

Juan Diego Moya Bedoya

Acerca de Asincronías: naturaleza, sociedad y cultura.
Ensayos sobre el tiempo
(Editor: George Iván García Quesada)

[I] El profesor George Iván García Quesada, docente e investigador prolífico de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, historiador profesional, cuyo *Formación de la clase media en Costa Rica. Economía, sociabilidades y discursos políticos (1890-1950)* se halla actualmente en prensa (en Editorial Arlekin), ha preparado, como editor, una bella colección de doce artículos respecto del tiempo, abordado o desde el punto de vista de la historia de la filosofía griega preplatónica, o desde el punto de mira de la filosofía de la naturaleza, o desde el punto de vista de la filosofía de la historia, o desde el punto de mira de la metahistoria, o desde el punto de vista de la historia de la filosofía moderna, o desde el punto de mira de la filosofía de la economía, etc. He aquí doce enjundiosos artículos que permiten aproximarse a la multilateralidad del polisémico substantivo 'tiempo', con uno de los cuales contribuye el editor.

[II] El texto cuenta con un prólogo, en el cual el profesor García Quesada plasma un concepto de filosofía, de acuerdo con el cual la filosofía es una suerte de metateoría cuyo propósito consiste en explicitar aquello que, de puro evidente a fuer de inmediato, suele transcurrir inadvertido por los agentes cognoscentes. He aquí un concepto de filosofía similar al de Martin Heidegger (1889-1976), quien se representó a la filosofía, cuando menos en el respecto del correspondiente análisis conceptual, como una hermenéutica de la obvedad. Reproduzcamos el primer párrafo del prólogo del profesor García Quesada:

Posiblemente la función más provechosa del pensamiento conceptual sea la de suspender nuestras certezas y problematizar aquello que el sentido común [El cual, huelga observar, es desde el punto de vista de los autores de los artículos un constructo sociohistórico] nos presenta sin más como la realidad. Desde el distanciamiento crítico respecto de nuestro mundo aparentemente más inmediato podemos llegar a entender la dinámica de los fenómenos que en principio percibimos como simplemente dados, como *cosas* ajenas a nuestra actividad vital (García Q., 2013, 7). (Lo añadido es nuestro).

Aprovecharemos la oportunidad que el texto reproducido nos presta, para exteriorizar una reflexión, de inspiración kantiana, respecto del papel de los constructos teóricos de la filosofía.

Creemos que una teoría metafísica, respecto del tiempo por ejemplo, puede adecuarse a criterios intersubjetivos de adecuación, a los cuales solemos denominar criterios de preferibilidad teórica. Estos criterios son los fundamentos de adopción de una decisión racional relativamente a un constructo teórico entre múltiples.

Toda teoría satisfactoria a fuer de competitiva y de superiormente eficiente para la resolución de problemas, involucra los rasgos metateóricos de unificación heurística –la cual, por cierto, supone la satisfacción de la *conditio sine qua non* de consistencia, *h. e.*, de verdad formal-, de fertilidad explicativa y, finalmente, de sistematicidad, o sea, de exposición de los *explanantia* en conformidad con cuando menos un concepto unificante. De acuerdo con el Regiomontano, las teorías

científicas deben, en principio, adecuarse a cada una de las susodichas propiedades, las cuales son correlativas de los conceptos intelectuales puros del género categorial de cantidad, a saber: la unidad (correspondiente a la forma judicativa de universalidad), la pluralidad (correspondiente a la forma judicativa de particularidad) y, finalmente, la totalidad (correspondiente a la forma judicativa de singularidad). Los ontólogos medioevales –a quienes nominó *antiqui* (KrV, B 114)- representáronse como propiedades transcendentales análogas las de unidad, verdad y bondad. *Quodlibet ens est unum, verum, bonum* (KrV, B 113); *aliter: Ens, unum, verum bonumque convertuntur*. La aplicación del principio –alúdese a esta ecuación ontológica- fue paupérrima en consecuencias –por plantearlo carnapiamente: desde el punto de vista de I. Kant, la clase consecuencia del principio consta con exclusividad de proposiciones válidas-L (=de tautologías), por razón de lo cual carece de contenido, o sea, de significación cognoscitiva. Con todo, habida cuenta de la diuturnidad de la adhesión al principio, este amerita un examen genealógico; mejor aún, hermenéutico.

La correspondiente operación permite percatarse de que una regla intelectual ha sido falsamente interpretada (KrV, B 113), porque las propiedades sedicentemente transcendentales no son más que *requisita*, es decir, *conditiones sine quibus non* del conocimiento de los objetos (=Os) *überhaupt*, conocimiento que adécuese a las tres categorías del género categorial de cantidad. Las mentadas categorías, por invocar materialmente –de acuerdo con la *suppositio formalis speciei personalis*, o sea, en conformidad con el *material mode of speech*-, a fuer de que constituyen las condiciones genéricas del sometimiento de la variedad inherente a la intuición sensible a la unidad transcendental de autoconciencia, categorías que forman parte de la posibilidad del O, fueron utilizadas por los medioevales y por los escolásticos renacentistas y barrocos con arreglo al sentido formal –de acuerdo con el *formal mode of speech*, o sea, con la *suppositio formalis speciei simplicis*-, *h. e.*, bajo el aspecto de condiciones formales, de exigencias puramente lógicas –en realidad, epistemológicas- que todo conocimiento humanamente posible ha de satisfacer. Incongruentemente, empero, aquellos –con arreglo a I.

Kant- adjudicaron a las susodichas propiedades, en principio predicados lógicos, el estatuto de predicados reales, o sea, de predicados de los Os en cuanto que tales (KrV, B 114).

