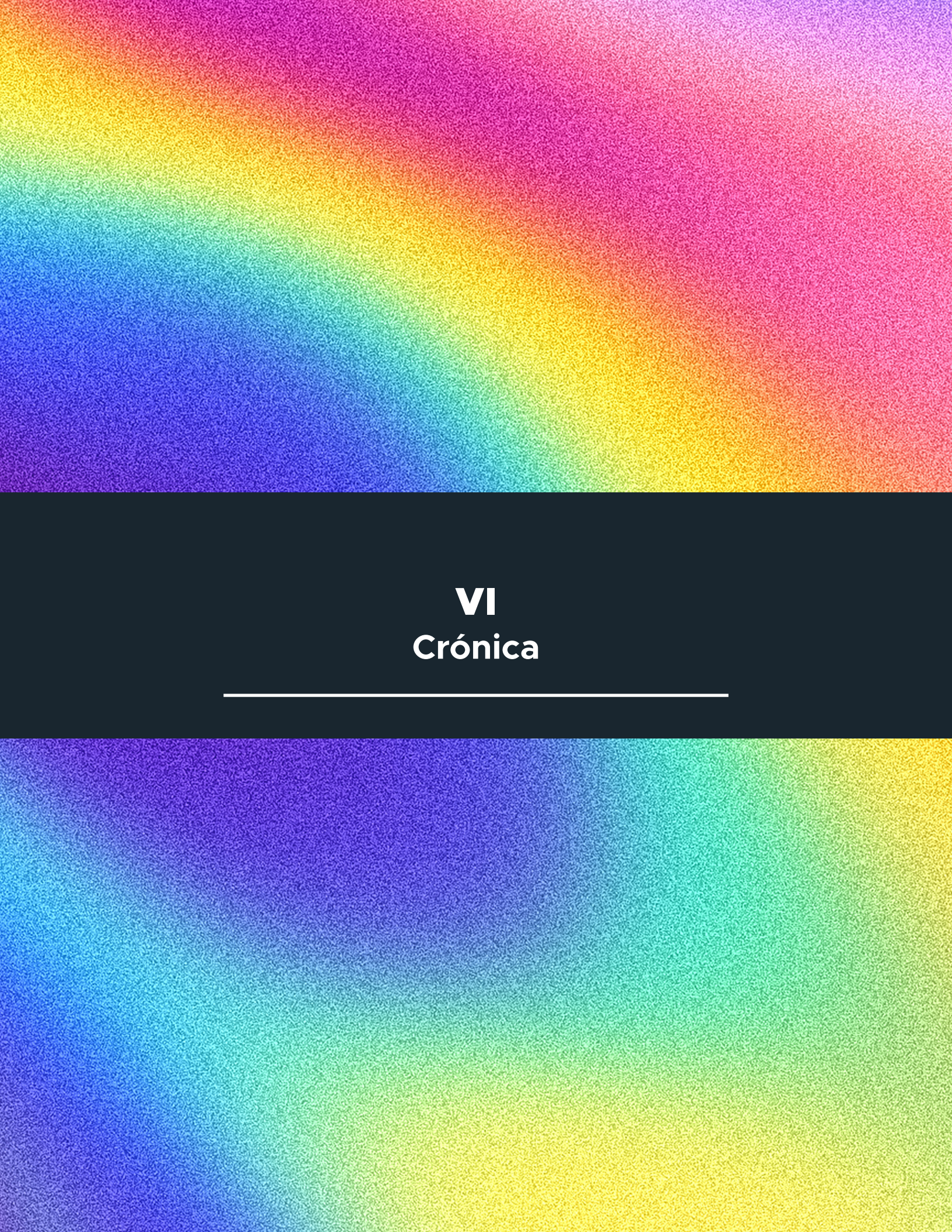
https://proassetspdl.com.cdnstatics2.com/usuaris/libros_contenido/arxiu/42/41603_El_acontecimiento.pdf

Han, B.-C. (2021). La sociedad paliativa (Trad. R. Gabás). Madrid: Editorial Herder.

<https://www.collegesidekick.com/study-docs/4882501>

Illouz, E. (2007). La salvación del alma moderna: Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda (Trad. S. Laclau). Buenos Aires: Katz Editores.

https://api.pageplace.de/preview/DTo400.9788492946013_A40004892/preview-9788492946013_A40004892.pdf

The background of the entire page is a vibrant rainbow gradient, transitioning from purple on the left to red on the right, with yellow and green in the center. A solid black horizontal band runs across the middle of the page, serving as a backdrop for the section header.

VI

Crónica

Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI)
Acta del XIV Congreso Centroamericano de Filosofía
Del 17 al 20 de noviembre de 2025 San Salvador, El Salvador



Reunidos en San Salvador, en la Universidad de El Salvador, en ocasión de la celebración del XIV Congreso Centroamericano de Filosofía: *Perspectivas filosóficas y transformaciones*, celebrado del 17 al 20 de noviembre de 2025, organizado por el Departamento de Filosofía, la Facultad de Ciencias y Humanidades, de la Universidad de San Salvador, la Asociación Salvadoreña de Filosofía; convocados por Jossué Leonet Zelaya Morataya, presidente de la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI); se realiza la Asamblea Anual Ordinaria de ACAFI, el jueves 20 de noviembre de 2025. La reunión se realiza de manera presencial y virtual, inicia a las 13:30 horas, hora de San Salvador.

