

EL ENCUENTRO CON LO HUMANO

DE LA CONDICIÓN DE SÍ A LA REPRESENTACIÓN
DEL SER EN EL TEXTO

AN ENCOUNTER WITH THE HUMAN

FROM A CONDITIONAL YES TO THE REPRESENTATION
OF THE BEING IN THE TEXT

El texto tenía un solo sentido, es decir, relaciones internas, una estructura; ahora tiene un significado, es decir, una realización en el discurso propio del sujeto.

(Ricoeur, 2010, p. 142)

FARID VILLEGAS BOHÓRQUEZ¹

Recibido 5 de Noviembre 2018
Aprobado 30 de Noviembre 2018

RESUMEN

La pretensión de este artículo es explorar la relación texto y yoicidad en el concepto de lo humano. Para ello se prevén tres ámbitos de discusión filosófica en la perspectiva de Paul Ricoeur: la acción locutoria en el acto de externalización del discurso, la memoria como recurso virtual que caracteriza la presencia en la noción ilocutorial del pensamiento y el acontecimiento en la expresión factual del habla. El alcance de este artículo está dado por la relación entre lo humano y la

¹ Licenciado en Literatura, Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia). Magíster en la misma línea y candidato a doctor en Filosofía, Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia). Docente Educame (Medellín, Colombia) y de docencia universitaria en la Fundación Universitaria Autónoma de las Américas (Medellín, Colombia; 2018). Correo electrónico: farid.bohorquez@hotmail.com.

interpretación a partir del texto como unidad de mediación. Para ello se prevé el desarrollo de una estructura que inicia con un acercamiento conceptual al yo como totalidad y su transgresión ilocutoria con destino a la exterioridad del discurso. Al final el artículo busca con una conclusión en la que la idea de lo humano y el sentido abren la puerta de la interpretación como posibilidad en las contingencias de sentido que bordean la vida.

PALABRAS CLAVE:

Ser humano, discurso, texto, narrativa, noción de sentido.

ABSTRACT

The aim of this article is to explore the relationship between text and super ego in the concept of the human. For this, three areas of philosophical discussion are foreseen in the perspective of Paul Ricoeur: the locutory action in the act of externalizing discourse, memory as a virtual resource that characterizes the presence in the illocutorial notion of thought and the event in the factual expression of the speaks. The scope of this article is given by the relationship between the human and the interpretation from the text as a unit of mediation. For this, the development of a structure that begins with a conceptual approach to the self as a whole and its illocutionary transgression with destiny to the exteriority of discourse is foreseen. In the end, the article explores a conclusion in which the idea of the human and the sense open the door of interpretation as a possibility in the contingencies of meaning that border life.

KEY WORDS:

Human being, speech, text, narrative, notion of meaning.

INTRODUCCIÓN

¿A qué se alude cuando se nombra lo humano? ¿Hay en la discursividad rasgos de un yo traslativo que puedan considerarse equivalente a la mismidad? Lo traslativo por cuanto categoría en este análisis se admite como aquello que en el lenguaje puede sustituir a lo que se nombra cuando expresamos *persona* aludiendo consigo a las distintas formas exteriores que caben el yo, logos y relacionamiento. Como lo concibe Paul Ricoeur (1996), en *sí mismo como otro*, el *ipse* y el *ídem*, de una integridad que es a la vez nexo de referencia para una unidad que integra la condición de sí. Hablamos de traslativo en cuanto categoría gramatical suficiente para trascender del pensamiento a la actuación del discurso: pronombre y metonimias con función reflexiva para el ser y su determinación. Lo propio en este tropo resulta de aquello que en la práctica del lenguaje va de la consolidación de sí; lo ilocutorial endógeno que se proyecta desde el discurso mediante la gramática locutorial exógena materializando el *acto de habla*. «El yo se pone, o es depuesto. El sí está implicado de modo reflexivo en operaciones cuyo análisis precede al retorno hacia sí mismo. Sobre esta dialéctica del análisis y de la reflexión se injerta la del *ipse* y la del *ídem*» (Ricoeur, p. 30).

Ponerse o ser depuesto, en P. Ricoeur (1996), afirma el acento en la dinámica de una función propia del discurso como forma lingüística de externalidad para el sujeto. El ser que está adentro —ser como acontecimiento— se pone afuera mediante su discurso y cuando lo logra se depone haciéndose sustituir en la forma gramatical que los traslativos del lenguaje posibilitan; *yo, tú, él, nosotros, ellos*, además de un inmenso radio de posibilidades metonímicas derivadas del campo lingüístico representativo.

La existencia del ser en los traslativos subyace en el signo y hace expreso lo tácito en el logos cuando los deícticos nombran *yo, tú, él, nosotros, ellos*. Emerge el concepto que las palabras al nombrar se llenan de sentido justo en la esfera del espacio relacional, es decir de la actuación donde unidades metonímicas se sustituyen entre sí y sobre sí, formando dando paso al tropo en el discurso y las prácticas de significado. Cuando digo *abordar a Cervantes es entrar el ingenioso mundo del autor y personaje, sí y sólo*

sí pueden sustituirse en la medida que existe para el lector la información de ambos y el relato novelesco como medio. La metonimia se provoca en contexto.

Las palabras sin plano relacional, es decir, por fuera de su sintaxis (su gramática en contexto), resultan entidades vacías. El sentido deviene en el discurso, es *actuación del lenguaje* y también está en los *actos de habla*; ese capítulo de la analítica desarrollado desde el Círculo de Viena, por Bertrand Russell, Wittgenstein, Rudolf Carnap, entre otros. En cualquier caso, la coincidencia está en que el significado de las entidades del lenguaje, surge de manera relacional por el vínculo que cada una establece con todas las que participan en la gramática de la expresión. Con base en este presupuesto, el filósofo Paul Ricoeur, deriva dos campos en el abordaje del lenguaje al plantear que en efecto existe una lingüística del lenguaje en sí (como estudio estructural de las entidades) y una lingüística del discurso, que aborda la comunicación como acontecimiento esencialmente humano. Sobre lo último se colige que el sentido no está dado de forma secular, sino que se construye y se renueva como una totalidad determinada, y regido en los juegos del lenguaje por unas reglas lógicas a las que se denomina sintaxis (Wittgenstein, 2007).