He aquí el texto seminal del Regiomontano, el cual especifica que cada una de las variedades categoriales de cantidad es tal, en este respecto epistemológico, bajo el aspecto de la cualidad, a saber, el de la unidad, el de la pluralidad y el de la totalidad cualitativas:

En todo conocimiento de un objeto hay *unidad* de concepto, la cual puede llamarse *unidad cualitativa*, en cuanto que solo se piensa en ella la unidad que resume lo vario de los conocimientos, algo así como la unidad del tema en una obra de teatro, de un discurso o de una fábula [La presente consideración concierne a la consistencia y unificación heurísticas de la teoría]. En segundo lugar, en todo conocimiento de un objeto hay *verdad* respecto de las consecuencias [La presente consideración epistemológica permite establecer que cuanto más fértil sea un *explanans*, o sea, cuanto mayor sea el conjunto de sus consecuencias no trivialmente verdaderas, tanto más adecuado es. El criterio de verdad del constructo es su feracidad explicativa]. Cuantas más consecuencias verdaderas se desprendan de un concepto dado, tantos más serán los criterios de su realidad objetiva. Esto podría llamarse la *pluralidad cualitativa* de las características pertenecientes a un concepto en cuanto base común (no son pensadas como magnitud dentro del concepto). En tercero y último lugar está la *perfección*, consistente en que esa pluralidad reconduce, por su parte, a la unidad del concepto y coincide plenamente con éste y con ningún otro, lo cual puede recibir el nombre de *completud cualitativa* (totalidad) (KrV, B 114 [Kant, 1997, 118-119]). (Lo añadido es nuestro).

Aliter: el criterio de posibilidad conceptual es la definición del concepto, garante de la unidad, la pluralidad de las consecuencias implicadas por el concepto y, finalmente, la totalidad de estas (=su pluralidad en cuanto que unitaria); el de la hipótesis, la inteligibilidad de esta, constituida por la unidad de la hipótesis, la

verdad de sus consecuencias (la corroboración empírica de las consecuencias factuales implicadas por la hipótesis) y, finalmente, la totalidad de estas (=su pluralidad en cuanto que unitaria) (KrV, B 115).

En la medida en que una hipótesis es adecuada, posee inteligibilidad intrínseca y es, por tanto, posiblemente verdadera –como se atiende, con exclusividad, a un criterio formal de verdad-; *materialiter vera* en el sentido de que implica una pluralidad de consecuencias, cada una de las cuales ha sido empíricamente corroborada; y, finalmente, completa, a fuer de que el fundamento explicativo que es la hipótesis es el único principio del cual proceden las consecuencias, las cuales concíbense bajo el aspecto de la unidad sistemática. Con arreglo al Regiomontano, las consecuencias reintegran con aposterioridad y analíticamente aquello que había sido pensado sintéticamente y con aprioridad (KrV, B 115).

Como usemos de los conceptos expuestos por I. Kant, entonces habremos de aseverar que el constructo teórico metafísico es un *tentamen* explicativamente preferible en la medida en que involucra posible verdad, toda vez que es intrínsecamente inteligible; en que entraña un conjunto de consecuencias no triviales, algunas de las cuales son el conjunto de los *explananda* y en que, finalmente, funge como el fundamento de consecuencias no triviales e integradas. En la medida en que su clase consecuencia no está constituida, exclusive, por consecuencias trivialmente verdaderas, posee contenido informativo. Huelga mencionar que invocamos el concepto carnapiano de contenido informativo, expuesto en –por ejemplo- *Philosophy and Logical Syntax* (1935):

Si deseamos caracterizar lo que da a entender una oración dada, su contenido, su poder aseverativo por así decirlo, tenemos que considerar la clase de las oraciones que son consecuencias de la oración dada. Entre estas consecuencias podemos hacer a un lado las oraciones válidas, porque son consecuencias de cualquier oración. Por consiguiente, definiremos como sigue: se llama *contenido* de una oración a la clase de consecuencias no válidas de la oración dada [El contenido

de una oración aseverativa es el conjunto de las consecuencias no válidas, o sea, de las proposiciones, implicadas por aquella, que no son lógicamente verdaderas y que no son válidas-F {Carnap, 1963, 34}] (Carnap, 1963, 35). (Lo añadido es nuestro).

[III] Los artículos poseen los siguientes títulos. Al margen de cada uno de ellos, explicitaremos las áreas temáticas en las cuales inscribense:

- a) Lic. Adriana González Serrano: “El juego de Heráclito: el *Aión*” (13-28). Historia de la filosofía preplatónica e historia de la filosofía de la naturaleza.
- b) Lic. Andrés Gallardo: “El argumento de Gödel contra la existencia del tiempo” (29-48). Filosofía de la naturaleza.
- c) Lic. Manuel Ortega Álvarez: “El tiempo histórico y la escatología” (49-68). Filosofía de la historia y filosofía de la religión.
- d) *Mag. Sc.* George Iván García Quesada: “Tiempo, trabajo y capital en Marx y Bourdieu: un metacomentario” (69-85). Filosofía de la historia y filosofía de la economía.
- e) Dr. Víctor Hugo Acuña Ortega: “Tiempo histórico y ciencias sociales en Centroamérica en la segunda mitad del siglo XX” (87-106). Metahistoria.
- f) Dr. Sergio Tischler Visquerra: “Teoría marxista: tiempo de la reificación y tiempo de la insubordinación” (107-124). Filosofía de la economía.
- g) Dr. Sergio Esteban Rojas Peralta: “Problemas de imaginación: el tiempo. Notas sobre Spinoza” (125-148). Historia de la filosofía moderna. Filosofía de la imaginación.
- h) Dr. José Pablo Hernández Hernández: “El dominio del tiempo: una disputa estética” (149-178). Estética.
- i) *Mag. Phil.* Rocío Zamora Sauma: “Cine (y) tiempo” (179-206). Ontología. Estética cinematográfica.
- j) Bach. Esteban Mata Vargas: “*La montaña mágica* y la abolición del tiempo” (207-228). Consideración filosófica de textos literarios.
- k) *Mag. Litt.* Minor Calderón Salas: “El recurso del tiempo y estética en *El milagro secreto* de

Jorge Luis Borges” (229-245). Consideración filosófica de textos literarios.

- 1) Lic. Héctor A. Hernández Gómez: “Del reino de Xibalbá al reino de Dios en la tierra” (247-267). Consideración filosófica de textos literarios.

[IV] En primer lugar, reparemos en la contribución de la señorita González Serrano, acuciosa frecuentadora de las fuentes griegas y apasionada estudiosa de la filosofía griega antigua. Con el presente artículo, principia el tratamiento de la dimensión natural del tiempo, el cual prosigue con el texto del Lic. Andrés Gallardo.

El artículo de A. González S. es el vehículo de una aproximación exegética a los compendiosos pensamientos de Heráclito de Éfeso, célebre filósofo preplatónico desde cuyo punto de vista, monista y es transformista, la substancia del ente es el devenir y la substancia de la vida es una no substancia, saber: la tensión de las antítesis y el devenir.

