



La intertextualidad como camino a la comprensión desde una perspectiva latinoamericana

Intertextuality as a path to understanding from a Latin American perspective

Miguel Alvarado-Borgoño (malvarado@ubiobio.cl) Departamento de Ciencias Sociales,
Universidad del Bío Bío (Chillán, Chile) <https://orcid.org/0000-0002-1563-4108>
Role: Conceptualización, escritura del original

Abstract

This article revisits the concept of intertextuality from a philosophical perspective. Although this concept originated in philology, where it served an instrumental purpose for understanding historical or literary texts, it has since been adopted by postmodern and poststructuralist philosophy. In this article, we aim to move beyond the philological dimension that viewed intertextuality solely as a methodology, expanding its utility to the specifically philosophical realm. We also seek to transcend the ambiguity of poststructuralist and postmodernist philosophical positions, establishing it as a relevant category for the humanities and social sciences. We draw upon the philosophical framework, but with the concept of the subject as the axis of the intertextual dimension, which aligns with developments in critical Latin American philosophy. Thus, the way in which we philosophically reclaim the concept of the subject is fundamental, particularly regarding how individuals experience processes through intertextual options in their understanding of the world, and how scholars can utilize this same concept for their analysis. In this sense, understanding intertextuality means understanding how subjects choose meanings and set language in motion for the realization of society as social actors in social action.

Key words: intertextuality, subject of action, philosophical contribution, critique of postmodernism and poststructuralism, social action.

Resumen

Aquí se asume desde una perspectiva filosófica el concepto de intertextualidad, no obstante, este concepto surgió en el ámbito filológico, donde tenía un carácter instrumental para la comprensión de textos históricos o literarios. Luego, la filosofía postmoderna y posestructuralista lo han retomado. En este artículo deseamos superar la dimensión filológica que asumía la intertextualidad solo como metodología, para ampliar su utilidad en el plano específicamente filosófico. Pero también ir más allá de la ambigüedad de las posturas filosóficas postestructuralistas y postmodernistas, para pasar a ser una categoría pertinente para las ciencias humanas y sociales. Asumimos al bagaje de la filosofía, pero tomando el concepto de sujeto como eje de la dimensión



intertextual, lo cual es coherente con los desarrollos de la filosofía latinoamericana crítica. Es así fundamental el modo en que filosóficamente reivindicamos el concepto de sujeto en lo que respecta a cómo viven procesos desde opciones intertextuales en su comprensión del mundo y el modo en que los estudiosos pueden utilizar el mismo concepto para su análisis. En ese sentido, comprender lo intertextual es comprender cómo los sujetos optan por significados y ponen en movimiento el lenguaje para la realización de la sociedad como actores sociales de la acción social.

Palabras clave: intertextualidad, sujeto de la acción, aporte filosófico, crítica al postmodernismo y postestructuralismo, comprensión.

Introducción

La intertextualidad, a pesar de tener sus orígenes en el campo filológico, ha sido y es un instrumento preferente de la reflexión filosófica contemporánea donde “se cometen ciertos errores de conciencia histórica del pensamiento occidental en sostener que la intertextualidad es solamente un tipo de categoría filosófica posmoderna” (Radchenko 2022:277). Nuestro interés en este artículo es destacar su papel como categoría transdisciplinaria, que puede ser un soporte desde la epistemología como levantamiento de relación entre la filosofía y las ciencias sociales y humanas, ello en dos planos, por una parte, porque permite la mejor comprensión en un sentido filosófico (Verstehen) que asume que el texto filosófico no es producto de una absoluta originalidad, sino que surge siempre de otros textos y, también, que es un instrumento que hoy ha sido depurado básicamente por el pensamiento filosófico y que puede llegar a las ciencias sociales como una categoría metodológica, pero con mucho mayor sustento que el que tenía cuando surgía solo de la filología.

El pensamiento filosófico le ha dado una legitimidad y una fundamentación, ello en tanto: “En una época como la nuestra, en la que la filosofía se ve obligada a repensar continuamente su propio estatuto epistemológico, el método de análisis intertextual podría ofrecer importantes contribuciones al problema de su fundamentación, sobre todo por la rigurosidad y sistematicidad de su estructura” (Higuera et al. 2015:191). Esta precisión no es un procedimiento solo técnico, sino que básicamente debe surgir desde una reflexión filosófica que la sitúe en el espacio puntual de los fenómenos sociales y proyectarse desde ahí hacia la comprensión, en una perspectiva esencialmente transdisciplinaria, que surge de la resignificación filosófica de la intertextualidad y desde ahí como una forma de filosofía aplicada a las ciencias sociales y humanas a nivel comprensivo conceptual y a nivel instrumental, donde sus formas y aportes metodológicos son realmente amplios. “El ejercicio de análisis intertextual trasciende la simple investigación de las fuentes de un texto, para alcanzar niveles más profundos como la presencia de discursos ajenos, las transformaciones que sufren, las formas de asimilación y negación de autores, la presencia implícita de otros textos, las relaciones entre formas lingüísticas y literarias y los diversos sistemas y estructuras que contiene” (Higuera et al. 2015:192).

Como plantea Montes y Rebollo: “La intertextualidad no consiste sólo en la repetición, sino también en la interpretación. La imitación evidencia la necesidad del autor de encontrar entre las otras voces su propia voz, y para Kristeva y Barthes los textos, al citarse mutuamente (al dialogar entre ellos), consiguen construir la entidad del sujeto (recordemos aquí el secular planteamiento retórico que rechazaba la imitación por la imitación y que la consideraba un medio y no un fin)” (Montes y Rebollo



2006:163), que nos permita hacer una filosofía de la ciencia que sea capaz de tomar estos conceptos que deambulan entre disciplinas, pero que en definitiva se conviertan en una filosofía práctica.

Cuando el pensador ruso Mijaíl Bajtín se refirió a la *palabra ajena*, hacía alusión al dialogismo: “El dialogismo es una relación interpersonal, intersubjetiva, entre un ‘yo’ y ‘otro que no soy yo’, que crea un vínculo que no es solo comunicativo y significativo, sino expresivo, productor de sentido, siendo ese sentido producido un acontecimiento discursivo que lleva marcas sociales e históricas” (Arán 2016:84), que es la relación de cada enunciado con otros enunciados y, por ende, con un contexto sociocultural determinado. Desde esta óptica, cada palabra es una palabra ajena. Si intentáramos crear un lenguaje que fuera completamente propio, único y exclusivo, sin haber sido utilizado por nadie antes, terminaríamos formulando un conjunto de palabras incomprensibles y tal vez eso sea precisamente lo que entendemos como locura, dado que en la psicosis se descompone el sintagma y los referentes pierden su significado.