Presentes los representantes de las asociaciones nacionales: Leonet Zelaya, El Salvador; Ángel Antonio Moreno León, Honduras; Álvaro Carvajal Villaplana, Costa Rica; Abdiel Rodríguez Reyes, Panamá; Marco Aurelio Peña, Nicaragua; Leonardo Díaz, República Dominicana; Maximiliano Trujillo, Cuba;

Ausentes con excusa: Marlon Urizar Natareno, Guatemala y Francisco Márquez, Guatemala. Se abre la sección a las 13:30 horas, bajo el siguiente orden del día:

Orden del día

- 1) Aprobación del orden del día.
- 2) Informe de la Presidencia.
- 3) Revisión de acuerdos.
- 4) Propuesta para realizar el XV Congreso Centroamericano de Filosofía y el VI Precongreso Centroamericano de Filosofía. XVI Congreso Centroamericano de Filosofía y el precongreso.
- 5) Elección de Junta Directiva
- 6) Propuesta de la Embajada de China.
- 7) Varios.

Autor/ Author

Asociación Centroamericana de
Filosofía (ACAFI)
El Salvador, Centroamérica
(Actual presidencia)

Correo:

**acaficentroaerica@
gmail.com**

Recibido: 26/03/25

Aprobado: 21/05/26

Publicado: 20/07/2026

Los acuerdos de la asamblea son los siguientes:

- 1) Se aprueba el orden del día por unanimidad. Se declara acuerdo firme.

1. Informe de la presidencia.

- Durante esta presidencia se elaboraron cinco reuniones, encaminadas en su mayoría a informar sobre la gestión, preparación y sistematización del XIV Congreso Internacional Centroamericano y del Caribe de Filosofía, edición 2025.
- Se entablaron relaciones diplomáticas y de cooperación entre la Asociación Centroamericana de Filosofía, ACAFI y la Embajada de la República Popular de China en El Salvador, para el apoyo en la realización del magno evento.
- Se presentó un proyecto al Instituto Confucio con sede en la Universidad de El Salvador para la consecución y posterior constitución del Instituto de Investigación de Filosofía Latinoamericana y China (IIFLAC). Con la intención de generar una plataforma que propicie, entre otras cosas la publicación de los trabajos investigados, la divulgación de los mismos, y la promoción sostenible en el tiempo de eventos relacionados a lo anteriormente manifestado.
- Se ha gestionado en la Facultad de Ciencias y Humanidades la posibilidad de la publicación de ponencias y demás investigaciones presentadas en el congreso.
- Se estableció una relación directa y cordial con la Asociación de Estudiantes de Filosofía (ASEFIA) generando una colaboración articulada para la organización del congreso y otros eventos a futuro.
- El señor Carvajal indica que se publicó el artículo correspondiente al informe sobre la enseñanza de la filosofía en secundaria y en la universidad en el VI Congreso Iberoamericano de Filosofía. Se publica en Maximiliano Prada (ed.) (2025). Defensa de la enseñanza de la filosofía. Trayectorias en Iberoamérica. Bogotá: Editorial Aulas.
- Se realizaron seis reuniones de junto directiva.
- El señor Carvajal indica que se continuó con la publicación de la Revista AZUR, Revista Centroamericana de filosofía. En este momento se han publicado 14 números.
- Se colaboró con la organización de dos ciclos de conferencias Democracia en Centroamérica: crisis y perspectivas. Organizado por ACOFI, y la Sección de Filosofía y Pensamiento de la Escuela de Estudios Generales, Universidad de Costa Rica.
- El señor Carvajal informa que se continuo con la actualización del perfil del Facebook de ACAFI (Se acordó por los miembros ACAFI que cuando en sus universidades o asociaciones organicen actividades que se agregue el logo de ACAFI y que remitan el anuncio para subirlo al Facebook de ACAFI.)
- Se participó en la asamblea de la RIF en enero de 2025.
- El señor Carvajal informa que se colabora con la organización el Ciclo de conferencias: Seminario Internacional sobre diversidades, organizado por ACOFI; Sección de Filosofía y Pensamiento, Programa Congreso de Humanidades, Escuela de Estudios Generales, UCR y el Seminario Sociedad del

Conocimiento y Diversidad Cultural, Facultad de Filosofía y Letras UNAM.

2. Se procedió a la revisión de los acuerdos

- Se realizó el pre-congreso en Honduras en 2024, en el marco de la III Conferencia Nacional de Filosofía. Kant: Actualidad y vigencia en Centroamérica.
- Se realizó el XIV Congreso Centroamericano de Filosofía: Perspectivas filosóficas y Transformaciones, del 17 al 20 de noviembre de 2025, en San Salvador, El Salvador.
- Todavía no se han formado las asociaciones de Honduras y Panamá. Hay que ver la personería jurídica de las asociaciones de Guatemala y El Salvador.
- No se ha creado la Cátedra Centroamericana de Filosofía.
- No se gestionó el proceso de inscripción y legalización de ACAFI en el registro civil de Costa Rica.
- No se elaboró proyecto de investigación sobre la enseñanza de la filosofía, el cual será presentado en 2024 en la Universidad de Panamá.
- No se promovió el proyecto de investigación del pensamiento indígena.

Se acuerda por unanimidad y en acuerdo firme lo siguientes:

- 1) Los representantes de Honduras, Panamá y El Salvador se comprometen a realizar los procesos legales de conformación de las asociaciones nacionales de Honduras y Panamá; así como los procesos inscripción legal de la asociación de El Salvador.
- 2) Costa Rica continuará con el proceso de inscripción de ACAFI, según la ley de asociaciones de dicho país.
- 3) Se continuará con el proyecto de enseñanza de la filosofía, los representantes de Nicaragua y Honduras se comprometen a redactar un proyecto, El señor Rodríguez informa que está abierta la presentación de proyectos en la Universidad de Panamá.
- 4) Se continuará con el proyecto de pensamiento indígena a partir de un seminario de pensamiento indígena organizado por el Seminario Sociedad del Conocimiento y Diversidad Cultural, de la Facultad de Filosofía y Letras (UNAM).

3. Propuesta para realizar el XV Congreso Centroamericano de Filosofía y el XVI Precongreso Centroamericano de Filosofía. XVI Congreso Centroamericano de Filosofía y el precongreso.