En conformidad con la lectura vitalista de Adriana González S., la cual es vitalista, la vida es afirmación de sí. Es una suerte de hecho básico y, por lo tanto, explicativamente primigenio —el cual, por consecuencia, no admite explicación genuina. Aplícase a la vida aquella muy interesante consideración del teólogo gallego contemporáneo Andrés Torres Queiruga a propósito de los *qualia* y a propósito de realidades primigenias como lo es la libertad de espontaneidad, es decir, la potencia libre del agente volente, proveído de libertad de albedrío:

La razón es que ese paso constituye una dialéctica originaria y específica, y por tanto no “deducible” *a priori*: “querer comprender un acto de la libertad es absolutamente contradictorio”, decía Fichte. Por eso no resulta nunca completamente racionalizable, solo es accesible *en* su misma experiencia y debe ser juzgada *desde* ella, sin reducirla a categorías inferiores del orden natural, que la anularían, negándola en su especificidad.

De entrada, esto se presenta difícil y extraño. Pero, bien mirado, es lo natural y esperable en todo fenómeno primario, en toda intuición

fenomenológicamente originaria. Sucede ya en la simple percepción de un color: afirmamos el “verde”, porque lo percibimos y *solo* porque lo percibimos; si pudiésemos explicarlo, ya no sería originario, sino reductible a otros elementos que lo explicarían. Pero entonces ya no sería el “verde”, sino alguna aproximación externa como la que a partir de las explicaciones científicas de su originación [...] (Torres Q., 2011, 86).

Toda pretendida explicación de la vida es, en esta medida, inexorablemente circular, a fuer de que implica referencia a la vida misma. La vida es, pues, una suerte de totalidad en movimiento de autoconstitución, a saber: autopoyética, la cual es autorreferente. La vida es, de acuerdo con esta interpretación,

[...] un todo unitario, es lo Uno: lo único que existe, lo único que permanece. Pero lo que permanece es el incesante auto-movimiento de la vida. Para volver a las primeras palabras de este texto: la vida es movimiento, ir y venir, devenir (González S., 2013, 13).

Respecto del tiempo, la autora ha hecho observar que equivale al juego ideal (interpretación de Gilles Deleuze), juego de los problemas y de la pregunta (Deleuze: *Logique du sens*, p. 79 de la edición castellana de Paidós [en González S., 2013, p. 27]). Si tal es el caso, entonces carece de determinaciones extrínsecas, no es exteriormente télico y, finalmente, es un fin para sí. Puesto que lo primero, entonces lo segundo (por las dos anteriores, mediante MPP). Empero, que el *Aiwn*, el tiempo *quatenus aeternitas* (Hernández G., 2013, 254), sea autotélico, implica como consecuencia una proposición que ya conocemos, o sea, que el fundamento de la autocontenida totalidad vital es la vida. (1)

[V] En segundo lugar, ocupémonos del argumento goedeliano contra la existencia del tiempo. Helo aquí, de acuerdo con la exposición del Lic. Andrés Gallardo, docente e investigador de la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional:

- a) El universo existente es un elemento del conjunto de universos posibles en los cuales el viaje en el tiempo es posible. = P.

- b) Si es el caso que 'a', entonces en ninguno de ellos lo pretérito ha transcurrido enteramente. = (P → q).
- c) Q (por 'a'-'b', mediante MPP). = (En ninguno de ellos lo pretérito ha transcurrido enteramente).
- d) Si es el caso que 'c', entonces el tiempo físico no puede ser legítimamente identificado con el tiempo intuitivo.
- e) El tiempo físico no puede ser legítimamente identificado con el tiempo intuitivo (por 'c'-'d', mediante MPP).
- f) El tiempo tal y como es usualmente concebido, es indiscernible del intuitivo.
- g) El tiempo tal y como es usualmente concebido, no puede ser legítimamente identificado con el tiempo físico (por 'e'-'f').
- h) Al tiempo tal y como es usualmente concebido, es esencial la pluralidad de los instantes y de los intervalos.
- i) Al tiempo físico es ajena la pluralidad de los instantes y de los intervalos (por 'g'-'h'). (2)
- j) Solamente la teoría física describe con verdad lo existente.
- k) El tiempo físico es el tiempo cuyo concepto es elaborado por la teoría física.
- l) El tiempo según su sentido intuitivo no existe (por 'i'-'k'). Q. E. D.

De acuerdo con el profesor Gallardo, en la medida en que el filósofo –el agente reflexivo *in genere*– aspira a relacionar el tiempo, según su modo relativista de presentación (=el modo de presentación expuesto por la teoría general de la relatividad), con el tiempo intuitivo, o sea, con el conjunto de creencias preteóricas –desde el punto de mira de la teoría que acerca del tema ostenta autoridad epistémica– respecto del tiempo, creencias que participan del sentido común de nuestra civilización, descubre que los correlativos conceptos son mutuamente inconmensurables.

Si tal es el caso, entonces quien adopta la teoría general de la relatividad (=TGR) ha de recusar el concepto de tiempo según el cual el tiempo es fluente.

El tiempo fluente es aquel que posibilita un vínculo inalterable entre los pretérito, lo presente y lo futuro, o sea, la pretemporáneo, la contemporáneo y los postemporáneo.

El tiempo fluente es el tiempo objetivo; *h. e.*, 'tiempo fluente' =_{Def.} 'tiempo objetivo' (por la anterior).

Quien adopta la TGR ha de recusar el concepto de tiempo según el cual el tiempo es fluente (por las dos primeras, mediante MPP).

Quien adopta la TGR ha de recusar el concepto de tiempo objetivo (por la cuarta y la quinta, mediante substitución de términos equivalentes).

= (R → s).

Quien recusa el concepto de tiempo objetivo, niega que exista el tiempo objetivo. = (S → t).

Quien adopta la TGR niega que exista el tiempo objetivo (por las dos anteriores, mediante SH). = (R → t).

El problema que percibimos en el presente argumento, tal y como ha sido desarrollado por Andrés Gallardo, es que si efectivamente los conceptos son inconmensurables, entonces el argumento no permite inferir válidamente la conclusión pretendida. Como fuesen incompatibles, la conclusión ciertamente se colegiría con validez.

