



## Volti artificiali Artificial Faces

L'enigma dei volti artificiali è che non esistono volti completamente naturali, eppure non esiste volto che non sia anche naturale. I simulacri di volti, indipendentemente da come vengano creati — disegno, pittura, scultura, fino alle creazioni algoritmiche delle reti neurali — in fondo devono sempre basarsi su volti biologici preesistenti in qualche tempo, in qualche spazio e in qualche modo. Al contempo, ognuna di queste facce biologiche presenta un fenotipo che è influenzato dal linguaggio, dalla cultura e dalla moda, a inclusione della stessa moda dei simulacri facciali. I nostri ritratti rimandano a volti naturali, ma questi si atteggiavano spesso prendendo quelli a modello. Lo studio semiotico del volto non può però limitarsi a proclamare questo enigma. Deve anche sviscerarlo. Deve, per ogni categoria e caso di volto significativo, delineare la soglia tra natura e cultura, trasmissione genetica e linguaggio.

Contributi di / Contributions by Silvia Barbotto, Federico Biggio, Oğuz 'Oz' Buruk, Eleonora Chiais, Gianluca Cuozzo, Enzo D'Armenio, Alessandro De Cesaris, Dario Dellino, Alfonso Di Prospero, Maria Giulia Dondero, Victoria Vanessa Dos Santos Bustamante, José Enrique Finol, Gianmarco Thierry Giuliana, Remo Gramigna, Marilia Jardim, Massimo Leone, Inna Merkoulova, Ana Peraica, Gabriella Rava, Everardo Reyes, Nathalie Roelens, Lorena Rojas Parma, Antonio Santangelo, Elsa Soro, Simona Stano, Bruno Surace, Mattia Thibault, Humberto Valdivieso, Marco Viola, Gabriele Vissio, Ugo Volli, Cristina Voto.

In copertina  
Johnson Tsang. 2018. *Lucid Dream II: Here and There*.  
Reproduction courtesy of the artist.

ISSN 1720-5298

euro xx,00

ISBN 978-88-255-3939-4



9 788825 539394

Volti artificiali / Artificial Faces

ARACNE

# VOLTI ARTIFICIALI

## ARTIFICIAL FACES

a cura di  
Massimo Leone



# Lexia

Rivista di semiotica

*Direzione / Direction*

Ugo Volli

*Comitato di consulenza scientifica /*

Scientific committee

Fernando ANDACHT

Kristian BANKOV

Pierre-Marie BEAUDE

Denis BERTRAND

Omar CALABRESE †

Marcel DANESI

Raúl DORRA †

Ruggero EUGENI

Guido FERRARO

José Enrique FINOL

Bernard JACKSON

Eric LANDOWSKI

Giovanni MANETTI

Diego MARCONI

Gianfranco MARRONE

Isabella PEZZINI

Roland POSNER †

Marina SBISÀ

Michael SILVERSTEIN †

Darcilia SIMÕES

Frederik STJERNFELT

Peeter TOROP

Eero TARASTI

Patrizia VIOLI

*Redazione / Editor*

Massimo Leone

*Editori associati di questo numero /*

Associated editors of this issue

Antonio Allegra, Kristian Bankov, Silvia Barbotto, Patrizia Calefato, Felice Cimatti, Lucia Corrain, Massimiliano Coviello, Cristina De Maria, Victoria Dos Santos, Francesco Galofaro, Laura Gherlone, Vincenzo Idone Cassone, Ruggero Eugeni, Riccardo Fassone, Remo Gramigna, Gianmarco Giuliana, Tarcisio Lancioni, Dario Mangano, Gabriele Marino, Angela Mengoni, Valentina Pisanty, Francesca Polacci, Piero Polidoro, Jenny Ponso, Maria Pia

Pozzato, Alessandro Prato, Nathalie Roelens, Antonio Santangelo, Franciscu Sedda, Marcello Serra, Elsa Soro, Lucio Spaziante, Bruno Surace, Mattia Thibault, Federica Turco, Andrea Valle, Patrizia Violi, Cristina Voto

*Sede legale / Registered Office*

CIRCE “Centro Interdipartimentale di Ricerche sulla Comunicazione”

con sede amministrativa presso

l’Università di Torino

Dipartimento di Filosofia

via Sant’Ottavio, 20 - 10124 Torino

Info: massimo.leone@unito.it

Registrazione presso il Tribunale di Torino  
n. 4 del 26 febbraio 2009

*Amministrazione e abbonamenti /*

Administration and subscriptions

Gioacchino Onorati editore S.r.l.

via Vittorio Veneto, 20

00020 Canterano (RM)

info@aracneeditrice.it

Skype Name: aracneeditrice

www.aracneeditrice.it

*La rivista può essere acquistata nella sezione acquisti del sito www.aracneeditrice.it*

*È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata compresa la fotocopia, anche a uso interno o didattico, non autorizzata*