La filósofa brasileña Eni Orlandi ha expresado de manera brillante que el lenguaje siempre es imperfecto y esto se relaciona filosóficamente con una paradoja radical: “poseemos el lenguaje como medio para transmitir un sistema de significados que constituyen un elemento esencial en una cultura, pero al mismo tiempo, si cada palabra es ajena” (Orlandi 2007:35), ello implica que al momento de utilizarla ya se encuentra desgastada y nada garantiza que lo que intentamos expresar realmente represente nuestra experiencia interna que estamos tratando de compartir en un proceso comunicativo. Asimismo, no tenemos seguridad alguna, por esta misma naturaleza de la palabra ajena, de que nuestros oyentes comprendan, al menos en parte, lo que deseamos transmitir. Si llevamos esta idea al extremo, podríamos concluir que la autenticidad absoluta en la comunicación es una meta inalcanzable, una utopía que proviene del Enciclopedismo y la Ilustración, y su búsqueda de una comunicación universal.

Sin embargo, no podemos limitarnos únicamente a esta paradoja porque, de una forma u otra, para poder convivir en sociedad necesitamos un lenguaje que transmita algo, aunque no tengamos certeza sobre la comprensión de lo que estamos planteando. Quizás la última gran solución a este dilema se presentó en la primera mitad del siglo XX, cuando Heidegger se preguntó por el ser con el énfasis con que lo habían hecho los presocráticos: “se ha aclarado el carácter peculiar de esta pregunta, y se ha hecho ver que su elaboración y, más aún, su respuesta, demanda una serie de consideraciones fundamentales. Pero el carácter particular de la pregunta por el ser sólo saldrá plenamente a luz cuando se la haya delimitado suficientemente en su función, en su intención y en sus motivos” (Heidegger 1997:19). Cuando fundamentó esta pregunta por el ser, concluyó que se debía indagar en el lenguaje y pensar de forma auténtica. Debía aproximarse de manera enfática a la lengua poética. Es paradójico imaginar a Heidegger en la última etapa de la Segunda Guerra Mundial estudiando a Hölderlin y a Rilke en su refugio de la Selva Negra: “La verdad como claro y encubrimiento de lo ente acontece desde el momento en que se poetiza. Todo arte es en su esencia en tanto que un dejar acontecer la llegada de la verdad de lo ente como tal. La esencia del arte, en la que residen la obra de arte y el artista, es el ponerse a la obra de la verdad. Es desde la esencia poética del arte, desde donde éste procura un lugar abierto en medio de lo ente en cuya apertura todo es diferente a lo acostumbrado” (Heidegger 1992:60).

Acercarse a la lengua poética es indudablemente un ejercicio complicado, ya que implica acceder a algo que, desde la perspectiva aristotélica, siempre tendrá un significado ambiguo y está más condicionado que otras formulaciones a lo que el receptor decida. En este sentido, es bastante



acertada la referencia de Paul Ricoeur a la *metáfora viva*, señalando que una metáfora posee un nivel de sofisticación que puede igualar a una ecuación en las ciencias humanas. Ello se ve potenciado por la metáfora analizada desde una perspectiva hermenéutica. “Esta transición de la semántica a la hermenéutica encuentra su justificación fundamental en la conexión que existe en todo discurso entre el sentido, que es su organización interna, y la referencia, que es su poder de relacionarse con una realidad exterior al lenguaje. La metáfora se presenta entonces como una estrategia de discurso que, al preservar y desarrollar el poder creativo del lenguaje, preserva y desarrolla el poder heurístico desplegado por la ficción” (Ricoeur 1980:14). No obstante, el gran desafío de la metáfora es siempre su polisemia, la cual nos remite a una intertextualidad, pero que representa un obstáculo tanto metodológico como epistemológico.

Las ciencias humanas y sociales desde el origen intertextual de la enunciación

El atomismo lógico, tal como lo definió Bertrand Russell, radicalizando el tema de las proposiciones definidas como base del discurso científico (donde la expresión actúa como una flecha que se apunta a un blanco específico), es una aspiración que probablemente ha sido alcanzada por algunas disciplinas de las ciencias naturales. Hay campos como las matemáticas o la cosmología donde esa ambición se ha superado en favor de una búsqueda más compleja respecto al descubrimiento de los fenómenos que estudian, asumiendo la dimensión multivariable de algunos, o simplemente que se debe trabajar con un cierto principio de inexactitud, para poder avanzar en la comprensión de un campo específico del conocimiento.

Pero en ciencias sociales ni el método, ni el objeto de estudio son los mismos, por lo que se trata de dos planos de realidad que, como diría Michel Foucault, son dos órdenes discursivos de diferente factura que anteceden a la producción del texto académico mismo: “Me habría gustado que hubiese detrás de mí (habiendo tomado desde hace tiempo la palabra, repitiendo de antemano todo cuanto voy a decir) una voz que hablase así: «Hay que continuar, no puedo continuar, hay que decir palabras mientras las haya, hay que decirlas hasta que me encuentren, hasta el momento en que me digan —extraña pena, extraña falta, hay que continuar, quizás está ya hecho, quizás ya me han dicho, quizás me han llevado hasta el umbral de mi historia, ante la puerta que se abre ante mi historia; me extrañaría si se abriera” (Foucault 1992:9). Los textos científicos, incluso a nivel intertextual, responden *órdenes discursivos*, es decir, hay una *voz sin nombre* que precede a la producción científica en ciencias sociales y humanas, que produce conocimiento desde la premisa de que para ser divulgado de manera legítima y ser socialmente reconocido, debe ser socializado a través de formas textuales que son propias del ámbito de la ciencia natural.