Kurt Gödel (1906-1978) condensó, de la siguiente manera, su sofisticado argumento:

Si la experiencia del lapso de tiempo transcurrido puede existir sin un lapso de tiempo objetivo [es decir el tiempo que transcurre para los observadores locales, sin necesidad de una temporalidad universal], no puede darse ninguna razón por la cual haya que admitir un lapso objetivo de tiempo en absoluto (Gödel, 1981, 385, reproducido en Gallardo, 2013, 45).

O sea –por apelar a la figura del logotropo–, si la experiencia del lapso puede existir sin lapso objetivo entonces no puede haber una razón suficiente (=RS) que funde la admisión del lapso objetivo. = (U → v).

Es así que lo primero. Lo sabemos porque la presente es una consecuencia de la TGR. = U.

Es así, por lo tanto, que lo segundo (por las dos anteriores, mediante MPP).

= V. Q. E. D.

De acuerdo con el profesor Gallardo, la negación de la necesidad de que exista un lapso implica la negación de que la realidad conste de

una infinidad de estratos de 'ahoras', los cuales existen sucesivamente (cf. A. Gallardo, 2013: 45).

El argumento, con arreglo al profesor Gallardo, se epitoma de la siguiente manera:

- Las soluciones matemáticas de algunas de las ecuaciones del campo gravitatorio, de acuerdo con la TGR, son incompatibles con las creencias preteóricas acerca del tiempo objetivo.
- Las mentadas ecuaciones, deducidas válidamente de la TGR, son correctas.
- Las creencias preteóricas acerca del tiempo objetivo son erróneas (por 'a'-'b'). (2013, 45-46). *Q. E. D.*

Así, pues, la incapacidad del desarrollo matemático (el desarrollo propio de la geometría no euclidiana de K. Gödel), el cual es puramente formal, para capturar el concepto ordinario del tiempo, no implica incapacidad alguna de la TGR para explicar el tiempo objetivo. Aquella incapacidad implica la inadecuación del concepto ordinario del tiempo (cf. 2013: 46).

A continuación, formúlase la siguiente dificultad –a la cual respondió contundentemente el filósofo y lógico matemático austríaco–:

Problema (*Videtur quod [...]*): Si el universo goedeliano es solamente posible, y si algunas de sus propiedades difieren de las propiedades del universo existente, ¿cuál es la legitimidad del tránsito desde aquel hasta la negación de la existencia del tiempo objetivo?

Respondeo dicendum quod:

- a) La geometría del universo goedeliano no es incompatible con la del universo existente. Antes bien, no contiene caminos de espacio-tiempo que sean inconcebibles desde el punto de vista de universos como el existente (2013, 46).
- b) Porque el universo goedeliano, el cual es rotatorio, es compatible con las ecuaciones einsteinianas del campo gravitatorio, entonces las últimas facultan para transitar inferencialmente desde lo posible no existente hasta lo posible existente (=lo posible actualizado).

- c) El universo rotatorio goedeliano es gobernado por las mismas leyes naturales de carácter físico, que regulan el universo existente. Ambos difieren, exclusive, en el respecto de la distribución de la materia y el movimiento.
- d) En el universo rotatorio goedeliano, el tiempo objetivo es físicamente imposible.
- e) En el universo existente, el tiempo objetivo es físicamente imposible (por 'a'-'d').
- f) Si en el universo existente el tiempo objetivo es físicamente imposible, entonces el tiempo objetivo no existe.
- g) El tiempo objetivo no existe (por 'e'-'f', mediante MPP). *Q. E. D.* (2013, 46-47).³

[VI] En tercer lugar, comentaremos el artículo del profesor Manuel Ortega Álvarez, docente e investigador de la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional de Costa Rica. Tal y como suele hacerlo, el profesor Ortega Álvarez aborda temas propicios al establecimiento de un fructífero diálogo entre la teología bíblica y la filosofía de la historia, la filosofía de la religión, etc.

La primera parte del artículo repara en cómo el judaísmo permitió transitar desde el mito del eterno retorno de lo idéntico hasta la plena ruptura con el anularismo, ruptura implicada por la asunción de la existencia de un tiempo lineal y métrico, dotado de comienzo y de término.

En la tierra cananea preisraelítica, el culto a Baal se inscribió en una matriz agraria y agrícola, en una dinámica de la fertilización de las tierras por las lluvias. Semejante dinámica confirió sentido a una representación anular del tiempo.

En el Egipto faraónico, el tiempo fue representado, a la luz también de la susodicha matriz agraria y agrícola, como anular. El tiempo no es más que el modo de persistencia (4) de aquello que, inexorable e irrefragablemente, recurre, reitérase, retorna una y otra vez sin languidecimiento ni desfallecimiento algunos. Henos en presencia de un concepto de la naturaleza y del tiempo según el cual existe un ciclo de la naturaleza, el cual implica el inexhaustible retorno de lo idéntico (Ortega A., 2013, 50).

A propósito de Grecia cabe aseverar algo similarísimo (2013, 50). De acuerdo con la certera apreciación del teólogo español contemporáneo Juan José Tamayo, el pueblo griego, aquel cuyo

más arcaico pensamiento mítico permitió representar cíclicamente el modo de persistencia que es el tiempo, estimó que la historia “proporciona enseñanzas para el futuro, pero con una particularidad”, consistente en que el futuro será idéntico a lo ya acaecido (Tamayo, *Para comprender la escatología cristiana*, p. 54, reproducido en Ortega A., 2013, 50).

Israel, en cambio, procedió a cimentar un concepto histórico de tiempo, desde cuyo punto de vista la historia humana es una historia de redención, de justificación, de rehabilitación de sujetos interpelados por la deidad. Tanto la tradición bíblica apocalíptica cuanto la tradición bíblica no apocalíptica convergen en asumir que la redención ha de acaecer en el escenario histórico, no fuera de la historia (Ortega A., 2013, 57).

En su contribución escrita, el profesor Ortega Álvarez ha recurrido a la contribución metahistórica de Reinhart Kosellec, historiador contemporáneo y metateórico de la semántica del tiempo histórico. Con arreglo a este eminente intelectual alemán, a cuya obra ha recurrido profusamente, en su artículo, el Dr. Víctor Hugo Acuña Ortega (Acuña, 2013, 91-93), el tiempo histórico procede de la manera según la cual las elites culturales e intelectuales de una formación social establecen las relaciones existentes entre las dimensiones temporales de lo pretemporáneo y lo postemporáneo. El tiempo histórico procede de la distancia que las referidas elites establecen entre el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa (Ortega A., 2013, 54-55).