Las categorías signícas de las que se ha venido hablando son inherentes al contexto. Desprovistas de este componente medial en el cual se instrumentaliza y media el discurso, las palabras son sólo en caparazón de cigarras, puesto que es en el discurso y no en el lenguaje donde el término se reviste de significado generando la marcación del espacio relacional. Al respecto, resulta interesante la sentencia de Walter Benjamin (2018)², quien afirma: «El lenguaje carece de contenido; en tanto comunicación el lenguaje comunica una entidad espiritual, es decir una comunicabilidad por antonomasia» (p. 29).

² N. del A. Se destaca que esta referencia se toma del ensayo Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos (2018), uno entre los trabajos traducidos inicialmente por Jesús Aguirre, bajo la dirección de Theodor Adorno (1955). En 2018, Jordi Ibáñez, retoma los trabajos y presenta el ensayo en una publicación que lleva por título Walter Benjamin: Iluminaciones, de la cual se toma el interlineado. Benjamin muere en 1940 en la frontera de Francia con España, en el sitio de Portbou, cuando escapaba al asedio al nazismo. Las circunstancias que bordean su muerte no son claras, y prevalece la tesis de un posible suicidio por parte del filósofo.

Lo humano existe en cuanto sentido; este surge con el discurso y la interpretación medial del contexto. En sus formas discursivas, lo humano está en la manifestación de una constante equivocidad, una interpretación que siempre que se hace con el mundo tanto en lo que se percibe como en lo que se abstrae, provocando en esta tensión dialéctica, el significado para la vida individual y plural. La condición humana cierra sus perspectivas de sentido, por la puesta en performance del lenguaje que se hace acontecimiento narrado tanto del presente como del pasado. El *texto*, que se ha hecho pathos de la condición humana en cuanto objeto de interpretación, admite y sugiere coincidencias plurívocas de diálogo conceptual. Será necesario, entonces, consolidar una perspectiva filosófica ante la pregunta: ¿qué es lo humano en la relación de ser y sentido? ¿Habrá forma de precisar aquello que es la condición humana en el acontecimiento narrativo?

En una dimensión endógena, lo humano avanza por una hermenéutica del sentido: se trata de demostrar que lo humano es derivación interpretativa y por lo tanto su existencia es extensiva en los objetos que habita, encuentra y crea: algo se humaniza al paso de lo humano y ese algo resulta ser el todo de su mundo en el lenguaje. Se asume así que el texto, en su condición de discurso, se vuelve nexo material de aquello aparente que de lo humano se exterioriza en la acción *locutorial* para ser interpretado. Implica replantear la noción misma de texto sobre la consciencia que se ha dado una extensión etimológica de la entidad discursiva: el texto es más que *grafósfera* en el sentido que lo concibe Régis Debray (2001), o sea concepto y sintaxis. Este es el ser, lenguaje en el acontecimiento comunicativo, y por lo tanto humano: «toda expresión de la vida mental y humana puede concebirse como una especie de lenguaje... resulta revelador y constituye un reconocimiento pleno de contenido que no podamos imaginar ninguna entidad que no se comunique en la expresión» (Benjamin, 2018, p. 23); es decir, en la discursividad del texto, eso que siendo memoria se actualiza y como expresión virtual del paso de lo humano se humaniza para estimular las contingencias que ocupan un lugar de sentido en las narrativas. El texto se propone en la versión humana del ser que abre desde sí posibilidades de exterioridad en su encuentro con el mundo. Es la acción que amerita equivocidad y que, ocupando el lugar del habla en el acto, determina la posibilidad elemental de representación.

En una aproximación con Paul Ricoeur en *Del texto a la acción* (2010), lo propio expresa la versión exógena del ser en el ídem³ por la cual el sujeto territorializa su presencia con las prácticas comunicativas del lenguaje y da cuenta que ha espacado⁴ (despejado) un lugar en la *microhistoricidad* de la vida.

DESARROLLO

Hay algo que los signos son en su circunstancia de tiempo y espacio y que deja de ser con el cambio, esto es el mundo desde la representación factual de *ser y estar*, en la perspectiva acontecimiento narrado, de la que habla Roger Chartier en *El mundo como representación* (1992). Allí, como en Mijail Bajtin, cuando expone *Las formas del tiempo* (1989), sincronía y factualidad resultan de la integración de dos categorías asociadas con la presencialidad. Según Martin Heidegger (1974), ambas suscriben a la idea de tiempo y acontecimiento: lo sincrónico está delimitado, permite la noción de relacionamiento. Pero la factualidad vincula el encuentro con el lenguaje en el relativismo de los significados inherentes al tiempo, a la época, a ese instante por el cual todo acto *locutorial* es único, y para el cual el lenguaje reserva su propio habitar, en el lenguaje como casa del ser, «*die Sprache ist das Haus des Seins*». Se trata de un aspecto que, en términos de José Luis Arce Carrascoso, lleva a pensar que «fuera de todo "humanismo" y fuera del ámbito de coartación de la metafísica de la subjetividad, el lenguaje se instala dentro de la ontología, [como] punto de apoyo para manifestarse en su esencia. Había que llevar el lenguaje a su esencia, porque fuera de su elemento, ésta nos está absolutamente vedada» (Arce Carrascoso, 1997, p. 20).

Se presenta así el trazado de una expansión fenomenológica de lo humano, una opción por sentido como totalidad. En tres categorías de

³ Esta categoría, traída al análisis desde los estudio de Paul Ricoeur (1996), apunta a la dinámica de conexidad entre un yo interior que se articula mediante las posibilidades del lenguaje al alter, en una relación de sí y de otro. El ídem ubica su realización en la identidad, como acto de ser y parecer.

⁴ Categoría incorporada por Martin Heidegger para referirse a la acción de territorialización en *El ser y el tiempo* (1974).

análisis la *logósfera*⁵, como conexión axial de las ideas en el acontecimiento comunicativo, se clasifica y permea de sentido la condición misma de *ser* y *estar* en sí siendo otro. Coincidiendo con este concepto, Régis Debray (2001) sostiene que las entidades de texto, narrativa y noción de sentido se integran dando paso a lo que pudiera ser una fenomenología de la condición humana.