- Se propone -de manera provisional- para realizar el XV Congreso Centroamericano de Filosofía en Guatemala, para el 2027, en Guatemala. Al respecto, el director del Departamento de Filosofía de la Universidad San Carlos de Guatemala manifestó su intención colaborar con la organización del congreso; asimismo, indicó estar dispuesto a colaborar con la Asociación Guatemalteca de Filosofía, por lo que queda pendiente la confirmación de la participación de la Asociación

- Guatemalteca de Filosofía.
- Se propone que el siguiente VII Precongreso Congreso Centroamericano de Filosofía sea virtual, con sede en Costa Rica y para el 2026; con la realización de una conferencia o un coloquio; seguido de la asamblea ordinaria anual de ACAFI
- ADOFIL propone que ellos pueden realizar el XVI Centroamericano de Filosofía en el 2029.

Acuerdo: Por unanimidad y en acuerdo firme se aprueban las 3 propuestas.

4. Se presenta papeleta para la junta directiva, es la siguiente:

- Presidencia: Se convocará una asamblea extraordinaria para elegir a la persona que ocupará el puesto de presidente, una vez que la Asociación Guatemalteca de Filosofía confirme si organizará el XV Congreso, temporalmente Leonet Zelaya continuará como presidente.
- Vicepresidencia: Ángel Antonio Moreno León, Honduras
- Secretaría: Álvaro Carvajal Villaplana, Costa Rica
- Tesorero: Abdiel Rodríguez Reyes, Panamá
- Vocal 1: Marco Aurelio Peña, Nicaragua
- Vocal 2: Leonardo Díaz, República Dominicana
- Vocal 3: Maximiliano Trujillo, Cuba
- Vocal 4 y 5: La elección de dichas vocalías queda pendiente para la asamblea extraordinaria ya indicada.

Se procede a la elección por voto secreto de los representantes de las asociaciones nacionales, así como las excepciones indicadas. Se elige la papeleta propuesta según el orden propuesto.

5. Propuesta de la Embajada de China.

- El señor Leonet Zelaya una vez que informó las gestiones realizadas con la Embajada de la República Popular de China, indica que se presentó un proyecto que requiere del aval de la Junta Directiva. Además, Señaló que como ACAFI no tiene personería jurídica se utilizará la personería jurídica de las Asociación Costarricense de Filosofía (ACOFI), cuya junta directiva ya dio su aprobación para tales efectos.
- Se acuerda por unanimidad dar el aval para que el señor Zelaya, y la Asociación

Salvadoreña de Filosofía, continúe con las negociaciones del proyecto propuesto. Igualmente, se aprueba el uso de la personería jurídica de ACOFI para los efectos correspondientes.

6. Varios.

- No se presentaron asuntos varios.

Se cierra la sección a las 14:36:00 pm.

Dado en San Salvador, El Salvador, el veinte de noviembre de dos mil veinticinco.

Leonet Zelaya, El Salvador

Presidente

Ángelo Antonio Moreno León, Honduras

Vicepresidente

Álvaro Carvajal Villaplana, Costa Rica

Secretario

Abdiel Rodríguez Reyes, Panamá

Tesorero

Marco Aurelio Peña, Nicaragua

Vocal 1

Leonardo Díaz, República Dominicana

Vocal

Maximiliano Trujillo, Cuba

Vocal 3

Marlon Urizar-Natareno, Guatemala

Red Iberoamericana de Filosofía (RIF)
***Declaración de la Red Iberoamericana de Filosofía Sobre
la enseñanza de la filosofía en los sistemas de educación
pública***

A los Estados ibero-americanos

A las comunidades filosóficas ibero-americanas

**A las instituciones académicas o educativas
ibero-americanas A las sociedades civiles
de Ibero-América**

A la comunidad internacional



La Red Iberoamericana de Filosofía (RIF), integrada por asociaciones civiles de filosofía de Argentina, Brasil, Colombia, Costa Rica, Chile, España, Guatemala, Honduras, México, Panamá, Perú, Portugal, República Dominicana, Uruguay y Venezuela, emite esta declaración sobre la importancia y preeminencia educativa de la enseñanza de la filosofía en el bachillerato o educación secundaria en todas nuestras naciones, así como de la formación de profesorado especializado en filosofía de todas las universidades de nuestra región.

Considerando que la filosofía es uno de los legados cognoscitivos más valiosos de la humanidad, no solo porque es un patrimonio universal que debe ser difundido de la manera más rigurosa posible, sino también porque comprende saberes y valores para el desarrollo actual y futuro de nuestras sociedades, así como para la preservación de la identidad, la diversidad y la riqueza cultural de nuestras naciones.

Atendiendo que la enseñanza de la filosofía es una responsabilidad primordial de las universidades nacionales y autónomas de nuestras naciones, también debe ser

Autor/ Author

Red Iberoamericana de Filosofía (RIF)
Madrid, España (Actual presidencia)

Correo:

r.iberoamericanadefilosofia@gmail.com

Recibido: 26/03/25

Aprobado: 21/05/26

Publicado: 20/07/2026

responsabilidad de los Estados ibero-americanos mantenerla en sus sistemas de educación pública básica, media y superior.

Reconociendo que la filosofía contribuye, epistémica y axiológicamente, a la conservación y fortalecimiento de los valores propios de los sistemas democráticos en todas nuestras naciones, ya que la filosofía favorece la pluralidad de pensamiento, la libertad de expresión, el diálogo argumentado, el respeto a las diferencias personales y culturales, la tolerancia entre las diferentes expresiones políticas pacíficas, así como el fomento de la razón pública y la reflexión colectiva sobre nuestra realidad histórica y evolución biológica.

Destacando que la filosofía tiene una vocación cosmopolita y genuinamente universal, que es un saber que interesa a toda la humanidad porque su cometido consiste en reflexionar sobre los problemas comunes de la vida cotidiana que enfrentan todas las personas y todas las naciones.