Es evidente que esto resulta un contrasentido, pues el ordenamiento del conocimiento en Occidente y en este capitalismo tardío que vivimos, que se expande hacia países dependientes y sociedades fundamentalmente extractivistas, no cuestiona siquiera la naturaleza de la producción de revistas científicas enfocadas en fenómenos humanos a nivel sociocultural y psíquico, lo que lleva a que los científicos sociales y humanistas se sometan irreflexivamente a un tipo de intertextualidad derivada de la emulación de un tipo discursivo. Por ello, del canon textual de las ciencias naturales surge una intertextualidad específica, lo que significa necesariamente que hay ejemplos y analogías provenientes de las ciencias naturales que, en ciertos casos, pueden ser bastante útiles para resignificarlas e incorporarlas en la comprensión de fenómenos socioculturales e históricos. Esto se relaciona con una intertextualidad que da lugar a un tipo de orden discursivo, en el cual, tanto a nivel sintagmático como paradigmático, el texto de las ciencias humanas y sociales imita al de las



ciencias naturales, asumiendo que una forma de expresión construida y diseñada para representar lo natural es la más adecuada para retratar lo sociocultural. Con esto, se establece una colonialidad del lenguaje en el pensamiento social, por ejemplo, el latinoamericano.

El descuido de las fuentes intertextuales latinoamericanas

Rara vez nos detenemos a reflexionar sobre la relación intertextual que da origen a un ordenamiento discursivo que es legitimado como científico por revistas de alto impacto. Esta relación guarda conexión con variables socioeconómicas, tanto internas a los países, como en las dinámicas entre centro y periferia entre diferentes sociedades. En América Latina ha existido un discurso bajo la forma del pensamiento de autores como Rodó, Sarmiento, Martí o Nicolás Palacios que, por muy discutibles que nos parezcan, son en gran medida anteriores a la aparición de las ciencias sociales en los países centrales de Europa o Estados Unidos. En la década de 1830 ya se generaba un pensamiento social que apelaba a la identidad, en pensadores como Domingo Faustino Sarmiento o Andrés Bello, junto con obras como *La ideología alemana* de Karl Marx y Friedrich Engels (que no se publicó hasta 1932 por David Riazanov a través del Instituto Marx-Engels-Lenin en Moscú). *Las reglas del método sociológico* es un libro de Émile Durkheim que fue publicado por primera vez en 1895, pero su impacto se desarrolló en el siglo XX. Por lo tanto, en Latinoamérica se realizaba un pensamiento social en paralelo, e incluso con anterioridad, a la ciencia social clásica.

El desarrollo de la sociología como una ciencia social positivista es notable. Se puede observar que las obras que se han producido son bastante posteriores, por lo que más que una simple copia del pensamiento occidental europeo y norteamericano en América Latina, ha existido un paralelismo. Sin embargo, el orden de las fuerzas productivas que configura un determinado discurso impone que lo que se estudia en nuestras universidades sea principalmente la producción europea, seguida de la norteamericana. Esto no depende de las posturas políticas de los autores, sino de una forma de abordar la intertextualidad de manera colonial, sometida a las exigencias del mercado del conocimiento. En este contexto, la ciencia de un país solo tendrá valor si se ajusta a las formulaciones de la ciencia tradicional, especialmente las ciencias naturales. Con esta lógica, obras de autores como José Martí u Octavio Paz carecerían de valor. Pareciera que América Latina comenzó a ser entendida por sus habitantes solo cuando se establecieron las ciencias sociales en la segunda mitad del siglo pasado, y estas empezaron a imitar las formas textuales y los ordenamientos discursivos de las ciencias naturales.

La intertextualidad se convierte en un mecanismo de dominación que genera tipologías discursivas subordinadas a órdenes discursivos y, por ende, a relaciones de poder. Sin embargo, desde nuestra perspectiva, no toda intertextualidad es negativa. Si pudiéramos alcanzar la comprensión de la realidad latinoamericana que lograron obras de autores como José Lezama Lima, Gabriel García Márquez o Pablo Neruda, sin duda estaríamos en una dimensión diferente del conocimiento. Por esta razón, defendemos la legitimidad de la intertextualidad en la analogía estética como un mecanismo de expresión que permite representar de forma más fiel una realidad que es social y cultural, no simplemente natural. Una metáfora surgida de la poesía puede representar un fenómeno sociocultural de manera más precisa que una analogía derivada de las ciencias naturales. Sin embargo, esta opción no se permite, ya que se considera que la metáfora del ámbito literario tiene un carácter excesivamente polisémico. En cambio, se aceptan analogías provenientes de las ciencias naturales, organizando nuestro discurso como si el ámbito social fuese natural, lo que genera una polisemia que resulta aún más destructiva.



Por lo tanto, podemos afirmar que el peligro no radica en la intertextualidad en sí, sino en la intertextualidad específica que nos obliga a adoptar voces ajenas, propias de la representación de lo natural. En esencia, enfrentamos una situación donde no es la naturaleza de los fenómenos socioculturales lo que nos impide utilizar analogías del arte y la literatura para construir discursos en las ciencias humanas y sociales, sino que se trata de la división nacional e internacional del trabajo, que sigue una lógica de centro y periferia, obligándonos a manejar categorías, no por fundamentos epistemológicos claros, sino por una sociología del conocimiento que establece un orden y tipología discursiva. Parece haber un temor a emplear el universo estético para hablar de lo social, mientras que discutir lo social en términos de lo natural se considera legítimo. Esto representa una falta de audacia injustificable, ya que el sueño de que la flecha alcance su objetivo no es imposible de lograr mediante la analogía estética, sino que se trata de factores políticos y socioeconómicos que evalúan la productividad de un país basándose en el modelo del artículo científico, no en razones epistemológicas.

La analogía como fuente valiosa en la intertextualización

Además de la analogía estética, hay otras formas de analogización que van más allá de las ciencias naturales en sus formas de intertextualidad. Hay dos ejemplos de representación que son expresiones de una revuelta discursiva y que, en su momento, fueron cuestionadas y casi proscritas, pero que hoy poseen plena legitimidad. El primer caso es el de Walter Benjamín, quien no logró habilitarse como profesor universitario con su tesis sobre el drama barroco alemán. En vida, sus ideas solo fueron comprendidas por autores como Theodor Adorno, sin embargo, la generosidad de la Escuela de Frankfurt no fue suficiente para incluirlo en su equipo estable de investigadores, lo que indirectamente resultó en una forma de soledad que contribuyó a su suicidio, temeroso de la Gestapo. Quizás la mayor audacia de Benjamín fue “utilizar analogías de carácter teológico, extrayendo de la teología judía” (Löwy 2024:89). Conceptos concretos como el de “aura” (categoría tomada por la teología judía desde el griego αὔρα que significa brisa o aire fresco) o el “ángel de la historia” (el ángel en la teología judía es un mensajero, en la Cábala son energías espirituales). Estos conceptos son hoy recurrentemente utilizados para describir fenómenos sociales e históricos, pero en su momento no fueron comprendidos.