Los conceptos de espacio de experiencia y de horizonte de expectativa son las unidades semánticas básicas de la teoría kosellequiana, la cual permite interpretar la experiencia histórica del tiempo (Acuña O, 2013, 92), experiencia de actores sociales.

Desde el punto kosellequiano de mira,

- a) hacia mediados del siglo XVIII acaeció, en Europa, una revolución en cuanto al modo de representarse el tiempo.
- b) Semejante revolución del modo representacional posibilitó la eclosión de un nuevo concepto de la historia *qua* proceso socio-histórico (=historia₁) y de la historia *qua* relato histórico (=historia₂), caracterizado

fundamentalmente por el hecho de que afirma una creciente distancia entre lo pretérito y lo futuro, entre el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa, la cual medra aceleradamente.

- c) La distancia, en acuerdo con la exposición kosellequiana, mídese en conformidad con la heterogeneidad de lo futuro relativamente a lo pretérito, es decir, de lo postemporáneo relativamente a lo pretemporáneo.
- d) Si tal es el caso (=si es el caso que ‘c’), entonces lo pretérito ha cesado de iluminar lo por venir, y “el espíritu vaga entre las tinieblas” (reproducido en Acuña O., 2013, 92).

Así, pues, (e) lo ya acaecido ha cesado de iluminar el futuro (por las dos anteriores, mediante MPP).

- f) Mas si es el caso que ‘e’, entonces la representación del tiempo histórico es hegemonizada por la creencia en que existe progreso; mejor aún, en que la historia₁ abraja una incoercible propensión progresiva.

Por lo tanto, (g) la representación de historia₁ es tal, que desde su punto de vista la historia₁ entraña una incoercible propensión progresiva (por las dos anteriores, mediante MPP).

Asimismo,

- h) lo pretemporáneo no puede ser inteligido ni rectamente interpretado sino en consideración de los postemporáneo.
- i) El momento de lo futuro adquirió preponderancia y protagonismo desde el punto de mira de la explicación histórica, a saber: aquella que acaece en la historia₃, *i. e.*, el relato histórico *quatenus* sumiso a condiciones de cientificidad, *h. e.*, de cognoscitividad robusta.

Epitomemos: el nuevo concepto del tiempo histórico fungió como el basamento de la historia₃, *i. e.*, la historia en cuanto que disciplina cognoscitiva de especie científica, no en cuanto que relato cuya función es eminentemente aleccionadora y moralizante –concepto de la función de la historia *inquantum magistra vitae-* (Acuña O., 2013, 93).

A partir de la contribución metahistórica de Leopold von Ranke (1795-1886), profesor de la Universidad de Berlín (1825-1871) e historiador oficial (a partir de 1841) del Estado prusiano (AAVV, 2004, xvii, 13004); autor de celeberrimos textos como, *ex. g.*, *Die römischen Päpste, ihre Kirche und ihr Staat im 16. und 17. Jahrhundert* (=Los papas romanos. Su iglesia y su estado en los siglos xvi y xvii [1834-1839]) y *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation* (=Historia alemana en la época de la Reforma [1839-1847]); célebre introductor, en Prusia, de la metateoría metodológica de índole positivista, en conformidad con la cual la función del historiador consiste –con exclusividad– en reproducir con fidelidad lo acaecido (dentro del dominio acontecimental de la historia₁), abstracción hecha de la interferencia implicada por la interpretación de los hechos (AAVV, 2004, xvii, 13004), el acaecimiento es titular de unicidad y, por lo tanto, de inamisible singularidad –y, presumiblemente, de irrepetibilidad. Asimismo, el proceso histórico es asimilado a un desarrollo lineal. Supuesto gnoseológico del afamado historiador decimonónico fue el supuesto realista de que la realidad histórica es humanamente cognoscible (Acuña O., 2013, 93).

Con fundamento sobre las tesis metahistóricas de R. Kosellec, François Hartog (en *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps* [Les Éditions du Seuil, 2003] ha admitido la posibilidad epistémica de reconocer múltiples regímenes de historicidad, o sea, de modos posibles de articular el vínculo pretérito-futuro (Acuña O., 2013, p. 93). Uno de ellos es el de la historia₂ *qua magistra vitae*, preponderante en Europa desde el siglo IV de la edad antigua hasta mediados del siglo XVIII, cuando François Marie Arouet (=Voltaire [1694-1778]) compuso en Lausana sus colosales dos tomos del *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756), parcialmente editado en castellano (para la colección “Clásicos del pensamiento” de la Editorial Tecnos, S. A.) por Martín Caparrós; otro es el de la historia₁ *qua* proceso progresivo, inexorablemente conducente hasta formas superiormente complejas de organización social y hasta grados superiores de

libertad; otro es el que comienza a imponerse, o sea, el régimen de historicidad según el cual lo dominante es la experiencia de lo presente.

Desde el punto de mira del último de los mentados regímenes de historicidad, la tesis progresista es problemática y harto debatible –es, presumiblemente, falsa, toda vez que ha sido cuantiosamente controvertida por los hechos–; el presente es representado como desprovisto de ligámenes significativos con lo ya acaecido y desproveído de vínculos con lo por venir. El susodicho régimen de historicidad es presentista –no empleamos la voz como sinónimo de ‘whiggism’–, en el sentido de que no contempla nexo entre el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa (Acuña O., 2013, 93-94). En acuerdo con ese régimen, “el presente vive en una continua abolición de sí mismo, en una aceleración perpetua marcada por una ciega fuga hacia adelante” (2013, 94).

Con arreglo a la lectura del profesor Ortega Álvarez, el tiempo según su sentido histórico refiere –aludimos a la expresión ‘tiempo’– a la experiencia de una pluralidad de sujetos real y simbólicamente interactuantes, de un conjunto de personas dotadas de prácticas sociales y de representaciones mentales colectivas –según el sentido de que en la mente de cada uno de los sujetos substanciase, de acuerdo con la acepción semántica de la voz, un contenido capturado por conducto del episodio psíquico de índole representacional. El presente es un tiempo heterogéneo, un tiempo de la no simultaneidad y de la irregularidad.