Señalando que los conceptos y teorías filosóficos pueden contribuir a mejorar la vida personal y la convivencia social; amplían el conocimiento y la valoración del pasado y proponen un porvenir de mayor prosperidad y convivencia ecológicamente equilibrada con todos los demás seres vivos de la Tierra.

Con base en las consideraciones anteriores, la RIF declara que el conocimiento de la filosofía es un **derecho humano** que debe estar garantizado por las constituciones y leyes de nuestras naciones ibero-americanas, a través de los sistemas públicos de educación.

Como tal **derecho humano**, la enseñanza de la filosofía debe formar parte de los sistemas públicos de educación, tanto básica como media y superior. Asimismo, para el acceso al conocimiento filosófico universal, las bibliotecas escolares y públicas de nuestras naciones deben contar con la dotación suficiente de obras filosóficas, especialmente en nuestras lenguas y de autores ibero-americanos.

La filosofía constituye, pues, un conocimiento insustituible y no intercambiable por otros saberes científicos, religiosos o culturales, por poseer estas características fundamentales:

- a) La filosofía examina y cuestiona temas universales como la vida y la muerte, la autoconciencia y la memoria, la historia y el tiempo, la naturaleza y nuestros vínculos con los demás seres vivos, el conocimiento, el lenguaje y los sistemas de escritura, las ciencias y las técnicas, el poder y la política, la belleza y las artes, la sociedad y sus instituciones, el derecho y la justicia, las creencias y las religiones, la historia y la evolución biológica, la naturaleza y la cultura, el cosmos y la realidad misma.
- b) La filosofía contemporánea se diferencia sustantivamente de las ideas religiosas de cualquier credo, así como de las tradiciones culturales que provienen del pasado, y de los saberes científicos y tecnológicos modernos. La filosofía es una ciencia, saber o conocimiento estricto; empero, se diferencia de todas las demás ciencias, pues mantiene su vocación original como indagación abierta y amor por el saber, como conocimiento crítico que evalúa la posibilidad misma de los seres humanos

para conocer, para valorar axiológicamente, y para cuestionarnos sobre la propia identidad personal y colectiva.

- c) La filosofía sigue siendo un saber crucial para el autoconocimiento de la humanidad y para la autocontención de sus poderes y corrección de sus errores, para comprender sus orígenes evolutivos, así como para apreciar su diversidad histórico-cultural y proyectar su porvenir.

Corresponde a cada país y a sus autoridades educativas, en pleno ejercicio de su soberanía, y con la participación de su propia comunidad filosófica, definir los contenidos filosóficos, los métodos y formas de enseñanza, así como los programas de estudio de filosofía para la educación media y superior.

Las comunidades filosóficas de cada nación ibero-americana poseen la preparación, experiencia, pluralidad y autonomía para establecer qué contenidos filosóficos son cruciales y cómo enseñarlos. Corresponde a los Estados ibero-americanos proporcionar las condiciones necesarias, materiales y laborales, para asegurar que la enseñanza de la filosofía goce de calidad, rigor e independencia con respecto a ideologías políticas o religiosas.

Por consiguiente, la RIF enuncia, de manera general, a modo de recomendación para los Estados ibero-americanos, y para todas las instituciones académicas (públicas o privadas), las siguientes **funciones y características que considera idóneas** para la enseñanza de la filosofía en la educación media o bachillerato.

- 1) Como ha sido manifestado por la UNESCO, la filosofía es un **patrimonio universal de la humanidad**, fundamental para el desarrollo del pensamiento crítico, la conciencia moral y la responsabilidad social, histórico-cultural y sostenibilidad ambiental. La filosofía es, como ha dicho la UNESCO, una “escuela de la libertad” del pensamiento y, por ende, un derecho universal.
- 2) La filosofía es un conocimiento necesario para comprender, evaluar críticamente y desarrollar el pensamiento científico, tanto en ciencias naturales como sociales.
- 3) La filosofía es fundamental para mejorar el entendimiento mutuo y la convivencia entre los diversos pueblos, lenguas y culturas. La filosofía contribuye a establecer la paz tanto entre las personas como entre las naciones, mediante el diálogo racional argumentado.
- 4) Entre los conocimientos de la filosofía contemporánea se encuentran teorías y conceptos sustanciales para reorientar el desarrollo humano, la búsqueda de mayor justicia y equidad, así como el desarrollo sostenible y equilibrado con el resto de la naturaleza y seres vivos.
- 5) La filosofía no es ajena a las condiciones concretas de vida y a los conflictos sociopolíticos y socioculturales, así como a la crisis ecológica global que padecemos; aboga, por tanto, por mejorar la condición humana en

general, por defender los valores de la libertad, la igualdad, la justicia, la fraternidad y la racionalidad compartida sobre nuestra realidad histórica y evolución biológica.