La analogía teológica tiene una tradición de miles de años, anterior a la conformación del discurso de las ciencias naturales. Por lo tanto, si existe un discurso capaz de representar lo humano de manera intertextual, es el teológico, no el de la ciencia natural. No en el sentido de un compromiso con una fe religiosa particular, sino en que cada categoría teológica representa una comunidad que interpreta el mundo desde la confianza en una revelación, que en teología se conoce simplemente como fe. Esto implica que el concepto teológico tiene un valor pragmático, no solo a nivel sincrónico, sino también diacrónico, ya que permite explicar los fenómenos socioculturales no necesariamente desde una adscripción religiosa, sino desde una ubicación sociocultural más pertinente que la ofrecida por las ciencias naturales. Si consideramos el que surge de una teología de la historia, aunque surge de una verdad revelada que no se basa en evidencia objetiva, sino en la fe misma, se convierte en un juego de lenguaje que favorece un consenso comunicativo. Desde el judaísmo hasta la construcción de la teología cristiana, muchos movimientos cristianos fracasaron porque no supieron crear un entramado de categorías que representaran tanto la revelación como el movimiento de los creyentes en el mundo. Esto tiene aún más valor al observar que, a nivel de las teologías cristianas o musulmanas, existen disputas fundamentales que guardan relación con categorías conceptuales, de la misma manera que ocurren disputas en la ciencia.



Los discursos teológicos tienen una relevancia social, ya que detrás de cada categoría que prevalece, hay órdenes políticos y consensos discursivos que dan lugar a la hegemonía de una categoría sobre otra. Es clásico el proceso por el cual los evangelios fueron segmentados en función de una teología que justificaba la estructura de la Iglesia Católica. Como señala el filólogo español Antonio Piñero, Cristo no era en sí mismo cristiano. Su intención no era formar una iglesia, más bien, era un judío que seguía su tradición religiosa y cultural judía. Fue Pablo de Tarso, junto con Pedro, quienes establecieron una estructura eclesial, porque crearon categorías que dieron lugar a la ecúmene cristiana.

En el ámbito cristiano, las teologías dan lugar a diversos tipos de intertextualidades que, lejos de estar consensuadas, se convierten en un terreno de disputa considerable. Esto ha sucedido desde los cristianismos primitivos, pasando por el pensamiento patrístico, hasta la teología contemporánea. En este sentido, podemos afirmar que hay un discurso teológico original en América Latina que toma prestadas analogías de las ciencias sociales de forma intertextual y las lleva hacia una interpretación religiosa del mundo. Este es el caso de la Teología de la Liberación latinoamericana, especialmente en la versión desarrollada por Gustavo Gutiérrez. Desde su perspectiva: “la teología debe surgir desde comunidades creyentes que viven una praxis histórica” (Gutiérrez 2019:34), que fue condenada por el Vaticano bajo la dirección teológica del cardenal Ratzinger. Sin embargo, hoy en día, estas ideas han tenido un impacto significativo en la teología católica en América Latina. Un ejemplo interesante es cómo la teología de la liberación incorporó en el discurso latinoamericano, y luego universal, al menos en el contexto católico, la noción de *estructuras de pecado*, que se referían no solo al pecado individual, sino a sistemas sociales que perpetuaban la injusticia. Esto no solo se debió a motivos internos del discurso teológico, sino también por la necesidad que enfrentaron las iglesias cristianas, especialmente la católica, de explicar inicialmente la pobreza en América Latina. Este fenómeno se nutre, en esencia, de la dictadura latinoamericana de los años 70, y de este modo, la intertextualidad de las ciencias sociales se trasladó a la teología. Es proverbial la afirmación de Álvaro Quiroz Magaña, que dice: “No sólo en el sentido de que opte por ellos, viva para ellos y sea perseguida por causa de ellos (lo cual no sería poco) sino principalmente en el sentido de que vaya surgiendo a partir de ellos, de su respuesta creyente, y ellos vayan así siendo sujeto auténtico y prioritario de vida y estructuración eclesial” (Quiroz 1990:262).

Reivindicación del concepto de sujeto

Este artículo se basa en la premisa de que existe un vínculo ineludible entre el uso metodológico y conceptual de la categoría de intertextualidad y las transformaciones de la teoría del conocimiento en Occidente. Desde Descartes, pasando por Husserl, el pensamiento occidental se definió principalmente desde “la metafísica de la conciencia” (Strawson 2017:123), donde predominaba la idea que sostenía el *cogito cartesiano* de la primacía del pensamiento consciente en contraposición a las construcciones verbo-simbólicas. Por su parte, Husserl, a través de la fenomenología, pretendía alcanzar las cosas mismas, al afirmar que la conciencia humana podía avanzar hacia una plena comprensión del mundo. Sin embargo, hay un proceso radicalmente importante relacionado con lo que numerosos pensadores han denominado *la crisis de la metafísica de la conciencia* y el subsecuente giro hacia la filosofía del lenguaje, o como lo ha definido Richard Rorty, el *giro lingüístico*, donde plantea que a nivel filosófico: “Entenderé por filosofía lingüística el punto de vista de que los problemas filosóficos pueden ser resueltos (o disueltos) reformando el lenguaje o comprendiendo mejor el que usamos en el presente” (Rorty 1990:50).



Esto implica que ha habido una transformación significativa en la importancia de la conciencia, ya que el concepto de sujeto pierde relevancia analítica tanto en la teoría de sistemas, la hermenéutica, como en el marxismo de la Escuela de Frankfurt. Estos enfoques argumentan que antes de que surja una conciencia determinada acerca de lo que sucede en el mundo, el lenguaje actúa a través de los órdenes discursivos como ente prevaricador.

Lo anterior se relaciona los juegos de lenguaje de Wittgenstein, pero esta concepción radicalizada, en primer lugar, abandona prácticamente el concepto de sujeto de la acción social. Consideramos que radicalizar esta opción a favor de una filosofía del lenguaje como la única opción articuladora reduce la realidad a un hecho comunicativo, mientras que cualquier escenario sociocultural es mucho más complejo que eso. Además, existe un problema ético que se basa fundamentalmente en que, desde una filosofía del lenguaje radicalizada, podemos adoptar posturas que carezcan de moralidad, lo que resulta en una falta de fundamento ético. Desde nuestra perspectiva latinoamericana, y fundamentalmente a partir de la analogía teológica del pensamiento de Gustavo Gutiérrez, que concebía el pensamiento teológico y social como un pensamiento situado, *la muerte del sujeto* representa, en el fondo, la crisis del humanismo. Esta produce en la sociedad, analíticamente, caminos de comunicación que son, esencialmente, consensos que suelen tener un carácter arbitrario y están relacionados con la angustia existencial provocada por la falta de comunicación.