TEXTO E INTERPRETACIÓN

Ante la pregunta que ¿Qué es un texto?, surge expresar que el texto es el objeto de la interpretación, su contenido es el concepto y este a su vez es la unidad básica de la acción discursiva (Beuchot, 2008). En su diversidad plurívoca el ser humano abunda en prospecciones y equivocidades, puestas en actuación que producen complejidad, vínculo existencial con el mundo, esfera espiritual donde cabe la dimensión intelectual, diría Walter Benjamin. Es con el texto —en cuanto discurso, en cuanto conocimiento, en cuanto ciencia, mito— que lo humano es, fue y podría llegar a ser, triple presente para una filosofía del sentido.

Pero no existe sentido sin texto porque este es el continente del discurso donde las ideas ingresan a los conceptos. Esa es la razón por la cual, interesa el encuentro con objeto textual para *empalabrar* —a la manera de Lluís Duch, poner la realidad en palabras— lo humano. Por cuanto no poseemos el acontecimiento, ya que este en cuanto se vuelve pretérito, solo disponemos de textos, narraciones, discursos para actualizar su hecho. Según P. Ricoeur, «en el lugar del habla algo importante sucede... los hablantes están en presencia mutua, pero también están presentes la situación, el ambiente, el medio circunstancial del discurso en relación con este medio circunstancial. El discurso significa plenamente» (Ricoeur, 2010, p. 130); tanto, que se queda a residir en el texto, por el vínculo directo establecido con el habla. Pero sucede que el habla es *cogito* y también *pathos*, dualidad para la integración de la condición humana.

⁵ Logósfera en el sentido de la discursividad que contiene la relación axial de las ideas. El discurso que clasifica y determina, que guarnece de sentido la condición misma de ser y estar en sí mismo y siendo otro. Este concepto, acuñado por Régis Debray (2001) en sus análisis de introducción a la mediología, juega un papel importante para este estudio desde la mediación del discurso que exterioriza la condición del sujeto.

No hay relación humana sin discurso; por lo tanto, resulta insoslayable, el encuentro con texto.

El análisis de la categoría texto sugiere que ir más allá de la noción primaria con que se le concibió, o sea el texto como producto meramente escrito. Debray (2007) y Ong incorporarán la idea que el texto tiene posibilidades múltiples: en la imagen discursiva, en la imagen tiempo del cine, en las formas del arte y ¿qué decir de las diversificaciones indeterminadas que surgen de la imagen 3D, que traen consigo el desarrollo inconmensurable de la ciencia y la tecnología en el siglo xxi? Se trata de un arsenal de formas comunicativas dispuestas para un sujeto que frenéticamente se tornan activas en un contacto *postorgánico* de los cuerpos y la integración de estos en el ejercicio comunicativo de subjetividades —cada vez más dúctiles— desde las tecnologías digitales (Sibilia, 2005). Justo ahí, en ese escenario indeterminado y sin fronteras, el texto será lo que ha sido, pero mucho más de lo que aparentemente es.

En el sentido de una óptica hacia la búsqueda de lo humano, el texto es materia en constante plurivocidad, materializando lo humano que se humaniza al paso del ser, y por lo tanto siempre será objeto que surge de las percepciones que con las narrativas. Si lo humano es el pensamiento éste, sólo es perceptible en la acción performativa del discurso. De ahí que el ser humano lo sea por cuanto *logos apophantikós*⁶, más que parlante en todo lo que contiene la expresión virtual que en la acción medial del lenguaje actualiza. Si para Platón el logos, que era en esencia el discurso, permitía dar razón de la *res* (la cosa en sí), el discurso adviene cargado por el *kerigma* de la condición humanizante, es decir del ser que en alteridad lo es para ser uno con la interpretación del mundo.

El texto es continente del logos. Es decir, es lo humano en su ser y su obliteración, en su acción y su mundo, el mundo del habla respecto de los

⁶ Aristóteles asimila logos a discurso, pero precia la dicotomía del acto de habla como logos parlante, distinto del logos apophantikós, que exterioriza la acción declarativa por la cual un hablante da razón de la *res* (o la cosa en sí), para afirmar o negar. Este es el principio que en la filosofía ubica el origen de la lógica para Occidente.

acontecimientos, al que Ludwig Wittgenstein (2007)⁶⁷, habrá de denominar el caso en la primera cláusula de su *Tractatus Logico-philosophicus*: «El mundo es todo lo que es el caso. [1] El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas [1.1]» (2007, p. 107). Por lo tanto, si el caso es el mundo, y el mundo es acontecimiento. El lenguaje reside en la expresión de lo esencialmente humano que nombra y permite construir un campo circunstancial donde las entidades del habla con sus «adverbios de tiempo y de lugar, pronombres y en general todos los deícticos u ostensivos... el habla viva se inclina hacia la referencia real» (Ricoeur, 2010, p. 130), formando el logos de la entelegía. En dicho acontecer de la vida, «el sentido muere en la referencia y ésta en la mostración», es decir el ser que se hace sujeto.

El mundo del texto es tangible y se actualiza en el campo de la acción humana. Todo lo que, de una u otra forma, es interpretable se humaniza en los hechos y las interpretaciones. Tanto el escritor que lo genera como el lector que lo lee, los dos ausentes de Ricoeur, integran líneas paralelas que coinciden sólo en la esfera de la acción, es decir, el hecho interpretativo. Acercándose a esta tesis Mauricio Beuchot, colige: «En la interpretación el lector o interprete trata de colocar el texto en su contexto... [de otra manera] El contexto del autor ya no es el del texto y por más que el lector se esfuerce por colocar el texto a la luz del contexto original el significado cambia» (2016, p. 15). En consecuencia, el texto se torna dicotómico. Sus mundos posibles van del autor al lector, pero por fuera de una lógica de remitente-destinatario; estos dos personajes se ignoran.