- 6) La filosofía contribuye a secularizar la vida social permitiendo la convivencia pacífica entre todos los credos y todas las culturas. Aunque en el mundo ibero-americano, la presencia de diversas tradiciones religiosas es innegable y valiosa, la filosofía que se enseñe en Ibero-América debe tener un compromiso irrestricto con la laicidad para no subordinarse a los conceptos y valores morales de ninguna religión.
- 7) La filosofía es un conocimiento universal que posee diversos orígenes histórico-culturales y lingüísticos. La filosofía occidental nació en la antigua Grecia y se extendió a toda Europa y, mediante la colonización europea de otros continentes, se difundió y arraigó en todo el mundo. Sin embargo, existen otras tradiciones de pensamiento de carácter filosófico en las culturas y lenguas originarias de América, que también debe ser estudiadas y conocidas.
- 8) La filosofía posee una historia y un desarrollo multicéntricos: en Europa, Asia, América, Oceanía y África. La filosofía que se enseñe en Ibero-América debe ser multicultural porque la filosofía ha hablado en muchas lenguas a lo largo de su historia, no solo en la tradición grecolatina y árabe, también en las lenguas europeas modernas y en las lenguas originarias de América.
- 9) De acuerdo con los sistemas educativos de las naciones ibero-americanas, la filosofía debe enseñarse y leerse primordialmente en castellano y portugués; pero también se debe fomentar, al mismo tiempo, el conocimiento filosófico de las lenguas clásicas, de las demás lenguas romances, de las originarias de América y de otras lenguas modernas de Europa en que se ha expresado el pensamiento filosófico, que están vinculadas con nuestra historia cultural.
- 10) Para asegurar la enseñanza de la filosofía es indispensable promover y mantener los estudios profesionales de filosofía en las principales universidades ibero-americanas, a fin de formar rigurosamente al profesorado especializado. Para que la demanda de estudios de filosofía no decaiga resulta necesario otorgar becas y crear o renovar las plazas laborales suficientes en los bachilleratos y universidades para las personas tituladas en filosofía.
- 11) Las universidades y las autoridades educativas de nuestros países pueden promover y mejorar progresivamente las condiciones materiales, horarios de trabajo adecuados, así como salarios justos para el profesorado de filosofía (que posibiliten una buena calidad de vida), tanto en el bachillerato como en la enseñanza superior.
- 12) La filosofía no debe ser un conocimiento “transversal” diluido entre los planes de estudio del bachillerato, sino mantenerse como asignaturas explícitas de filosofía y diferenciadas en esos planes, basadas en las principales obras del corpus filosófico universal en temas básicos como

lógica y epistemología, ética, filosofía de la ciencia y la tecnología, estética y filosofía de las artes, historia de la filosofía, filosofía política o filosofía de la naturaleza.

- 13)** La filosofía también debe formar parte, con contenidos específicos, en planes de estudios universitarios de carreras de las ciencias sociales, ciencias naturales, medicina e ingenierías. Muchas de las titulaciones profesionales requieren contenidos de ética y responsabilidad social, historia de la filosofía o lógica y epistemología. De otro modo, la enseñanza de las ciencias y tecnologías se empobrece y se reduce a una trasmisión de conocimientos meramente técnicos que carecen en el currículo de contenidos para desarrollar la reflexión moral, la autoconciencia, la responsabilidad civil-política o la comprensión histórico-cultural de nuestros legados.
- 14)** La filosofía que se enseñe en el bachillerato de las naciones ibero-americanas debe ser laica, plural, rigurosa; en diálogo permanente y crítico con las ciencias y las tecnologías, así como con los conocimientos tradicionales de las diversas culturas ibero-americanas.

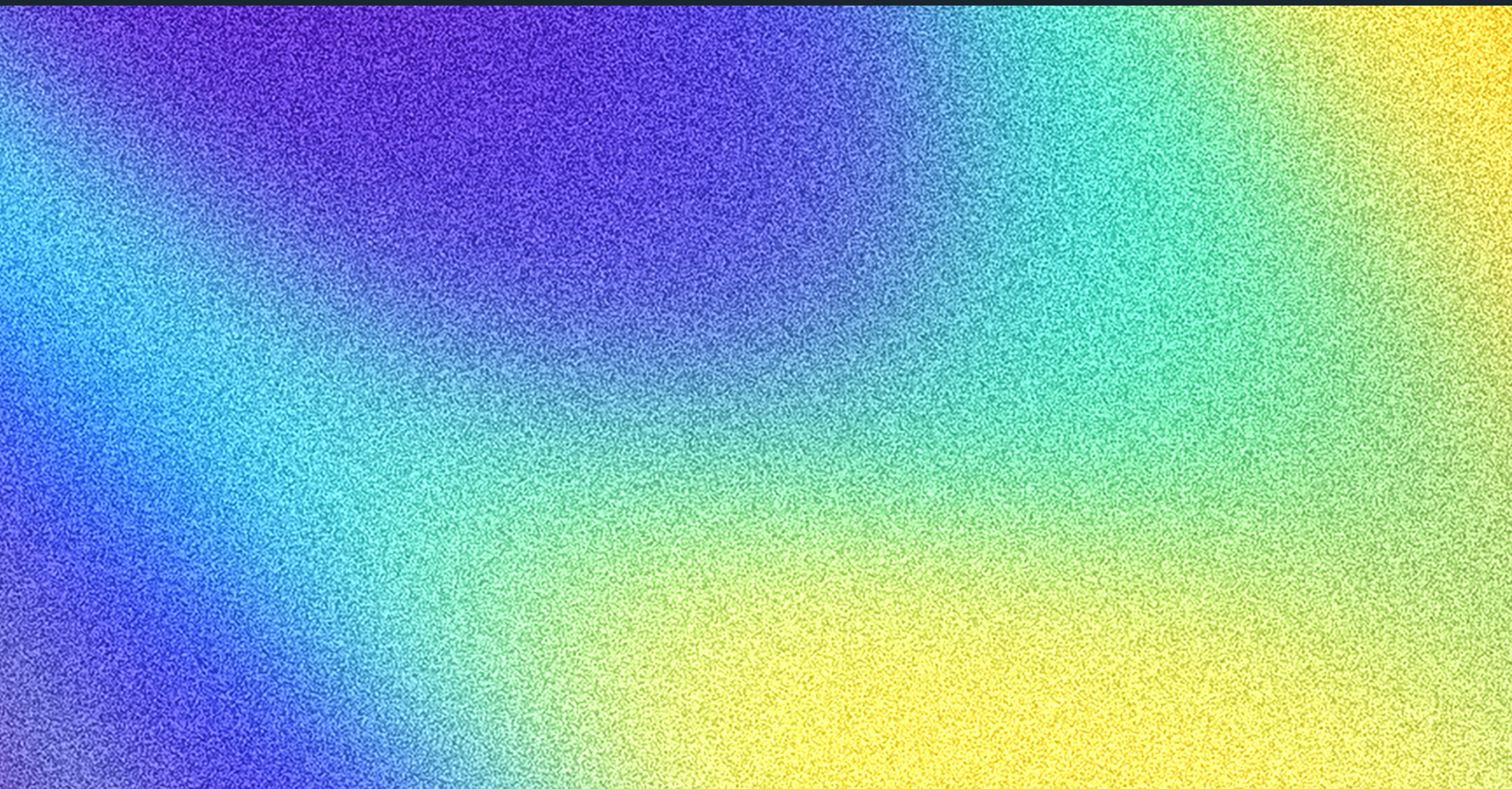
Por todo lo anterior, la RIF hace un llamado a todos los Estados ibero-americanos para preservar y fortalecer, tanto la formación profesional de docentes de filosofía como su enseñanza en todos los niveles educativos de nuestras naciones. Asimismo, apela a la responsabilidad de las instituciones académicas o educativas –públicas o privadas– para preservar la enseñanza de la filosofía, ya que su eliminación o exclusión en la educación media y superior puede conllevar un daño al patrimonio cultural y cognoscitivo, así como al derecho humano a acceder al conocimiento y disfrute de la filosofía.