Paradójicamente, la modernidad occidental se fundamenta en el aislamiento de los sujetos, lo que trae consigo un costo emocional extremadamente alto. Para que se generen consensos comunicativos desde la filosofía del lenguaje, es indudable que requerimos del lenguaje, ya sea escrito, pensado o hablado, y ese lenguaje siempre tendrá un carácter intertextual, pues estará remitiéndose a palabras que ya existían antes de que los científicos o los actores sociales existieran. Por lo tanto, una filosofía del lenguaje que no respete las fuentes textuales de las apelaciones y de los análisis que desarrollan las ciencias sociales y humanas, abandona la pregunta por el fundamento de un pensamiento que se expresa desde la comunicación. Esto tiene un carácter tan radical que, si no nos referimos metodológicamente a las fuertes intertextualidades que dieron lugar a las palabras que permitieron alcanzar, o al menos emular, un consenso comunicativo, entonces todo diálogo puede convertirse en un diálogo de sordos.

Sin especificar cuál es la fuente intertextual y cuál es el hipertexto o texto subyacente tras cada categoría al comprender lo social y lo cultural, quedamos en un vacío en donde la polisemia convierte la comunicación en un hecho imposible. Solo al conocer los fundamentos de las categorías desde las cuales construimos consensos comunicativos podemos fortalecer, al menos en parte, la confianza en que somos comprendidos y que nos hacemos entender. Desde allí, podemos consensuar para generar una visión de la realidad. El reconocimiento de la intertextualidad puede facilitar el proceso al utilizarse para identificar las fuentes de los lenguajes con los que construimos consensos, y así evitamos la ambigüedad radical que podría implicar pensar que estamos llegando a un consenso significativo para la comprensión sociocultural, cuando en realidad estamos utilizando palabras que significan cosas muy diferentes para quienes practican las ciencias sociales y humanas, así como para los actores que generan esos consensos en la comunicación. Así, “la apelación a la intertextualidad se convierte en una apelación metodológica” (Allen 2021:71), pero también teórica, que nos permite confiar en que es posible decodificar de mejor manera lo que se nos dice y que los otros pueden entender más claramente lo que decimos. Por lo tanto, la comunicación se lleva a cabo sobre la base de conceptos que tienen definiciones, y esas definiciones



están determinadas por sus fuentes intertextuales. Si estas fuentes no son reconocidas, lo que predomina es la ambigüedad respecto a la comunicación y, por ende, también de las interpretaciones que se realizan de los fenómenos socioculturales.

Apelación a un pensamiento situado

Radicalizar la crisis de la metafísica de la conciencia y optar por el lenguaje como eje de la comprensión histórica puede llevar al final del sujeto como actor social y, específicamente, como sujeto de la acción social. En este sentido, es teórica y filosóficamente pertinente el pensamiento crítico del filósofo Hugo Zemelman, quien sostiene desde un pensamiento latinoamericano y plenamente situado, que las relaciones sociales son desarrolladas por un sujeto que se construye y se expresa a través del lenguaje y lo simbólico. Sin embargo, esta operación con el lenguaje y el símbolo no implica, en Zemelman, la negación del sujeto, sino, por el contrario, nuestro autor apela a “su reafirmación como un elemento esencial en el devenir histórico” (Zemelman 1989:9). De manera coherente con Zemelman, la intertextualidad permite entender los lenguajes que operan en el momento de construir lo social, pero específicamente desde los actores sociales que van adoptando, en una historicidad concreta, categorías, palabras y símbolos que no surgen del vacío, sino que emergen de fuentes intertextuales que deben ser reconocidas para comprender cualquier la acción social.

Tal como dijo Max Weber, la ciencia social se construye sobre la base de la generación de tipos ideales que son lenguaje. Ellos son construcciones que provienen de palabras y que luego se trasladan a la interpretación científica: “El tipo ideal es una construcción mental que no se encuentra en ninguna parte en la realidad empírica” (Weber 1999:124). Sin embargo, ninguna generación de tipos ideales, así como tampoco ninguna categoría que funcione en el proceso de comunicación, surge del vacío. La comprensión más completa posible de las fuentes transversales e intertextuales que dan cuenta de la manera específica en que se produce tanto la convivencia social como el conflicto social es fundamental. La intertextualidad nos permite identificar el sentido de las categorías lingüísticas y simbólicas que empleamos para construir lo social y también tiene un valor importante en el plano de la historicidad. La intertextualidad no es más que el reconocimiento de las fuentes históricas de una apelación.

Las categorías son resignificadas en función de distintos casos, sin que esta resignificación reste valor a la categoría o al símbolo. Esto se debe a que toda comprensión de lo social y lo cultural debe poseer un carácter profundamente dinámico. Así, las palabras que son empleadas a lo largo de la historia de una sociedad están directamente relacionadas con los contextos históricos y, en particular, con el posicionamiento de los actores sociales como agentes de la acción social. Estos actores buscan interpretar sus contextos y alcanzar tales interpretaciones a través de la construcción de consensos o disensos. Poner énfasis en un concepto o descalificar otra categoría son formas de comunicación equidistantes y desde ahí se edifica la interpretación sociocultural. Sin embargo, nunca debemos olvidar, como bien señala Zemelman, que la comunicación, así como la operación y el uso de símbolos y palabras, es llevada a cabo por individuos concretos en escenarios específicos. Es extremadamente arriesgado intentar comprender lo social y lo cultural únicamente desde consensos comunicativos o juegos de lenguaje, que no reconozcan primero el papel del devenir histórico de los seres humanos. Por otro lado, el significado que se otorga intertextualmente a los conceptos, que puede resultar en comunicación o incomunicación, es un acto llevado a cabo



por personas concretas que utilizan el lenguaje como una herramienta para caracterizar lo social e interpretar su propia existencia.