Lo humano habita una progresión de representación y sentido y es para ello que el lenguaje recupera la acción y queda el discurso. El mundo de las interpretaciones, es azaroso y como diría Gilles Deleuze y Félix Guattari, en *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia* (Deleuze y Guattari, 1997), rizomático, es decir que como una raíz las posibilidades de comprensión se *hipervinculan* con otras esferas deviniendo siempre nuevas formas de significado en soportes de texto heterotópicos o diversos. Los fenómenos,

⁶⁷ Ludwig Wittgenstein nace en la ciudad de Viena, el 26 de abril de 1889, y muere en Cambridge el 29 de abril de 1951. Para efecto de esta explicación se toma la edición del 2007 del *Tractatus logico-philosophicus*, con traducción, introducción y notas de Luis M. Valdés Villanueva, editada por Tecnos (Madrid, España).

la consciencia de la tragedia y de la existencia, los límites y la metafísica del sujeto, se virtualizan dejando en el texto su forma previsible, la una memoria narrada, el discurso posible y vigente. El campo de equivocidad respecto al texto se desborda, inclusive si se habla de los límites de la interpretación: cada sujeto crea su propio mundo, agrega, quita, pone o sustituye el concepto por el relativismo mismo que permite la *lectura*. Entonces, surge la pregunta: ¿se trata de la condición de sí, de la representación del ser en el texto o de ambas? Y la respuesta es dual: se trata de un sí, que íntimo en el ipse, se hace extimo en la representación para dejarse ver en el texto.

Los objetos que configuran el texto son eso que con la imagen coincide en lo que se se llega a ser por el lenguaje. Así, lo aprehendido y aprendido se simbiotizan con la representación que se metamorfosea culturalmente; *el caballo que veo es el caballo que nombro y no. Es a su vez aquel que aprendí a nombrar con la primera experiencia medial del lenguaje pero que ahora resulta distinto puesto en contexto*. De todas formas, en mi castellano materno no existe manera de nombrarlo *horse*, ni *equino*, en mi mundo es el caballo y lo de más allá, con todos los atributos que puedan derivarse de esta entidad nombrada caballo, será *logos* para la interpretación. Cuando pienso en un árbol, puedo conceptuar sobre el árbol, y ese árbol que es una particularidad que participa de las generalidades para individualizarse en el texto, con sentido propio, con connotación única relativa a los hablantes, a los contextos, al lenguaje y los atributos circunstanciales de espacio y tiempo.

El tiempo, el espacio, las percepciones lo son por cuanto convenciones, inventos esencialmente humanos cargados de significado y humanizados que según Walter Bejamin dan cuenta de lo humano. Para estas revelaciones simbólicas el lenguaje connota lugar y acontecimiento: lo primero como sustancialidad que se nombra y lo segundo como narrativa de la acción, discursividad en el espacio relacional del mundo habitado del pensamiento (Benjamin, 2018).

La condición del *logos* por la cual se manifiesta lo humano busca su forma en el lenguaje. Se trata de la contingencia que va de una naturaleza animal –biológica– a la configuración del *cogito*, es decir la posibilidad de animal pensante, narrante y narrado, que surge con el *zoom politikhom*, aristotélico. Ya en esfera de la oralidad, el ser humano habla y por lo tanto

construye su identidad, su ídem (1996) a partir del discurso, que dicho sea paso, es el lugar del habla. La persona habita en la escena de ser en lo narrable. Narrador, narrado, narración coinciden en la expresión de un *logos parlante* (un ser que habla) que propicia el espacio de relacionamiento, es decir, el encuentro de lo humano con aquello que a su paso se humaniza.

El contacto con los demás, la manipulación de los objetos, son acciones propias que se producen como posibilidad para la expresión de lo *apophantikós* como logos predicativo al que Aristóteles en *De interpretatione*, reserva la facultad del juicio y la proposición. Falso o verdadero, el mundo es una realidad del lenguaje. La narratividad se desglosa de esa condición en la que el sujeto perfila razones para la taxonomía y la caracterización del mundo, el bien el mal, lo aceptable y plausible, el absurdo. El sujeto mediante el uso del lenguaje se permite y decide por una óptica frente a la vida, y desde ésta desciende al relato, con las formas posibles de interpretación que habitan en la narración. Pero la narratividad va dirigida al otro, es un acontecimiento de alteridad en el acto de habla y preciso, en este punto, lo humano se pluraliza y afirma la condición social, porque ya no podrá ser sin los demás, ser de otra manera.

Hay una pluralidad que es a la vez atributo y caracterización: el sujeto no se admite residiendo en una urna de mismidad absoluta. Cuando el arrojo de la soledad aparece, surge la posibilidad de soñar y con la onírica, el vínculo pretérito con el pasado en el discurso. Hay un ídem en el que se traza la experiencia con el otro que es único y necesario: nadie sobrevive a la soledad. En el arrojo a la vida el otro es una tabla de salvamento que flota. La otredad (el otro), una vez que es, se queda a residir en el logos que nombra. De esta manera la importancia en el encuentro con lo humano emerge de la representación como acto de habla donde el ser se descubre con el valor que de la presencia en el texto. El ser es fenomenología de un acontecimiento que narrado se representa sobre el frenesí de la vida en constante comunicatividad, en constante logos.

El *yo*, como entidad de sujeto, no puede estar escindido de la esfera narrativa, incluso en los estados de absoluto ensimismamiento. Para nombrar sólo un caso, tenemos de la literatura *La vida es sueño*. Allí,

Calderón de la Barca (2001)⁸, en el monólogo de Segismundo, acude a los sueños como ese escenario del pensamiento, para permitirle a él sobrevivir al encierro, encadenado y en un cruel ocultamiento al que lo ha tenido sumido *Clotaldo* por orden de *Basilio* su padre y rey de Polonia.

Yo sueño que estoy aquí destas prisiones cargado, y soñé que en otro estado [2180] más lisonjero me vi. ¿Qué es la vida? Un frenesí. ¿Qué es la vida? Una ilusión, una sombra, una ficción, y el mayor bien es pequeño; [2185] que toda la vida es sueño, y los sueños, sueños son (Calderón de la Barca, 2001, p. 76)⁹.

Segismundo, que ha sido condenado al ocultamiento dada la vergüenza que le produce a Basilio, su padre, ahora enfrenta su destino. La monstruosidad de su cuerpo junto al anatema «*serás un príncipe cruel*», alimentan el prurito de un pretérito al que nombra lisonjero y del cual no se siente culpable, pero lo padece. El *ser y estar* de una experiencia que fue sostiene para Segismundo la narrativa, y es, a la vez, posibilidad para seguir viviendo. La lectura de Calderón de la Barca corroborará estos argumentos, pero lo que se pretende destacar es que el ser humano viene de un pretérito al presente y de este al futuro. Con todo ese pasado instalado en el ahora, percibe y prevé el futuro. Las formas de habitar este tríptico de la existencia las descubre en la *apophantika* de su facultad narrativa: un presente del presente, un presente del pretérito y un presente del futuro.