Así pues, la RIF exhorta a todas las sociedades y gobiernos ibero-americanos a proteger y mejorar la enseñanza de la filosofía en los sistemas de bachillerato, así como la formación universitaria para el profesorado correspondiente.



VII

Sobre las personas autoras



Sobre las personas autoras

Juan Gabriel Alfaro Molina

Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra, España. Equiparación de Grado y Título de Doctorado Académico en Filosofía, por la Universidad de Costa Rica. Maestría Académica en Filosofía por la Universidad de Costa Rica. Licenciatura en Filosofía por la Universidad de Navarra, España. Docente asociado de la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica (UCR) y tutor en la cátedra de Filosofía de la Educación, Universidad Estatal a Distancia (UNED). Representante de la Vicerrectoría de docencia de la UCR ante la Comisión Institucional contra la Discriminación y en la Sub - Comisión de Proyectos de Docencia - CONARE. Miembro colaborador del Proyecto de Acción Social, Estado de los derechos de la Niñez y la Adolescencia (EDNA), miembro de la Comisión Ad Hoc Comité Académico de Cursos Libres, miembro del grupo de investigación sobre inteligencia artificial FIDIAS (Ficción, Desinformación, Inteligencia Artificial y Subjetividad), y Coordinador de Congresos de Humanismos, Escuela de Estudios Generales, Universidad de Costa Rica. Miembro del comité editorial de la Revista Centroamericana de Filosofía, AZUR. **ORCID ID:** 0000-0002-3935-3298. **Correo electrónico:** juan.alfaromolina@ucr.ac.cr.

Natalia Barrantes

Bióloga e Intérprete de Patrimonio. Docente de Sexualidad Humana en la Escuela de Estudios Generales, Universidad de Costa. Imparte el curso de Reproducción Sexualidad y Humanismo. Interesada en la intersección entre la sexualidad humana y la naturaleza a través del ecofeminismo. Reconoce la salud sexual como un componente clave del bienestar individual y colectivo y busca generar espacios de análisis y conversación sobre el papel de la sociedad en la construcción y expresión de la sexualidad. **ORCID ID:** 0000-0001-9000-749X. **Correo electrónico:** natalia.barrantesrojas@ucr.ac.cr

Luis Camacho Naranjo

Profesor catedrático, jubilado de la Universidad de Costa Rica, Escuela de Filosofía. Fue Vicerrector de Docencia, director del Programa de Estudios de Posgrado. Por muchos fue presidente de la Asociación Costarricense de Filosofía (ACOFI). Cofundador de la International Development Ethics Association. Licenciado en Filosofía y Letras, Universidad Central de Madrid. PH.D. Catholic University of America, Washington D.C. Autor de Varios libros, entre ellos *Introducción a la lógica*; *Lógica simbólica básica*; *Lógica y literatura en la enseñanza del español*; *La ciencia en su historia*, y *Argumentos. El placer de pensar*. Autor de más de 50 artículos en revistas y colecciones publicadas en numerosos países y en varios idiomas. **Correo electrónico:** lc20032003@yahoo.com

Álvaro Carvajal Villaplana

Doctor en Humanidades, con énfasis en Filosofía Contemporánea (mención honorífica). Profesor de las Escuelas de Filosofía y Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica. Profesor de la Escuela de Ciencias Sociales del Instituto Tecnológico de Costa Rica. Ex director del Programa de Posgrado en Filosofía, Co director del Programa de Posgrado Interuniversitario en Bioética (UCR-UNA), Del Sistema de Estudios de Posgrado de la Universidad de Costa Rica. Sus líneas de investigación se centran en la epistemología, la filosofía de la tecnología, la teoría filosófica del desarrollo, la lógica y la argumentación, la filosofía de los derechos humanos, y la diversidad sexual. Cuenta con 6 libros, las últimas publicaciones son: *Derechos humanos, crímenes contra la humanidad y justicia transicional: Una perspectiva filosófica* y *Justicia y memoria: el genocidio de los indígenas mayas en Guatemala*. Presidente de la Asociación Costarricense de Filosofía (ACOFI), del Círculo de Cartago y la Red Iberoamericana de Filosofía (RIF), miembro de la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI). **ORCID ID:** 0000-0003-2641-4925. **Correo electrónico:** alvaro.carvajal@ucr.ac.cr / acarvajalvillaplana@hotmail.com

Bernardo Castillo Gaitán

Profesor Catedrático de la Sección de Filosofía Pensamiento de la Escuela de Estudios Generales, Coordinador General de los Seminarios de Realidad Nacional de la Universidad de Costa Rica. Actualmente trabaja la antropología filosófica de Miguel De Unamuno. **ORCID ID:** 0000-0003-2467-2349. **Correo electrónico:** bernardo.castillo@ucr.ac.cr