I edizione: febbraio 2021

ISBN 978-88-255-3853-3

ISSN 1720-5298-20

Stampato per conto della Gioacchino Onorati editore S.r.l. nel mese di novembre 2020 presso la tipografia «The Factory S.r.l.» 00156 Roma – via Tiburtina, 912

«Lexia» adotta un sistema di doppio referaggio anonimo ed è indicizzata in SCOPUS-SCIVERSE

**Lexia. Rivista di semiotica, 37–38**  
**Volti Artificiali**

Lexia. Journal of Semiotics, 37-38  
Artificial Faces

*a cura di*

*edited by*

**Massimo Leone**

*Contributi di*

<b>Silvia Barbotto</b>	<b>Inna Merkoulouva</b>
<b>Federico Biggio</b>	<b>Ana Peraica</b>
<b>Oğuz ‘Oz’ Buruk</b>	<b>Gabriella Rava</b>
<b>Eleonora Chiais</b>	<b>Everardo Reyes</b>
<b>Gianluca Cuzzo</b>	<b>Nathalie Roelens</b>
<b>Enzo D’Armenio</b>	<b>Lorena Rojas Parma</b>
<b>Alessandro De Cesaris</b>	<b>Antonio Santangelo</b>
<b>Dario Dellino</b>	<b>Elsa Soro</b>
<b>Alfonso Di Prospero</b>	<b>Simona Stano</b>
<b>Maria Giulia Dondero</b>	<b>Bruno Surace</b>
<b>Victoria Dos Santos</b>	<b>Mattia Thibault</b>
<b>José Enrique Finol</b>	<b>Humberto Valdivieso</b>
<b>Gianmarco Thierry Giuliana</b>	<b>Marco Viola</b>
<b>Remo Gramigna</b>	<b>Gabriele Vissio</b>
<b>Marilia Jardim</b>	<b>Ugo Volli</b>
<b>Massimo Leone</b>	<b>Cristina Voto</b>

«Lexia» is a double-blind peer-reviewed journal,  
indexed in SCOPUS-SCIVERSE

This publication results from a project that  
has received funding from the European Re-  
search Council (ERC) under the European  
Union's Horizon 2020 research and inno-  
vation programme (grant agreement No  
819649 - FACETS).

The final edition of the volume benefited  
from a Senior Fellowship at the Freiburg Insti-  
tute for Advanced Studies (FRIAS), Universi-

ty of Freiburg, Germany (European Union's  
Horizon 2020 research and innovation pro-  
gramme under the Marie Skłodowska-Curie  
grant agreement No 754340).



Aracne editrice

[www.aracneeditrice.it](http://www.aracneeditrice.it)  
[info@aracneeditrice.it](mailto:info@aracneeditrice.it)

Copyright © MMXXI  
Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

[www.gioacchinoonoratieditore.it](http://www.gioacchinoonoratieditore.it)  
[info@gioacchinoonoratieditore.it](mailto:info@gioacchinoonoratieditore.it)

via Vittorio Veneto, 20  
00020 Canterano (RM)  
(06) 4551463

ISBN 978-88-255-3939-4

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,  
di riproduzione e di adattamento anche parziale,  
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie  
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: marzo 2021

# Indice / Table of Contents

- 9 Prefazione / Preface  
*Massimo Leone*

Parte I  
**L'istituzione del volto**

Part I  
**The Institution of the Face**

- 29 Animal Faces: The Question of the Gaze  
*Nathalie Roelens*
- 51 Le espressioni facciali e i confini della semiotica  
*Marco Viola*
- 69 Senso, strutture e contesto: L'espressione del volto e il punto di vista  
in prima persona  
*Alfonso Di Prospero*
- 93 Rappresentazione ed espressione: Note storico-critiche sull'estetica  
del volto digitale  
*Alessandro De Cesaris e Gabriele Vissio*

Parte II  
**Maschere**

Part II  
**Masks**

- 121 Le forme della maschera: Aspetti semiotici della manipolazione del  
volto e della plasticità dell'apparenza  
*Remo Gramigna*

- 141 Elusive Masks: A Semiotic Approach of Contemporary Acts of Masking  
*Federico Biggio and Victoria Dos Santos*
- 165 On Niqabs and Surgical Masks: A Trajectory of Covered Faces  
*Marilia Jardim*
- 179 Transhuman Faces in the Transurban City: Facial Recognition, Identity, Resistance  
*Mattia Thibault and Oğuz “Oz” Buruk*
- 197 Il ghigno di Aphex e altre maschere: Volti del transumano in musica  
*Gabriele Marino*

Parte III  
**Artifacce**

Part III  
**Artifaces**

- 219 Le visage transhumain en littérature d’un point de vue sémiotique  
*Inna Merkoulouva*
- 231 Il volto come “palinsesto alla rovescia” da Annibale Carracci a Sherlock Holmes  
*Gianluca Cuzzo*
- 261 Artificial Face and Transhumanism in Contemporary Art  
*Silvia Barbotto*
- 285 Opacizzare il volto artificiale attraverso le arti digitali: Errori, deformità, materia, intersoggettività  
*Cristina Voto*