Las reflexiones más radicales que se han generado a partir de la crisis de la metafísica en la filosofía occidental han dado lugar a categorías como las que plantea Rorty: “el sujeto se asume como natural” (Rorty 1983:40). En ella, Rorty niega el valor del sujeto, dándole prioridad a los procesos comunicativos que dan vida a lo social: “sólo las proposiciones pueden ser verdaderas, y de que los seres humanos hacen las verdades al hacer los lenguajes en los cuales se formulan las proposiciones” (Rorty 1990:56). En nuestra opinión, es fundamental reconocer que la sociedad, antes de estar formada por palabras, está compuesta por personas que toman esas palabras y las resignifican en el acto de comunicarse y construir interpretaciones. Si negamos absolutamente la existencia del yo, también estamos desestimando el papel del sujeto. Esto significaría que la intertextualidad y las categorías que se utilizan para comprender un fenómeno en un momento dado se convertirían casi en un asunto mágico, como si hubiera una suerte de máquina rizomática que da lugar a lo social, donde los imperativos de la comunicación generan significado a lo que se dice, restando importancia a la fuente de dicha comunicación.

Desde nuestra perspectiva, queremos reivindicar el concepto de sujeto, que filosóficamente se sitúa en lo profundo de la existencia del yo. Aunque se pueda considerar legítima la afirmación de Rimbaud de que *el yo es siempre otro*. Este cuadro opera en la comprensión de la realidad y las relaciones sociales en gran medida porque hay sujetos que eligen categorías, palabras y símbolos. Estas elecciones no tienen que ser estáticas. Si la realidad siempre se transforma, sería un error pensar que solo los significantes adquieren autonomía y que los sujetos son meramente aquellos que cumplen lo que el lenguaje predetermina. Por ello, la apelación de Rorty resulta peligrosa en términos de la formulación de la teoría social. Esto significaría dejar de reconocer que son sujetos concretos, es decir, yo concretos quienes eligen el lenguaje y lo activan en una secuencia sintagmática, a partir de una selección paradigmática.

De cualquier manera, sin el sujeto objetivo no existiría la posibilidad de comunicación, ni el uso del lenguaje. “Todo lo expresado siempre ha sido dicho por alguien, como plantea Niklas Luhmann” (Amato y Leme 2021:121), lo que hace fundamental reconocer primero a los sujetos que optaron por categorías simbólicas y lingüísticas que les permitieron comunicarse o disentir con los demás, empleando un lenguaje que se pone a disposición de los actores sociales. Los símbolos, como dijo Octavio Paz, están en movimiento, pero se mueven porque hay sujetos concretos que los movilizan.

Podemos establecer una correlación entre las categorías de sujeto, lenguaje e intertextualidad, donde la dimensión intertextual está relacionada con los niveles de autonomía de los sujetos para elegir palabras y asignarles un significado concreto en cada contexto específico. Dicha definición no es únicamente producto de la voluntad individual, sino de comunidades que se comunican y, por tanto, otorgan un sentido dinámico a esas categorías, extrayendo símbolos y palabras para resignificarlas. De esta manera, se logra una interpretación de los contextos. Negar el papel del sujeto o la existencia del yo en la teoría social, de alguna manera, convierte los procesos en caricaturas de la realidad. Esto se debe a que no es la vida social o el mundo de la vida lo que muchas teorías contemporáneas están describiendo, sino representaciones de lo social que son fundamentalmente narraciones surgidas del lenguaje y no caracterizaciones que se derivan de la experiencia de la convivencia o del conflicto social.



El filólogo francés Gérard Genette parte de la premisa de que el texto no está fuera de la cultura, sino que guarda relación con “un sistema de relaciones” (Genette 1989:56). De este modo, los textos se parafrasean entre sí, se citan, se explican e interactúan para dar lugar a nuevos textos. Nuestro autor sostiene que toda textualidad es, por naturaleza, interdependiente. Por ello, en el contexto del estructuralismo, Genette insistió de nuevo en el antiguo concepto de palimpsestos y lo planteó para explicar este fenómeno de intertextualidad, considerándola como todas las formas posibles de dependencia y relación entre los textos. Por tanto, todo texto es transtextual por definición. Gérard Genette nos ofrece una propuesta metodológica filológica en relación con la diversidad de posibilidades para interpretar la presencia de un texto dentro de otro a partir del concepto de architexto, que sería la fuente original de esta diversidad de posibilidades de remembranza. Pero nuestra apelación no es una técnica filológica, sino una búsqueda filosófica a nivel interpretativo e instrumental.

Crítica del deconstruccionismo

Para Derrida, que resignifica filosóficamente el aporte de Genette desde su perspectiva deconstructiva, la intertextualidad se relaciona con la diferencia, lo que acarrea una gran indefinición: “el significado nunca es definitivo, siempre hace referencia a otros significados” (Derrida 1978:231). Esto nos lleva a afirmar que todo lo que podemos pensar, escribir o soñar, dado que tiene símbolos y palabras, tiene un antecedente en otros símbolos y, en otras palabras, y puede ir cambiando, dándose distintos énfasis y, por lo tanto, significados diversos. Así, lo que perdura como signifiante no es necesariamente el significado, pero la carga semántica del significado queda registrada como una huella en cada elemento.

Filosóficamente, lo que prima es la diversidad, pero esta diversidad nos remite desde hace millones de años a un conjunto de alternativas específicas que tienen que ver con el lenguaje limitado que los sujetos solemos poseer, y desde ese límite, desde esa fracción del universo léxico con el que operamos, se deriva la interpretación y la transformación. Pero no coincidimos con Derrida en tanto no se trata de una libertad absoluta para comprender y para definir la acción, ya que el lenguaje, aunque proporciona herramientas pertinentes y útiles, también establece límites. Así, como plantea la hipótesis de que los límites del lenguaje son los límites del mundo de cada individuo, aunque se manejen varios idiomas, las posibilidades de tomar elementos del lenguaje para redefinir una interpretación o para transformar creativamente el mundo en alguna dimensión poseen un conjunto de elementos que, en el fondo, son limitados y que están relacionados con cada cultura. En este sentido, todo lo que concierne al lenguaje y, por ende, al ejercicio del pensamiento, no puede restringirse a la originalidad de los sujetos de la acción social que se desenvuelven en el ámbito artístico, científico, religioso o político, ya que no tienen exclusivamente una relación con la voluntad de cada uno de estos actores.