Guillermo Coronado Céspedes

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Costa Rica. Estudios de Posgrado en historia y filosofía de la ciencia, Indiana University. Especialidades: historia y filosofía de la ciencia, filosofía de la naturaleza, historia de la técnica y la tecnología. Su formación en la Universidad de Costa Rica recibió impulso especial gracias a los profesores Roberto Murillo, Claudio Gutiérrez y Gil Chaverri. En Indiana University sus mentores fueron los profesores Richard S. Westfall, José Alberto Coffa y Edward Grant. Profesor emérito de la Universidad de Costa Rica. Escuela de Filosofía. Profesor emérito de la Universidad Teológica de América Central, Monseñor Óscar A. Romero. Catedrático Jubilado del Instituto Tecnológico de Costa Rica. Profesor fundador del Centro Regional del Atlántico. (1971-1975) Director de la Escuela de Filosofía de la UCR, en tres períodos. Director de la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Miembro desde 1964, del Círculo de Estudios Alejandro Aguilar Machado, ahora Círculo de Cartago. Miembro del Comité Editorial de la Revista CORIS, Revista del Círculo de Cartago. Publicaciones: *Apuntamientos de historia del pensamiento científico*. *Mis Perspectivas*, Compilador (Zamora y Coronado) de *Perspectivas en ciencia, tecnología y ética*. Coautor de *Divertimentos de Historia de la Ciencia*, *Causalidad y determinación*, *Dédalo y su estirpe*, *Tras el término tecnología*, *Tecnología el otro laberinto*, *Energía y tecnología nuclear*, *Estudios bioéticos en Costa Rica*. **ORCID ID:** 0009-0001-7448-4939. **Correo electrónico:** gmocoronado@yahoo.com

Raúl Flores Ramos

Maestría en Filosofía. Trabaja en la Universidad Nacional Autónoma de México. Líneas de investigación: Procesos políticos y política exterior en Norteamérica; identidades sexo/géneros disidentes; género y derechos humanos; género y violencia; género en espacios digitales, género y espacios en reclusión. **ORCID ID:** [0009-0002-7770-8624](https://orcid.org/0009-0002-7770-8624). **Correo electrónico:** raul@politicas.unam.mx

Iván Gutiérrez Moreno

Egresado de la carrera de Ingeniería Eléctrica por el Instituto Tecnológico de Pachuca y de la Licenciatura en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Colaborador del Seminario de Pensamiento en Español. Autor de reseñas bibliográficas. Coordinador de grupos de lectura sobre literatura hispanoamericana y de la diversidad sexual. **ORCID ID:** [0009-0002-3993-4663](https://orcid.org/0009-0002-3993-4663). **Correo electrónico:** gut1ivan@gmail.com

Jorge Jiménez Hernández

Es catedrático y doctor en Filosofía por la Universidad de Costa Rica y trabajó en esa institución como profesor en Filosofía del Arte, Estética y de la Imaginación y Filosofía Política. Impartió cursos de grado y posgrado en la Escuela de Estudios Generales, la Escuela de Filosofía, la Maestría de Artes y el Doctorado en Filosofía así como en el de Sociedad y Cultura. Dirigió la revista *Kassandra* durante la década de 1990 y recibió el premio nacional de literatura Aquileo J. Echeverría en 2012, por su novela “Soy el Enano de la mano larga-larga. Novela alter-ego-maníaca”. Actualmente está pensionado y se dedica al arte plástico, escultura y carpintería. **Correo electrónico:** jorgejimenez@ucr.ac.cr

Rogelio Laguna

Originario de Milpa Alta. Candidato a doctor en por la Universidad Nacional Autónoma de México. Es profesor de la Facultad de Derecho y de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma Universidad. En 2023 se incorporó al Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad (PUIC). Ha realizado estancias de formación e investigación en la Universidad de Borgoña, la Universitat de Barcelona, la Universidad de Salamanca, la Universidad de Córdoba (Argentina) y la Universidad del Valle (Colombia). Ha coordinado con Mónica Gómez los libros *Sofística y pragmatismo* (2020), *Perspectivas éticas para un mundo diverso*, (2015), *Desafíos éticos de la diversidad cultural para una ciudadanía de calidad* (2015) y es autor de *Habitaciones del pensamiento. La ciudad en la filosofía de María Zambrano* (2015). **ORCID ID:** [0000-0002-6967-3911](https://orcid.org/0000-0002-6967-3911). **Correo electrónico:** filosofomago@gmail.com

Héctor Iván Lara Pérez

Doctor en Derechos Humanos y Litigación Oral, Maestro en Gestión Educativa y Licenciado en Derecho y Enseñanza del Inglés. Actualmente se desempeña como docente en el CBTIS 168 en Aguascalientes, México. Sus líneas de investigación incluyen la conciencia histórica y la innovación pedagógica en la era digital. Ha publicado en la Gaceta UnADM y la revista BACHILLERES-DGETI sobre inclusión e inteligencia artificial. **ORCID ID:** [0009-0004-5227-3112](https://orcid.org/0009-0004-5227-3112). **Correo electrónico:** kaisernemesis@gmail.com

Carlos Arturo Martínez-Carmona.

En Investigación en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México; profesor de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM. Es coautor de *Archipiélago de saberes: Modelos, métodos y casos en investigaciones sociales posdoctorales*, ANUIES, México, 2026; *Efectos Políticos de los Movimientos Sociales. Mecanismos y procesos*, Tirant lo Blanch, 2025. Autor del artículo “Changing the Moral Policies on Abortion and Marriage in the Mexican States. Social Movements and Involved Causality”, *VOLUNTAS: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations*, 34(5), 945-973, 2022. **ORCID ID:** 0000-0001-5607-2554. **Correo electrónico:** cmartinez@sociales.unam.mx

Jorge Alberto Monge Ortiz.