Con arreglo a la metahistórica reflexión kosellequiiana, la experiencia es lo pretérito hecho presente, toda vez que la mente faculta para rememorar y la rememoración involucra la presentificación atenta de lo ya acontecido. La experiencia, en cuanto que contenido experimentado, presérvase colectivamente en la medida de su transmisión de generación en generación. En la experiencia, en cuanto que contenido experimentado, fusionáanse “la elaboración racional y los modos inconscientes del comportamiento” (Ortega A., 2013, 54).

El horizonte de expectativa, por su parte, es el futuro atentivamente presentificado, el cual es vectorial, toda vez que apunta hacia “un *todavía* no histórico; es la expectativa que se efectúa en el hoy, pero siempre mirando hacia el futuro” (2013, 54).

Aprovechamos, por cierto, la oportunidad para reprobar un aserto kosellequiano, el cual taxativamente asevera que el horizonte de expectativa del régimen de historicidad anterior al advenimiento de la Modernidad, hallábase abierto a la divina intervención, por causa de lo cual el tiempo concebíase como controlado por Dios y el momento futuro como determinado por el divino designio. Creemos que el historiador alemán ha confundido, crasamente, la presciencia y la predestinación divinas. La presciencia no implica, en absoluto, otra determinación que la certidumbre objetiva (Leibniz, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, xliii), en absoluto la preparación de los bienes, condición necesaria (=CN) de la *praedestinatio* tal y como fue concebida por Aurelio Agustín Hiponense (en *De Dono Perseverantiae*, xiv) (5) y por Tomás de Aquino (en, por ejemplo, *Summa Theologiae*, i, xxiii, y en *Quaestiones Disputatae de Veritate*, vi, i), y mucho menos el invulnerable necesitamiento del actuar de Sus criaturas. Antes bien, la presciencia no implica más que la certidumbre involucrada por el conocimiento del acaecer bajo el aspecto de lo presente. Tal y como la certidumbre que el testigo de un asesinato abraja en relación con lo presenciado por él (=el episodio del asesinato) de ninguna manera implica que el asesino (los asesinos) perpetre (perpetren) necesariamente su facino en detrimento de cuando menos una persona (=el occiso, la occisa, los occisos), la *praescientia Dei* de ninguna manera importa que la criatura necesariamente ejecute el acto por Dios *ab aeterno praevius*. Remitimos, en este puntual respecto teológico racional, al célebre alegato de Aurelio Agustín Hiponense contra Marco Tulio (negador de que los númenes conozcan el valor aléxico de las proposiciones atinentes a los estados futuros

contingentes de cosas), sito en *De Civitate Dei*, libro v, capítulo ix.

En conformidad con el profesor Ortega Álvarez (Ortega A., 2013, 56), la literatura apocalíptica hebrea inscribese en un horizonte de expectativa abierto a la divina intervención, la cual no erradica la libertad humana. Algunas tradiciones conciben la divina intervención como concurrente con el humano desempeño emancipatorio; algunas, como plenamente ajena a la humana convergencia causal con Dios. Las primeras son indudablemente concurrencialistas –o sea, poseen un supuesto etiológico de índole concurrencialista–; no las segundas –las cuales oriéntanse, en el concreto respecto escatológico, hacia el uncausalismo.

Desde el punto de vista de la literatura apocalíptica,

- a) Existe antes que continuidad histórica, ruptura cualitativa.
- b) A veces, el dualismo de lo temporal histórico acusa la influencia del mazdeísmo. / (b.a) No por ello deviene indiscernible del dualismo mazdeísta, postulativo de la existencia de Ahura-Mazda (=Ormuz) y de Ahrimán (=Ahra-Many). (AAVV, 2004, xiii, 9905).
- c) La era futura será el anverso de la era presente, el eón hegemonizado por Satán.
- d) Yahvé es el factor hegemónico.
- e) No caben los acaecimientos exteriores a la historia.
- f) El tiempo es universal. / (f.a) La consideración del acontecer humano involucra universalidad. (Ortega A., 2013, 58-59).

Usando de las categorías metahistóricas de R. Kosellec, y cimentando su estimación sobre los seis incisos anteriormente enumerados, el profesor Ortega A. procede en su texto a aseverar que el espacio de experiencia en el cual se gestó la literatura apocalíptica hebrea fundó un horizonte de expectativa desde el cual avizórase la definitiva intervención de Yahvé en la historia universal (2013, 59).

Finalmente, el artículo del profesor Ortega A. enumera y examina un conjunto de interpretaciones de connotados teólogos bíblicos contemporáneos respecto de la temporalidad escatológica invocada por el cristianismo histórico.

En primer lugar, precisa que el neologismo ‘escatología’ procede del *Systema Locorum theologorum*, volumen xii, de Abraham Calovius. Este volumen intitúlase *Escatología sacra* (Tamayo, *Para comprender la escatología cristiana*, reproducido en Ortega A., 2013, 61).

Contemporáneamente, una pluralidad de corrientes exegéticas, cuyo método es el histórico-crítico, ha conferido un giro semántico a ‘escatología’, y ha, consecuentemente, situado a la escatología en el centro del mensaje evangélico. Si tal es el caso, entonces la escatología es ubicada “en el espacio de la historia” (Ortega A., 2013, 61).

De Jesús el galileo solamente sabemos, con certeza, que invocó a Yahvé como *Abba*, y que predicó el reino del cielo. A propósito de esta proclamación y de este anuncio, cabe preguntar lo siguiente: ¿Es presente el reino del cielo? ¿Es exclusivamente futuro? Ante ambos interrogantes, los exegetas y los teólogos bíblicos han procedido a articular una teología consecuente, o sea, futurista (Albert Schweitzer), una escatología de la decisión (Rudolf Bultmann), una escatología presentista (Charles Dodd) y una escatología de la mediación entre lo presente y lo futuro (Oscar Cullmann y Rudolf Schnackenburg) (Tamayo, *Para comprender la escatología cristiana*, reproducido en Ortega A., 2013, 61).