Ningún liderazgo y ninguna creatividad son posibles en las culturas a menos que se lleve a cabo, a veces de manera inconsciente, el ejercicio de poner en relación un texto con otros textos. El pensamiento sin intertextualidad es, por lo tanto, un hecho imposible, y esto, filosóficamente, vuelve a recuperar el concepto de sujeto, pero de una manera distinta a la que se utilizaba tradicionalmente en Occidente. La creación de un elemento de una cultura, por muy original que nos parezca, siempre necesita de una representación, y esta representación tiene que ver con signos, fundamentalmente con palabras que son signos, que de una u otra forma remiten a cada modo de asumir una urgencia política, cultural, artística o religiosa desde un trasfondo que ya está



presente en la mente del sujeto. Desde que se comienza a desarrollar el lenguaje, provee al sujeto de un arsenal de posibilidades no solo para representar el mundo, sino para pensar creativamente las dimensiones de ese mundo que se representa. Esto nos lleva a la pregunta respecto del pensamiento, y el pensamiento no es posible sin un lenguaje.

La creatividad adquiere otra matriz, pues la creatividad nunca es una originalidad absoluta, ya que el pensamiento se encuentra en el plano de lo imposible. La creatividad se manifiesta frente a circunstancias particulares; se crean formas de interpretar que, a su vez, invitan a una praxis que atraviesa la historia. Pero al momento de interpretar, la representación debe hacerse desde un lenguaje que es anterior al momento en que un fenómeno es analizado o en que se decide una acción concreta de intervención sobre la realidad. La originalidad, por lo tanto, consiste en elegir aquellos signos que el lenguaje aporta y que de una u otra manera son posibilidades comprensivas y también alternativas para la definición de cambios sociales. Como dijo en su momento Arthur Rimbaud, no debo decir *yo pienso*, debo decir *me piensan*. Y quien me pensó fue fundamentalmente el lenguaje, donde cada cultura y los sincretismos y mestizajes que surgen del contacto intercultural proveen a los individuos de una batería de posibilidades tanto analíticas como éticas que definen comprensión y acción. Aunque el significado de una palabra varía mucho en su uso contemporáneo, la misma supervivencia de la palabra nos remite a la continuidad de una voz cultural.

Como afirma la antropología difusionista, más que haber una excesiva creatividad en las culturas, la cultura es una manera de responder a los problemas sociales y naturales que un conjunto de individuos enfrentan, pero las posibilidades intelectuales siempre están limitadas, ya que no existe un lenguaje infinito y la generación de neologismos no es lo más frecuente. Lo común es apelar a categorías que ya tenían un significado como significantes para desarrollar una nueva interpretación. Cada cultura posee una identidad lingüística y, por lo tanto, una identidad del sistema léxico del cual los sujetos disponen. Así, la comprensión de una cultura guarda relación específicamente con la determinación de los límites de ese lenguaje que dará lugar a la acción de los sujetos y a su comprensión del mundo.

El significado de cada símbolo lingüístico no será equivalente de una cultura a otra. El esfuerzo por la transdisciplinariedad está vinculado a una tarea que ni las ciencias ni la filosofía han desarrollado completamente, que consiste en descubrir elementos definidos como estructurales. Estos elementos, de alguna manera, establecen el rango de posibilidades que el hablante tiene para representar y dar sentido a sus acciones en el mundo.

Conclusiones

Resulta especialmente evocador un sinónimo del concepto de intertextualidad que proviene del pensamiento francés y que es para Genette el de *palimpsesto*. Originalmente, un palimpsesto es un manuscrito antiguo que conserva las huellas de una escritura previa que ha sido borrada de forma intencionada. Esta metáfora es particularmente acertada para hablar de la intertextualidad. En cada palabra hay un intento, por un lado, de borrar significados anteriores y, por el otro, la intención permanente de representar el mundo. Sin duda, esta categoría que emergió de la filología tiene una relevancia fundamental en el ámbito de la filosofía y, en particular, en la epistemología de las ciencias sociales. Uno de los límites esenciales de la representación, como ocurre en ensayos, informes técnicos o etnografías, es que este producto cultural siempre está en el ámbito del lenguaje.



Sabemos que el uso de modelos aritméticos que tienen como objetivo predecir procesos económicos, como las crisis sucesivas del sistema capitalista, de todas maneras, expone el discurso económico a la evolución histórica y su capacidad predictiva es siempre restringida. Es evidente que siempre habrá crisis en el capitalismo, como ya planteaba Marx. Por su parte Keynes ofreció algunas estrategias relacionadas con la intervención estatal para estabilizar economías que entran en procesos recesivos, pero estos procesos son cíclicos e inevitables. Puede intentarse remediarlos o atenuarlos, pero no se pueden evitar completamente. Así, el modelo de matematización de la realidad que se origina en el pensamiento newtoniano hace olvidar, en ciertos momentos, que las ciencias sociales y humanas operan en el plano del lenguaje. Por ende, utilizan símbolos y palabras que están expuestos a la ambigüedad y a la polisemia, como cualquier fenómeno lingüístico.

Identificar la fuente palimpséstica o intertextual de un signo, símbolo o palabra, resulta fundamental para evitar, en la medida de lo posible, la existencia de una polisemia difusa que debilita la interpretación en las ciencias humanas. Pensamos que el posestructuralismo y el postmodernismo han trabado las posibilidades de la comprensión histórica desde lo intertextual. Por otra parte, sabemos que las ciencias sociales y humanas no pueden operar desde la separación entre sujeto y objeto, ya que un elemento básico a nivel epistemológico es la persistencia de la identificación del sujeto con el objeto. En otras palabras, el actor social y el investigador pertenecen a un mismo sistema de comunicación y, por lo tanto, la separación que conduciría a una objetividad absoluta es un esfuerzo inviable. Sin embargo, identificar las fuentes intertextuales de una producción verbo-simbólica, que puede surgir de una entrevista, puede ser un discurso político o un texto íntimo que nos ayudará a reconocer el sentido de cada enunciación y, en consecuencia, de los discursos.

Si no logramos identificar las fuentes de las palabras utilizadas en un discurso analizado, nunca podremos captar su significado profundo. Así, el significado del significante se determina por los modos en que anteriormente se ha dado un significado a una palabra y este significado se actualiza en las circunstancias culturales e históricas en las que se lleva a cabo la investigación social. Las palabras no surgen del vacío y la creación de neologismos es muy escasa en el discurso de los actores. Por lo tanto, todo lo que se expone y será analizado por el científico social no se refiere a un significado que está relacionado con la pragmática de la comunicación, sino que esa pragmática se genera a partir de la resignificación que recibe un concepto en un contexto comunicativo específico, teniendo en cuenta que ese concepto tuvo otros significados y desde esos significados se actualizará el significado de la palabra o el signo que deseamos reconocer e investigar.