El relato acerca lo más humano a lo más propio, y así el sujeto se sabe perteneciente a un tiempo, a una generación, de una familia, a un pasado que se actualiza como triple presente de la existencia. En términos de P. Ricoeur, se trata de una evocación que narra los acontecimientos y por lo tanto los pone en el presente, un presente evanescente con el relato que al pronunciarse ha dejado de ser. Y un futuro que discurre presente en el devenir inagotable del tiempo narrado. Se habla entonces del sujeto como un logos cuyo lugar está reservado en la palabra, como signo, como

⁸ La publicación de *La vida es sueño* se remonta a 1636. El texto aparece en una antología de comedias dirigida por su hermano don Iosep Calderón, en compañía de María de Quiñones y Manuel López, todos ellos mercaderes de libros, conocidos en el mundo académico de Madrid.

⁹ Se toma para el análisis los versos contenidos del 2180-85 del texto de *La vida es sueño*, en la versión publicada por Libros en la Red, revisada y dirigida por la Diputación de Albacete, Servicio de Publicaciones, Gabinete Técnico (2001), y disponible en la URL: www.dipualba.es/publicaciones.

kerigma, como texto y por lo interpretación. El mundo, por lo tanto, es el que cabe en el discurso. Los límites del mundo, son los límites —más allá de la palabra en singular— los que esta traza cuando aparece en el texto.

NOCIÓN DE SENTIDO

Cuando el sujeto se desplaza, con el transige todo un universo de sentido: el pensamiento, la cultura, la ciencia, el mito y el lenguaje más que instrumento, se convierte en dimensión de sentido inherente a esa indeterminada totalidad. El discurso propio que el contexto provee da las formas de relacionamiento y estas son ahora apropiadas por el sujeto. Lo convencional en la pluralidad del ídem (lo parecido, lo similar, lo objetivo), se singulariza para una construcción individuada de sentido, en la experiencia sociológica de ser y estar.

El lenguaje ha sido apropiado por el sujeto y ahora es él quien provee de sentido propio las entidades que nombran y comunican. En el proceso que va de la ipseidad a la representación se transmiten los pensamientos y las emociones, las percepciones. Al respecto dice Paul Ricoeur: «El texto tenía un solo sentido, es decir, relaciones internas, una estructura; ahora tiene un significado, es decir, una realización en el discurso propio del sujeto» (2010, p. 142). Jean-Paul Sartre (1966) confirma la existencia de esta idea en *El ser y la nada* (1966), en un fragmento donde se refiere a la *aparición del objeto*, y cuyas nociones comprendidas en un sentido peculiar no coinciden con lo sensorialmente tangible, sino que transfieren al dualismo finitud/infinito, donde la cosa que al aparecer vincula el infinito de posibilidades exteriores con las que el ser se trasciende hacia un infinito determinado por la cosa misma, pero impredecible por la interpretación:

Así, la aparición que es finita, se indica a sí misma en su finitud, pero exige a la vez, para ser captada como aparición-de-lo-que-aparece, ser trascendencia hacia el infinito. Esta oposición nueva, la de «lo infinito y lo finito», o, mejor, de «lo infinito en lo finito», reemplaza el dualismo del ser y el aparecer: lo que aparece, en efecto, es sólo un aspecto del objeto, y el objeto está íntegramente en ese aspecto e íntegramente fuera de él (Sartre, 1966).

En Martín Heidegger la idea de *aparición* es otra y se refiere no al objeto, sino al acontecimiento, es *estar ahí*, una forma de *hic et nunc* para establecer un vínculo directo entre el sujeto y lo puesto, lo latente, lo tangible, lo útil, lo abordable:

Los modos de la llamatividad, apremiosidad y rebeldía tienen la función de hacer aparecer en lo a la mano el carácter del estar-ahí. Lo a la mano no es tan sólo contemplado y mirado atónitamente como algo que está-ahí; el estar-ahí que entonces se anuncia se encuentra aún atado en el estar a la mano del útil. Los útiles no se ocultan aun convirtiéndose en meras cosas. El útil se convierte en «trasto inútil», algo de lo que uno quisiera deshacerse; pero en esta misma tendencia a deshacerse de él, lo a la mano se muestra como estando todavía a la mano en su empecinado estar-ahí (Heidegger, 1974, p. 90).

La noción de aparecer tiene su propio hálito en cada ser, que en su singularidad le ha incorporado al término una noción de sentido suficiente para *espacear* sentido al interior y, por lo tanto, producir su propio código. Interpretar no será nada distinto a la tarea asumida en función de la actualización pues el código garantiza la función de comunicación y transmisión. El texto que se externaliza luego del *des-ocultamiento* es perceptible en el espacio de relacionamiento por su sustancialidad sensorial, está permeado por la intencionalidad del sujeto, dimensión *ilocutoria* determinada por un código propio, por su intención comunicante que no necesariamente tendrá que cumplir una coincidencia entre el autor/hablante y el lector interprete.

El signo ha abandonado cualquier forma etimológica, para relativizar su sentido en el plano *locutorial* y *perlocutivo* de la acción comunicativa y se produce la transmisión en una esfera latente de la interpretación: lo literal que puede entenderse objetivo, trasciende a lo simbólico, dentro de una expresión relativa de construcción de sentido: «El símbolo es el movimiento mismo del sentido primario que nos hace participar del sentido latente y, de ese modo nos asimila a lo simbolizado... el símbolo es dador en tanto que es intencionalidad primaria que da el sentido segundo» (Ricoeur, 2008, p. 264); que no es otro distinto al que emerge de la práctica *ilocutorial* del lenguaje en con-texto. Los nombres por lo tanto son *proprios*, los verbos aluden a acontecimientos únicos, la realidad adverbial-circunstancial-paradójicamente análoga no se repite.