El profesor Ortega Álvarez culmina su contribución hemerográfica haciendo remarcar que la tensión no resuelta entre lo presente y lo futuro, propia de la escatología, halla hospitalaria acogida en la teología iberoamericana de la liberación, desde cuyo punto de mira la liberación de los materialmente oprimidos acaece en el presente histórico. Lo futuro adquiere existencia, desde este punto teológico de mira, por conducto de la pluralidad de los procesos sociohistóricos de índole emancipatoria. Así, pues, la teología de la

liberación afirma, a diferencia de la apocalíptica hebrea del siglo II de la era antigua –floreció (Ortega A., 2013, 56) en medio de la lucha de los oprimidos judíos contra el monarca seléucida (6) de Siria: Antíoco IV Epifanio (ca. 215-ca. 164, gobernante seléucida desde el 175, aprox., hasta su óbito; quien recuperó el trono usurpado por Heliodoro y conquistó el bajo Egipto, posteriormente abandonado ante la incontenible presión romana [AAVV, 2004, i, 773])-, la cual implica la aseveración de que el nuevo eón procede de fuera (*ab extrinseco*) de la historia, que el profeta Jesús proclamó un “nuevo orden de paz y justicia”, el cual “comienza a hacerse realidad en *este* mundo, en *esta* historia” (Ortega A., 2013, 67). Semejante aserto no abroga la tensión sino que, antes bien, la exacerba, toda vez que supone que la realización liminar del reino del cielo apunta hacia “la expectación definitiva” (2013, 67).

[VII] Hemos abordado, exclusive, cuatro de las doce contribuciones de las cuales consta *Asincronías: naturaleza, sociedad y cultura. Ensayos sobre el tiempo*, o sea, una tercera parte del texto. Como lo promete el programador titular de lectura, el libro ocúpase expositiva y hermenéuticamente de una pluralidad de enfoques acerca de algunas dimensiones del tiempo, entre las cuales descuellan, desde el punto de mira de la obra, la histórica –con la cual vincúlase el enfoque escatológico de lo temporal-, la económica, la psíquica –rescatamos las espléndidas contribuciones de dos conocedores de la literatura contemporánea: el colega y amigo Esteban Mata Vargas (quien aborda el tiempo desde el punto de mira de *Der Zauberberg* (*La montaña mágica*, 1924), de Thomas Mann [1875-1955], premio Nobel de literatura en 1929) y el profesor Minor Calderón Salas (quien aborda el tiempo desde el punto de vista de “El milagro secreto”, de Jorge Luis Borges [1899-1986], relato breve integrante del volumen *Artificios* [1944]) y, por ende, del volumen *Ficciones* [1944])- y la estética –recomendamos efusivamente la lectura de la muy erudita y esclarecida contribución del Dr. José Pablo Hernández Hernández.

A fuer del párrafo anterior, el primero de la sección séptima, aseveramos que el libro honra su promesa y no defrauda, en esta medida, al enunciatario. La presente es, estimamos, una RS para recomendar su lectura.

[VII.I] Para finalizar la presente sinopsis, reconocemos echar en falta, en el texto, un tratamiento sistemático del tiempo desde el punto de vista de la filosofía contemporánea de la naturaleza, desde el punto de mira de la ontología contemporánea y, finalmente, desde el punto de vista de la filosofía de la biología.

[VII.II] Relativamente al dominio ontológico, una recomendación es incorporar –como se piense en una segunda edición de la obra– la exposición y la valoración de aquellas teorías instantaneístas que, como la russelliana, apelan al instante como unidad básica a partir de la cual recomponer el conjunto de los objetos (=el menaje del cosmos).

Cabe también reparar en el perdurantismo, teoría que establece que los Os constan de partes temporales.

De acuerdo con el perdurantismo, todo O físico es cuatridimensional. Una de sus dimensiones es, precisamente, la crónica.

Notas

1. Con arreglo a la contribución de Héctor González Gómez, existen tres especies del tiempo, *scil.*: el tiempo eterno (=el *Aiwn*), el tiempo lineal, o sea, *chrónos* y, finalmente, el *kairós*, *h. e.*, el instante, el cual funge como medio de emparentamiento del primero y del segundo. En acuerdo con la interpretación del Lic. González Gómez, los profetas establecen un nexo entre el primero y el segundo tiempos, por conducto de acaecimientos del mundo, enmarcados en el *kairós* (González G., 2013, 254).

El *aiwn*, por cierto, es tanto el tiempo como eternidad cuanto el ente eterno, o sea, aquel que existe *ab aeterno & in aeternum*. '*Chrónos*', en cambio, denota duración, duración de la vida, edad, etc. Cf. la entrada correspondiente en la p.

819, columna 3-p. 820, columna 1, de *Diccionario Griego-Español*, publicado bajo la dirección de Florencio I. Sebastián Yarza (Editorial Ramón Sopena, S. A., 1964).

'*Kairós*', finalmente, designa la medida conveniente, la justa medida, el tiempo en cuanto que momento oportuno y conveniente, o sea, oportunidad (1964, 383, columna 1).

2. Huelga mencionar que el tránsito ilativo desde el producto lógico de 'g' y de 'h' hasta 'i', es problemático.
3. He aquí la última oración del artículo del profesor Gallardo, la cual le permite, a este, culminar elegantemente su contribución hemerográfica: Este es, pues, el paso final que le permitió proclamar la irrealidad del tiempo y, por ello, establecer un vínculo entre la teoría de la relatividad y algunos filósofos idealistas que, como Parménides o Zenón, negaron su existencia objetiva (Gallardo, 2013, 47).
4. Desde el punto spinoziano de mira, tal y como ha sido expuesto por Chantal Jaquet, ni René Descartes ni G. W. Leibniz rehusaron tan intensamente como el Sefardí, al pensamiento de la eternidad, dependencia alguna respecto del pensamiento del tiempo (Jaquet, 1997, 138). Ningún concepto que diga relación con el tiempo funge como mediador semántico relativamente al concepto de la eternidad, o sea, a la constitución inmanente del último. La simultaneidad, desde este punto de vista, remite inmediatamente al orden lógico de la coexistencia necesaria, en absoluto al crónico (1997, 135).

Si un mismo existente puede ostentar, desde distintos puntos de mira, las modalidades crónica y eterna de la existencia, entonces la identificación teórica de cuáles sean los nexos entre la duración y la eternidad supone el análisis de ambas modalidades y de su articulación en uno y el mismo individuo (1997, 140).

Con arreglo a la Dra. Jaquet, la duración y la eternidad no son conmensurables ni inconmensurables. Sencillamente, coexisten en uno y el mismo individuo sentiente e imaginante (1997, 142).