Desde una crítica filosófica situada, podemos afirmar que la opción epistémica por la filosofía del lenguaje en la comprensión de fenómenos socioculturales exige trabajar desde el primado formal del contexto comunicativo en la enunciación. Así, la acción social tendrá una lógica que solo deriva del proceso específico de comunicarse en un escenario dado. Esto resulta muy limitante, pues ignora la historicidad de los conceptos, ya que una categoría, signo o palabra que permita establecer un consenso comunicativo, no implica que dicho consenso surja de manera espontánea. Más bien, guarda relación con los modos en que los interlocutores regresan a las formas lingüísticas que su cultura les ofrece, actualizando así el significado de los elementos del lenguaje. Pero ello no puede llevarse a cabo si ignoramos los significados previos de las enunciaciones, de las palabras.

Desde una perspectiva semántica, es imposible que un signo o palabra presente sus significados anteriores y sea resignificado de manera absolutamente original y completamente desvinculada de los significados previos. Solo los significados anteriores de un signo a una palabra que experimentan



una mutación permanecen de alguna manera originales, ya que son llevados al plano de la comunicación de forma específica en un nuevo contexto cada vez que nos comunicamos. Al utilizar el lenguaje, apelamos, sin darnos cuenta, a una tradición cultural y a un universo de significados que dan sentido al lenguaje en el pasado, y que serán redefinidos en el presente. Una palabra que no se relacione con una serie intertextual de conceptos utilizados en el pasado, es simplemente una arbitrariedad que probablemente impedirá la comunicación. Un discurso se vuelve inteligible cuando, por supuesto, se adapta al contexto en el que se produce el proceso comunicativo, pero también cuando sus palabras y signos han tenido un significado anterior que es reconstruido en la actualización de la significación durante el proceso mismo de comunicación.

Para la filosofía racionalista, desde Descartes en adelante, la autoconciencia de que pensamos constituye la base ontológica de nuestra existencia y, por lo tanto, de nuestro ser en el mundo. Esta autoconciencia que se genera en el pensamiento no puede existir si el pensamiento no cuenta con un conjunto de categorías que provienen de la cultura y que nos permiten expresar algo íntimo. Por lo tanto, lo que aseguraría nuestra existencia en términos ontológicos más radicales sería la posibilidad de recurrir al lenguaje, pero en una dimensión diacrónica, donde conocemos muchos de los significados anteriores de una palabra o un signo y los actualizamos teniendo en cuenta su significado previo. Prescindir del reconocimiento de la fuente intertextual clara de una enunciación es caer filosóficamente en un vacío que imposibilita dar un significado a un concepto o enunciación específica. No hay garantía de que realmente podamos comunicarnos o, dicho de otra manera, de que seamos capaces de dar a conocer nuestra experiencia interior y que ese proceso sea comprensible para nuestro interlocutor. La única forma de aproximarse a un proceso comunicativo, al menos de manera filosóficamente aproximada, es reconocer las fuentes intertextuales de las palabras y signos que empleamos, así como de las palabras y signos que recibimos como receptores de un discurso dado. Identificar el campo semántico de una palabra, reconociendo por tanto su fuente intertextual hasta donde sea posible, nos conducirá hacia un lenguaje más auténtico que realmente permita la comunicación en función de sentidos y significados válidos para los interlocutores y para el resto de la sociedad.

Agradecimientos

Este artículo ha sido realizado en el contexto del proyecto “Uso del análisis de discurso como metodología innovadora para el procesamiento de data cualitativa en ciencias sociales”. Concurso Proyectos de Investigación en Docencia y Aprendizaje del Programa de Investigación en Docencia y Aprendizaje (PIDA) Ministerio de Educación de Chile, código DU2471609. Proyecto de investigación regular de la Universidad del Bío-Bío.

Bibliografía

- Allen, G. (2021). *Intertextuality*. Routledge.
- Amato, L. y Leme, M. (2021). *Luhmann and socio-legal research: an empirical agenda for social systems theory*. Routledge.
- Arán, P. (2016). *La herencia de Bajtín*. Universidad Nacional de Córdoba.
- Derrida, J. (1978). *Writing and difference*. University of Chicago Press.
- Foucault, M. (1992). *El orden del discurso*. Tusquets Editores.
- Genette, G. (1989). *Palimpsestos: la literatura en segundo grado*. Taurus.



- Gutiérrez, G. (2019). *Teología de la liberación*. Centro de Estudios y Publicaciones (CEP).
- Heidegger, M. (1992). *Arte y poesía*. Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Editorial Universitaria.
- Higuera, E. et al. (2015). La intertextualidad como método de análisis filosófico. *Sophía*, 19(2), 189-208. <https://doi.org/10.17163/soph.n19.2015.09>
- Löwy, M. (2024). *The revolution is the emergency break: essays on Walter Benjamin*. Routledge
- Maier, M. (2005). Karl Rahner y los orígenes de la teología de la liberación. *Theologica Xaveriana*, (155), 395-411. <https://www.redalyc.org/pdf/1910/191017489005.pdf>
- Montes, R. y Rebollo, M.J. (2006). La intertextualidad (1967-2007). El largo periplo de un término teórico. *Alfinge*, (18), 157-180. <https://doi.org/10.21071/arf.v18i.6820>
- Orlandi, E. (2007). *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. Editora Unicamp.
- Piñero, A. (2022). El nuevo testamento: una lectura histórica. *La ventura de la historia*, (279), 44-50. <https://www.laaventuradelahistoria.es/la-aventura-de-la-historia-numero-279-enero-2022>
- Quiroz, A. (1990). Eclesiología en la teología de la liberación. En: I. Ellacuría y J. Sobrino. *Mysterium liberationis* (pp. 253-272). Trotta.
- Radchenko, S. (2022). Again and always: intertextuality outside of postmodernism. *Interlitteraria*, 27(2), 275-291. <https://doi.org/10.12697/IL.2022.27.2.12>
- Ricoeur, P. (1980). *La metáfora viva*. Editorial Cristiandad.
- Rimbaud, Arthur. (2017) *Obras completas*. Alianza Editorial.
- Rorty, R. (1990). *El giro lingüístico*. Paidós
- Rorty, R. (1983). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Fondo de Cultura Económica.
- Strawson, G. (2017). *Things that bother me*. Review Books.
- Weber, M. (1999). *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Zemelman, H. (1989). *Crítica epistemológica de los indicadores*. El Colegio de México.

Recibido el 17 Sep 2025

Aceptado el 3 Nov 2025