El carácter particular del texto se produce como acto comunicativo en el sentido que las entidades, sus partículas de signos, convertidos en palabras, gestos, imágenes o sonidos están a lo sumo permeados por el sentido propio dentro de la totalidad. La referencia al «*cogito ergo sum*», en el brocardo de Descartes, el *existo* es propiedad de la narración. Pero el *yo*, implícito y explícito en el discurso, sólo puede ser uno, un *yo* aludido. Es ese quien traza la coherencia con el sujeto que se expresa en la acción *locutorial* de Paul Ricoeur. El *yo* al expresarse, la gramática del discurso lo vincula con un individuo, un único individuo y ningún otro en la realidad, es decir, el deíctico *yo*, se convierte en su traslativo equivalente. Se infiere que quien se proclama, quien dice, quien predica y narra es un sujeto por las razones mismas que él predicándose y narrándose es a la vez inferido por otro en el performance con el cual se deja ver en el discurso. La interpretación, por consiguiente, inquiere, afirma u oblitera dentro de un campo de creciente equivocidad entre el *yo* y el otro: el ser que no se dice, aparece en lo que dice, el sujeto está en la narración propia y de los demás.

YOICIDAD Y LENGUAJE

Si el *yo* (*la yoicidad*) está en la consciencia del *ser ahí*, el *yo* en su ser no resulta reductible un universal semántico. Al abandonar la relación que lo hace común con el género, el *yo* ocupa una categoría única convertido en entidad con nombre propio, como se ha dicho al inicio de esta disertación. La idea de lo propio está dada aquí en el sentido de lo único, de lo que puede ser, pero no basta sólo eso: lo que está siendo abandona la forma y se queda a residir en la interpretación. La experiencia de lo humano habita en lo particular del sentido, es decir en eso que se define y se diferencia entre él y lo distinto. Dicho en contexto el ser es con todo y ocupa su tiempo y su espacialidad única con la certeza de que nada se repite, siempre se es novato para acontecimiento vivido: el viejo lo es por primera vez como lo fue cuando adolescente. No se llega con la vida a dos adolescencias ni a dos vejezes para hablar de experiencia.

Ser para ser disímil, finito en el acontecimiento e infinito en línea paralela que avanza con la memoria. Esta preocupación filosófica, planteada antes por Guillermo de Ockham en el alba de la modernidad, vuelve con Friedrich Waismann (1956) para cuestionar la necesidad de revertir al *yo* su facultad

de sentido propio, frente al ocultamiento que de ideas generales hacen del ser:

(Platón: ¿Qué significa caballo? ¿Un solo caballo particular? No, ya que puede referirse a cualquier caballo. ¿Todos los caballos, la clase entera? No, ya que podemos hablar de este o de aquel caballo. Pero, ¿qué significa, puesto que ya no significa ni uno solo ni todos los caballos?) El idealista siente un estremecimiento cuando se da cuenta que no tiene para usar la palabra de Schopenhauer, «conocimiento del sol, sino solamente un ojo que ve un sol, ni de la tierra sino solo una mano que toca la tierra», quizás sea que nada nos es conocido salvo nuestra propia consciencia (Waismann, 1986, p. 493).

Cada fenómeno es en su tiempo y en su espacio un punto, un inicio, y en términos de Roland Barthes, ese punto se convierte en postal para una breve muerte que se queda a residir en la memoria. Si algo vuelve a ser es ese a través, del yo narrado. La *yoicidad* permanece en la dúctil forma del discurso, texto y continente de la memoria. Todo es a una, una única vez y para siempre. El *a priori* llega al tiempo con el relato y tendrá para sí su hermenéutica particular. Aunque los acontecimientos fueron los mismos, nunca serán idénticos al instante de ser narrados ni por mismo sujeto, mucho menos por distintos. Nunca tendrán una segunda oportunidad en la historia. En términos de George Steiner, hay un sino trágico que le da sentido al acontecer y en este curso de las ideas, «conviene tener bien presente esta distinción. La tragedia es irreparable... ningún progreso científico o técnico extenderá sus dominios. Fuera y dentro del hombre está *l'autre*, la alteridad del mundo... nos lleva, de la destrucción, a cierto reposo incomprensible» (Steiner, 2012, p. 23) El texto goza de esa perturbadora evanescencia desde el discurso a la interpretación, es por ello que paradójicamente immortaliza la vida con la muerte misma.

La consciencia del tiempo es la concepción de lo trágico: nunca retorna el acontecimiento que en esa línea tiene un momento. Sin embargo, por ese irreparable, el tiempo actualiza las formas del pensamiento. ¿Qué es el tiempo respecto en el pensar? El tiempo es un tríptico que sólo lo humano carga de sentido, porque permea de memoria mediante el lenguaje. Regulado por la fuerza de un relativismo físico, el tiempo es acontecimiento cuya materialidad se percibe en el movimiento, en las cosas que mutan en

su forma, pero no abandonan tipo, el *arkhé*. El tiempo es presente y no hay otro lugar reservado para su existencia. Desde el ser ahí, instalado en *el presente*, el tiempo se convoca la contingencia de la memoria, y emerge pretérito de las cosas y de las acciones: la narrativa. Pero es en ese mismo ahora, que según Waismann (1986), el tiempo adviene siendo futuro, y el sujeto parado sobre el puente de la existencia ve cruzar debajo las aguas de ese río Heráclito, que nunca retorna.

«Nunca puedo captarme a mí mismo situado en el pasado o en el futuro —podría decir alguien— siempre pienso, percibo o pronuncio la palabra “ahora”, estoy en el presente, por lo tanto siempre estoy en el presente». Al decir esto puede pensar en el momento presente como en un puente desde el que mira el «río del tiempo». El tiempo se desliza por debajo del puente, pero el ahora no toma parte en el movimiento. Lo que era futuro pasa a presente (está exactamente bajo el puente) y después a pasado, mientras el observador, el «sí mismo»... yo, está siempre en el presente (Waismann, 1986, p. 495).

Paul Ricoeur aborda esta metáfora en el sentido analógico: la residencia del ser es el *ahora*, y en eso la filosofía no pone reparos. Solo desde el ahí se va al pasado y se retorna al presente con los giros verbales que permite la inflexión gramatical del tiempo, para proyectarse luego en el futuro. Estas realidades del yo, para quien el tiempo ocurre individuado, no tienen otra posibilidad más que la que provee el presente. El ahora el lugar de la narración y por lo tanto del discurso. Nadie hay que pueda ir a su propio pasado y traer desde allí las experiencias que fueron convertidas en actos como un volver a vivir. Si ello fuera posible, el pasado también sería presente. Sin embargo, el lenguaje lo hace, trayendo memoria mediante el lenguaje, pero nunca los hechos.