Huelga observar que la duración expresa la perseverancia en el ser (1997, 146). La duración consiste en un atributo –según el sentido inespecíficamente spinoziano de la voz–, o sea, en una propiedad esencial de los modos de la SU. Los

individuos no existen en la duración, por la cual, empero, existen (1997, 147).

La Dra. Jaquet ha remarcado, sugerentemente, que la perseverancia en el ser puede ser legítimamente representada como una yuxtaposición de momentos lógicos y temporalmente independientes, cuyo único garante de continuidad es la divina incommutabilidad (1997, 148), a saber: la divina eternidad (=necesaria existencia). El presente enfoque teórico no es endurantista ni perdurantista.

Finalmente, precisemos con la investigadora francesa que en la medida en que la existencia del modo de la SU es referido a esta, la cual es su venero en los respectos de la producción y de la conservación, entonces la duración del modo es, inexorablemente, continua e indivisible, a fuer de que Dios no puede sino prestar su concurso causativo (1997, 149) a cada uno de los infinitos, en multitud, modos existentes en la naturaleza de las cosas.

Huelga mencionar que un tratamiento sofisticado y pormenorizado del tema, desde el punto de vista de la cosmovisión spinoziana, es el debido al profesor Sergio E. Rojas Peralta, autor de la sexta contribución a la obra que comentamos. El profesor Rojas Peralta se ha referido a las raíces marranas del Sefardí para esgrimir una fascinante hipótesis cuya función es eminentemente heurística: la hipótesis de que el transfondo cosmovisional hebreo del Amstelodamense influyó poderosamente sobre su decisión de adoptar el concepto de tiempo que efectivamente adoptó (Rojas P., 2013, 126).

Idénticamente, el artículo contiene una muy esclarecedora aproximación a la tesis, fundada sobre consideraciones de gramática hebrea, sitas en el *Compendium Grammaticae Linguae Hebraeae*, respecto de que el modo infinitivo no reconoce, en el hebreo, tiempo alguno la inexistencia del tiempo presente (edición de Carl Gebhardt, 1925, p. 303, citada en Rojas P., 2013, 135). La imagen del presente como acotación de lo pretérito (la superior del tiempo pretérito) y de lo futuro (la inferior del tiempo futuro) no parece ser exclusiva de tradición alguna. El sentido del enunciado puede variar (Rojas P., 2013, 136). Desde el punto de vista del hebreo y de la tradición hebrea, el presente adquiere la apariencia de apertura de ambas semirectas, “un sitio de pasaje que no parece empero convertirse en el punto de referencia para comprender la metáfora”. De acuerdo con el profesor Rojas Peralta, el futuro es lo inagotado, en absoluto un x indiscernible de la nada (2013, 136).

5. En conformidad con Tomás de Aquino, la causa formal de la predestinación es la dirección a un *télos* preestablecido (*directio in finem*), conocido con antelación (cf. el cuerpo del artículo segundo de la cuestión sexta de *De Veritate* [T. de Aquino, 1964, 117]). La predestinación, como se asevera en el augustiniano *De Dono Perseverantiae*, xiv (en relación con la *Epístola del apóstol san Pablo a los Romanos*, viii, xxix), es tanto la presciencia cuanto la preparación de los beneficios de Dios (= *praedestinatio est praescientia et praeparatio beneficiorum Dei*). Cf. el *sed contra* del artículo primero de la cuestión sexta de *De Veritate* (T. de Aquino, 1964, 113).
6. Dinastía helenística reinante en el Asia menor desde el 305 hasta el 64 de la edad antigua, la cual principió con el gobierno de Seleúco I Nicátor (gobernante desde 305 hasta 281), quien se instaló en Antioquía. AAVV, 2004, xviii, 14098.

Bibliografía

- AAVV. (2004) *La Enciclopedia*. (20 tomos). Madrid y Santafé de Bogotá: Salvat Editores, S. A.
- Agustín, san Aurelio. (1958). *De Civitate Dei. Obras de San Agustín* (xvi-xvii). (Traducción española, estudio introductivo y notas de fray José Morán, O. S. A., 2 volúmenes en un tomo). Madrid: La Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aquino, santo Tomás de. (1964) *Quaestiones disputatae de Veritate*. (Edición preparada por fray Raimundo Spiazzi, O. P., 10ª ed.). Turín: Domus editorialis Marietti.
- (1939) *Summa Theologica*. Edición de De Rubeis, Billuart et al. (6 tomos, 22ª ed.). Turín: Domus editorialis Marietti.
- Aune, Bruce. (1985) *Metaphysics. The Elements*. Mineápolis: University of Minnesota Press.
- Carnap, Rudolf. (1963) *Filosofía y sintaxis lógica*. (Traducción de César N. Molina). México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Filosóficas, colección “Cuadernos” (xii).
- García Quesada, George Iván (Editor). (2013) *Asincronías: naturaleza, sociedad y cultura. Ensayos sobre el tiempo*. Heredia: Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional, colección “Prometeo” (xlv).
- Jaquet, Chantal. (1997) *Sub specie aeternitatis. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez*

Spinoza. París: Éditions Kimé, colección "Philosophie, Épistémologie".

Kant, Immanuel. (1997) *Crítica de la razón pura*. (Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas, 13ª ed.). Madrid: Santillana, S. A.; México: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara S. A. de C. V., colección "Los Clásicos Alfaguara".

Peña, Lorenzo. (1985) *El ente y su ser*. León (España): Secretariado de Publicaciones de la Universidad de León.

Torres Queiruga, Andrés. (2011) *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea*. Madrid: Editorial Trotta, S. A., Colección "Estructuras y Procesos", Serie "Religión".

N. b.: La presente recensión fue elaborada para la presentación de la obra, celebrada el

martes 1 de octubre de 2013 en la sala Joaquín Gutiérrez Mangel, de la Facultad de Letras de la Universidad de Costa Rica. La presentación del libro formó parte del programa de las XIX jornadas de investigación filosófica del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Costa Rica, efectuadas desde el 30 de septiembre hasta el 2 de octubre de 2013.

Juan Diego Moya Bedoya (barujspin@yahoo.es) es docente e investigador de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. En la actualidad, ofrece lecciones en las áreas de *Epistemología y argumentación* y de *Filosofía práctica*.