Profesor de la Sección de Comunicación y Lenguaje, Escuela de Estudios Generales, Universidad de Costa Rica. **ORCID ID:** 0000-0002-0888-4184. **Correo electrónico:** orgealberto.monge@ucr.ac.cr

Ángel Fernando Molina Castro.

Nacido en Tetela del Volcán, Morelos. Actualmente cursa la Licenciatura en Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Se encuentra realizando su servicio social en el Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad (PUIC-UNAM), donde realiza trabajos de edición de texto, búsqueda bibliográfica, entre otras labores. Participa en el PROINV “J. Lacan. Puentes entre el Psicoanálisis y la Filosofía”, organizado por la Dra. Natalia Talavera. Sus áreas de interés son el psicoanálisis, la sexología y las relaciones sociales en general. **Correo electrónico:** fernando72mc@gmail.com

Francisco Miguel Ortiz Delgado.

Doctor en Humanidades por la Universidad Autónoma Metropolitana. Trabaja en la Universidad de Guadalajara/SECIHTI. Es autor de los libros: *Imperio, virtud e historia trascendental en Roma* (México, 2025), *La metafísica de los liberales* (Aguascalientes, 2020), *El libro rojo de los vampiros* (Barcelona, 2016). En 2018 obtuvo Mención Honorífica en los Premios Nacionales del Comité Mexicano de Ciencias Históricas. En 2023 obtuvo el Bill Gay Award (EEUU) por sus investigaciones filosóficas sobre no-violencia. En 2023 recibió el *Premio al Mérito Civil* de Ciudad Valles (México) por sus aportaciones a las ciencias sociales y la filosofía. **ORCID ID:** 0000-0003-1300-1275. **Correo electrónico:** shaglin@gmail.com

Ángelo Moreno León.

Licenciatura en Filosofía con Orientación en Pedagogía, Universidad Nacional Autónoma de Honduras. Maestría en Estudios del Desarrollo y Maestría en Estudios Especializados en Didáctica del Francés como Lengua Extranjera, Universidad de Ginebra. Doctor en Ciencias Filosóficas, Universidad de la Habana, Cuba; 21 años de laborar como docente de filosofía en la UNAH. Jefe del departamento de Filosofía y miembro fundador del Grupo de Investigación FFINH. **ORCID ID:** 0009-0003-3640-2749. **Correo electrónico:** angelo.moreno@unah.edu.hn

Jonathan Piedra-Alegría

Filósofo y abogado. Doctor *cum laude* en Filosofía por la Universidad de Salamanca, con especialidad en ética de la inteligencia artificial. Profesor e investigador en la Universidad de Costa Rica, donde coordina la Cátedra de Humanidades Digitales. Ha sido pasante en la Universidad de Murcia (Proyecto Pro-Human Biolaw, UE) y colabora con grupos internacionales sobre transhumanismo y posthumanismo crítico. Su investigación se centra en ética aplicada, tecnologías disruptivas, bioética y marcos axiológicos alternativos para pensar la inteligencia artificial desde una perspectiva filosófica y normativa latinoamericana. **ORCID ID:** [0000-0003-4532-4415](https://orcid.org/0000-0003-4532-4415). **Correo electrónico:** Jon21700@hotmail.com.

Larissa Piñón Ramírez

Originaria del Estado de México, residiendo en Mérida, Yucatán. Estudió las licenciaturas de Humanidades con especialización en Filosofía y Antropología Social en la Universidad Autónoma de Quintana Roo, complementando y dirigiendo su especialidad en la Universidad Autónoma de Yucatán con la Licenciatura en Artes Visuales. Escritora, poeta, investigadora y artista de medio tiempo, se especializa en la “praxis” de su tesis mediante la obra artística buscando el entendimiento humano a través de la catarsis más allá del texto académico. Miembro de las comunidades LGTB, BDSM y neurodivergente, su obra busca revalorizar dichas minorías, mediante el manejo de colores y conceptos visuales. Trabaja en la Universidad de Quintana Roo y la Universidad Autónoma de Yucatán. **Correo electrónico:** larissap92@gmail.com

Keylor Robles Murillo.

Máster en Derechos Humanos y Democratización en América Latina, Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Tesiario de la Maestría Centroamericana en Sociología, Universidad de Costa Rica (UCR). Licenciado en Trabajo Social, UCR. Docente e investigador, UCR. Consultor internacional en Derechos Humanos, Género y Sexualidades. Líneas de investigación: diversidad sexual, marxismo, élites y género. Autor de libros y artículos sobre violencia contra las mujeres, movimiento LGBTI y literatura. **ORCID ID:** [0000-0002-1493-5582](https://orcid.org/0000-0002-1493-5582). **Correo electrónico:** robleskeylor@gmail.com

Arian Rodríguez Benítez.

Licenciado en Filosofía Marxista-Leninista y Máster en Ciencias Sociales en la Universidad de La Habana. Profesor de Marxismo Contemporáneo en la facultad de Filosofía de la propia universidad del 2017 al 2022. Ahora se desempeña como Investigador del Instituto de Filosofía de La Habana, y profesor de Estética en la Universidad de las Artes de La Habana. Sus intereses investigativos son el marxismo contemporáneo, el realismo especulativo, el psicoanálisis y la estética. Posee publicaciones sobre dichos temas tanto en formato académico como de artículos de divulgación en magazines digitales. **ORCID ID:** [0000-0001-6830-245X](https://orcid.org/0000-0001-6830-245X). **Correo electrónico:** arian.rodriguez@alumno.buap.mx

Erika Selene Pérez Vázquez.

Profesora de Filosofía en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, tiene publicaciones en filosofía, cuento y poesía, ha ganado diversos concursos.

ORCID ID: [0000-0002-0099-6771](https://orcid.org/0000-0002-0099-6771). **Correo electrónico:** selene.perez@uacm.edu.mx.