El presente como lugar del relato lo es por antonomasia el continente del texto. El ser habita en el discurso que el texto contiene, y se hace mimesis de su propia condición. Por lo tanto, lo que queda del yo está conservado en la memoria externalizada —por alguna vez y en algún momento— en el discurso. El ser se ha salido de sí, para ser luego en lo que narra como lo que de sí se dice.

El encuentro con lo humano implica admitir el paso de la condición de sí a la contingencia del ser en el texto. Esta emergencia con lo otro está

media por un vínculo de significado. Las cimientos de lo humano están en las ideas. Estas se expresan en contenidos y discursos que subyacen en el brocado de la civilización. Las coincidencias interculturales forman mundos que se cruzan en los lenguajes. Allí se fusionan dando paso a nuevas *poiesis* (nacimientos) y se constituyen en la expresión de un *logos* evidente en la cosmovisión del mundo que se crea.

El ser humano no tiene sino el lenguaje para expresarse, y este es *pentasensorial* en sus manifestaciones discursivas: se dice desde el cuerpo y a la vez él. Se habla con la oralidad tanto como con la mirada. La boca habla y gusta y desde ahí construye otras formas de sentido. Los aromas del mundo nos llegan nasales y se sabe a qué sabe la vida. Se habla con el gusto y el mundo allí transige de almíbar al acíbar. Hay discurso en la expresión dérmica, en el golpe o la caricia cuya resonancia inicia con el sentido elemental del tacto y perturba el cuerpo. Esas mismas palabras u otras habrán de tomar forma en la sinestesia para prolongar un sentido que descubre el olfato como aquellos mundos narrativos que tuvieron lugar cuando de *Jean-Baptiste Grenouille* ingresó al lenguaje, y que *Patrick Süskind* recrea en relato de *El perfume*:

Así aprendió a hablar. Las palabras que no designaban un objeto oloroso, o sea, los conceptos abstractos, ante todo de índole ética y moral, le presentaban serias dificultades. No podía retenerlas, las confundía entre sí, las usaba, incluso de adulto, a la fuerza y muchas veces impropriamente: justicia, conciencia, Dios, alegría, responsabilidad; humildad, gratitud, etcétera, expresaban ideas enigmáticas para él. Por el contrario, el lenguaje corriente habría resultado pronto escaso para designar todas aquellas cosas que había ido acumulando como conceptos olfativos. Pronto, no olió solamente a madera, sino a clases de madera, arce, roble, pino, olmo, peral, a madera vieja, joven, podrida, mohosa, musgosa (Süskind, 2011, p. 13).

La imagen, en la condición humana, se constituye en un objeto en constante transformación semántica. La construcción de sentido es evanescente, progresiva, no para. Se trata de un asunto que supone para la fenomenología un objeto de discusión fundamental respecto de las formas narrativas a las que ha dado lugar las artes, la arquitectura, la literatura y el

cine. Sin embargo, desde los vestigios de la cultura en la Hélade¹⁰ vigentes aún, permanecen en esfinges, bustos y frontispicios la actualización de una arquitectura occidental, que desde el alba de los tiempos permanece hoy.

La imagen está ahí, incólume en el silencio del relato, en la voz cromática del tiempo. En términos de Gilles Deleuze, hay *imagen-pensamiento*. François Zourabichvili, yendo más allá, habla de *plano de inmanencia*, para situar la idea que en la imagen ocurre la simbiosis del concepto y el pensamiento, lo que surge sin ser pensado ni pensable, se nos vuelve «plano de inmanencia... un corte del caos, y actúa como un tamiz» (Zourabichvili, 2007, p. 71). Ramón Carmona, propone al respecto que lo perceptivo va a ocuparse de la manera «como captamos el mundo exterior y... la significación... captar el mundo no es independiente de captar el sentido de las cosas que lo constituyen» (Carmona, 1996, p. 117). Entonces, habrá que cuestionar la connotación de pensamiento. ¿Será que también un senti-pensar tiene lugar en el interregno de las interpretaciones?

El logos filosófico precisa el espacio y el tiempo para dar forma al pensamiento en el concepto, como continente de la idea, revelación éxtima que fue íntima en el cerebro y ahora adquiere forma representativa permeada de sentido en el espacio-tiempo de la imagen en la existencia. La *imagen-pensamiento* es por lo tanto un acontecimiento filosófico en donde el discurso sugiere la pausa para «observar en relación con la "artificialidad" de este procedimiento, nuestra manera de percibir... la operación más propia de la percepción y de la inteligencia humana» (Marrati, 2006, pág. 16).

Hay en el encuentro con lo humano una circularidad de prurito dialógico mediatizada por el lenguaje que pone en constante afuera el pensamiento. José Luis Pardo (2011) señala que en «todo proceso de transformación la cosa que cambia retiene algo de lo que era antes de comenzar a cambiar y ha adquirido ya algo de lo que será cuando el proceso haya acabado, y que eso ello mismo —la parte actual del desarrollo— es lo que hace pensable el movimiento» (p. 25); es decir el tiempo narrable de lo humano

¹⁰ Ciudad para los griegos. Denominación que aparece en la Ilíada para la determinación de endónimos con que se identificaron los pobladores de la región continental de la antigua Grecia. Hélade es la entidad lingüística para designar el mundo semiótico y filosófico de que se integra la ciudad.

y el espacio discursivo de la existencia; el texto como soporte narrativo de un haber sido.

CONCLUSIONES

Encontrarse con lo humano prevé una experiencia fenomenológica. Esta posibilidad es diversa, allí las estructuras y metarrelatos acontecen luego de que el acontecimiento se ha desvanecido. Por lo tanto, extender la contingencia del texto es comprender que lo humano no es reductible en sus lógicas y convenciones. La obliteración del logos es necesaria para que nuevas percepciones puedan ingresar a la fluidez de una condición en constante transmisión. Régis Debray (2007) es puntual en esta crítica para ubicar en los conceptos de *grafosfera*, *logosfera* y *vedeosfera* (p. 5), la evolución del sentido, que analógicamente para esta mirada, es la evolución azarosa de lo humano. La civilización viene con la palabra mucho antes de la runa y las formas de la escritura. Por eso la oralidad tendrá que ser siempre la sala espera, a todas las expresiones del sentido mediados por la *techné*.

El ser humano inventa instrumentos con los que perfecciona sus espectros comunicativos. Sin embargo, hay algo interior que se sigue poniendo afuera, sobre un soporte rígido como en la escritura o evanescente como en la oralidad; o sobre el plano virtual de la imagen pensamiento. En cualquiera de los casos, eso es humano *in facti* y humaniza lo que a su paso deja de ser, porque el acontecimiento desaparece. Victor Sklovski, en su texto *La disimilitud de lo similar*, ejemplifica este devenir, con la evocación al inicio de su evocación a Boris Mijáilovich Eijenbaum: «En mi guía telefónica hay nombres a los que ya no puedo llamar. Pero los nombres no se borran de la memoria» (Sklovski, 1973, p. 17), es como si aquello que acontece, de repente se destinara a residir en la eternidad no por la función del lenguaje sino por el sentido que el discurso conserva —a través del lenguaje— de aquello que ya no está y fue acontecimiento.

Queda el texto como representación siempre actual de lo humano. En términos de Martin Heidegger, queda el texto y por lo tanto la interpretación abriendo siempre posibilidades irrefrenables de sentido; finalidad de toda filosofía hasta en el escepticismo y el absurdo. Habrá críticas desde la filosofía analítica para decidir por este enfoque en el

orden fenomenológico que remite al texto, como última posibilidad de permanencia frente a la cuestión humana. La ficción y el arte entran en la sospecha, pues no será fácil comprender que toda narración es percepción en el habla, todo relato actualiza una mirada y una neurosis, un síntoma al que lo humano no escapa cuando de recrear la realidad en el lenguaje se trata: «*The fictionality of literature separates language from other contexts in which it might be used and leaves the work's relation to the world open to interpretation*» (Culler, 2000)¹¹. El habla está en las relaciones del ser con el mundo, más que en el ser con el lenguaje, lo que significa que lo humano avanza hacia una hermenéutica del texto, que se produce sin duda con los elementos que el lenguaje aporta.

Si existe una posibilidad de relacionamiento por la inmanencia del lenguaje que crea memoria y teje sentido, lo humano es dialéctica de alteridades en constante imbricación. Así, se sabrá que Heráclito tiene razón, será por cuanto el río fluye, lo humano no se sostiene, está siendo siempre en el irreprimible curso del tiempo. Las formas que deriven sentido en esas vertientes, serán parte del relato que el texto acoge y pone al borde de las interpretaciones cuando el discurso ha tenido lugar.

La acción locutoria es de facto un acto de externalización del cual se vale el sujeto para alcanzar la representación de sí en el discurso. Por lo tanto, la memoria se convierte en un recurso virtual que funciona como soporte de presencia. El acontecimiento es la expresión factual del habla, que reúne los componentes *ilocutoriales* planos comunicativos mediados por el signo al punto que el lenguaje, como decía Heidegger, nos hace.

La relación entre lo humano y la interpretación a partir del texto son resultado de una dualidad mediada por las representaciones, y esta, por su carácter interpretativo entra en la esfera hermenéutica del significado. La composición vital inicia con la integración del *yo* como totalidad y sujeto *ilocutorial*. Se trata entonces de una diáspora que no termina mientras se viva desde sí (el pensamiento), hacia la extimidad de las formas en el signo: mientras el universo ilocutorial es íntimo, la representación textual hace éxtimo su equivalente en las discursividades. La idea de lo humano abre

¹¹ La ficción de la literatura separa el lenguaje de otros contextos en los que este podría usarse y deja abierta la interpretación en la relación del trabajo con el mundo.

en este umbral la puerta a posibilidades plurívocas para coincidir en el interregno de la vida en Zoé, que fue, y reclama ahora más que nunca, existir con sentido.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arce Carrascoso, J. L. (1997). Lenguaje y pensamiento en Heidegger. *Losgos: Anales del Seminario de Metafísica*, 12(12), 11-36.
- Bajtín, M. (1989). *Las formas del tiempo y del cronotopo en la novela: Ensayos de poética histórica*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (2018). Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos. En W. Benjamin y J. Ibáñez (Ed.), *Iluminaciones* (pp. 23-40). Barcelona: Tauros.
- Beuchot, M. (2008). *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México: Fondo de Cultura Económica; Universidad Nacional Autónoma de México.
- Beuchot, M. (2016). *Hechos e interpretaciones: hacia una hermenéutica analógica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Calderón de la Barca, P. (2001). *La vida es sueño*. Libros en la Red.
- Carmona, R. (1996). *Cómo se comenta un texto fílmico*. Madrid: Cátedra.
- Chartier, R. (1992). *El mundo como representación*. Barcelona: Gedisa.
- Culler, J. (2000). *Literary theory: A very short introduction*. Nueva York: Oxford University Press.
- Debray, R. (2001). *Introducción a la mediología*. (N. Pujol i Valls, trad.) Barcelona: Paidós.
- Debray, R. (2007). El socialismo y la imprenta: un ciclo vital. *New Left Review*, (46), 5-26.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1997). *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. (J. Vázquez Pérez, trad.). Valencia: Pre-textos.

- Heidegger, M. (1974). *El ser y el tiempo*. (J. Gaos, trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Marrati, P. (2006). *Gilles Deleuze: Cine y filosofía*. (E. Bernini, trad.) Buenos Aires: Claves.
- Pardo, J. L. (2011). *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*. Barcelona: Pretextos.
- Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2008). Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica I. En P. Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica* (pp. 261-285). México: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2010). *Del texto a la acción: Ensayos de hermenéutica II*. (P. Corona, trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Sartre, J.-P. (1966). *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada.
- Sibilia, P. (2005). *El hombre postorgánico: Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sklovski, V. (1973). *La disimilitud de lo similar: Orígenes del formalismo*. (J. Fernández Sánchez, trad.) Madrid: Industrias Felmar.
- Steiner, G. (2012). *La muerte de la tragedia*. (E. L. Revol, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Süskind, P. (2011). *El perfume: Historia de un asesino*. Barcelona: Seix Barral.
- Waismann, F. (1986). Mi visión de la filosofía (1965). En J. Muguerza, *La concepción analítica de la filosofía* (pp. 591-528). Madrid: Alianza.
- Wittgenstein, L. (2007). *Tractatus logico-philosophicus* (traducción, introducción y notas de Luis M. Valdés Villanueva). Madrid: Tecnos.
- Zourabichvili, F. (2007). *El vocabulario de Deleuze*. (V. Goldstein, trad.) Buenos Aires: Autel.