Parte IV  
**Simulacri**

Part IV  
**Simulacra**

- 305 La gestione digitale del sé: Immagini e prestazioni identitarie sui social network  
*Enzo D’Armenio*

- 325 Tinder is *Facebook*: Unravelling Facial (Dia)Logic Seduction Strategies in Online Dating Sites  
*Elsa Soro*
- 341 Make Up, Make Sense: Appunti sul trucco tra ieri e oggi  
*Eleonora Chiais*

Parte V  
**Avatar**

Part V  
**Avatars**

- 359 Semiotica dell'*Uncanny Valley*  
*Bruno Surace*
- 381 Il volto nei giochi digitali: Funzioni e valori  
*Gianmarco Thierry Giuliana*
- 421 Poética del avatar: Realidad e ilusión en la cultura digital  
*Lorena Rojas Parma y Humberto Valdivieso*

Parte VI  
**Volti computazionali**

Part VI  
**Computational Faces**

- 439 Composition and Decomposition in Artistic Portraits, Scientific Photography, and Deep Fake Videos  
*Maria Giulia Dondero*
- 455 Stolen Faces: Remarks on Agency and Personal Identity in Computation Photography  
*Ana Peraica*
- 467 Face Value: Analyzing and Visualizing Facial Data  
*Everardo Reyes*

Parte VII  
**Volti iconici**

Part VII  
**Iconic Faces**

- 487 Facing Food: Pareidolia, Iconism, and Meaning  
*Simona Stano*
- 503 Volti simbolici: Per una teoria sociosemiotica del volto  
*Antonio Santangelo*
- 521 Il viso e la sua ambivalenza segnica: Tra idolo e icona  
*Dario Dellino*
- 541 Il volto della memoria e la memoria del volto: Il caso Bobby Sands  
*Gabriella Rava*

Parte VIII  
**Teofanie**

Part VIII  
**Theophanies**

- 557 Invisibile, espressivo e necessario: Metafore del volto divino nella Bibbia ebraica  
*Ugo Volli*
- 585 La Corposfera divina: La Trinidad trifacial y tricorporal. Contribución a una TeoSemiótica  
*José Enrique Finol, Massimo Leone*

- 625 Biografie degli autori / Authors' Biographies

# Poética del avatar: Realidad e ilusión en la cultura digital

LORENA ROJAS PARMA y HUMBERTO VALDIVIESO\*<sup>1</sup>

ENGLISH ABSTRACT: *Poetics of the Avatar: Reality and Illusion in Digital Culture*

ABSTRACT: The expansion of the notion of “avatar” in contemporary culture has generated dilemmas that distort the distance between reality and illusion as it was known until the beginning of the 21st century. This problem extends from the recent postulates of science and technology to semiotic and philosophical studies. In itself, it involves questions about what is represented, representation, perception, the being that represents, and experience. The discussion given in this article is an approximation, in the context of these dilemmas, to experience as evidence of what is true in a doubly illusory environment: virtual reality.

KEYWORDS: Avatar; Representation; Reality; Illusion; Truth

## 1. Introduction

Los signos no son distintos a la realidad. Semejante afirmación conduce a una pregunta obvia pero necesaria: ¿qué entendemos por realidad? Y ella a infinidad de senderos trazados en un ámbito donde no hay un destino específico. Sin embargo, cada uno de ellos es válido en sí. No existe una respuesta definitiva en las humanidades, ni siquiera hallaremos alguna sa-

\* Universidad Católica Andrés Bello.

1. La disertación filosófica fue escrita por Lorena Rojas Parma. La disertación semiótica por Humberto Valdivieso. Sin embargo, están imbricadas de tal forma que no es posible discernir el trabajo de los autores en bloques delimitados con exactitud. Se trata de un texto que responde a un trabajo de investigación integral.

tisfactoria. Tampoco la hay en las ciencias. Todas son provisionales y en su momento fueron necesarias. Están vinculadas a un archivo de modelos, a un juego de códigos y signos que caducaron en algún momento. Y si bien la historia de las ideas se esfuerza por ordenarlos de manera sistemática, en las artes y la literatura cada uno responde desde el olvido; igual que Abel lo hizo frente a Caín en el cuento de Borges: “¿Tú me has matado o yo te he matado? Ya no recuerdo; aquí estamos juntos como antes” (1974, p. 1013).

La realidad, sujeta a los límites de la percepción, se encuentra vinculada a la idea del “origen”. El inicio del universo, de un dogma o de la vida es apreciado como un fundamento o una ley que abre toda la existencia. La necesidad de pensarlo y representarlo, en las ciencias y las humanidades, ha generado infinidad de modelos. Del Génesis al *Big Bang*, los seres humanos han tenido la disposición de establecer la imagen del cosmos en un patrón eficaz: una idea y una forma adecuada. Es decir, nuestra especie necesita diseñar representaciones consistentes y enunciabiles de lo real. Semejantes modelos, si nos asomamos a ellos desde Charles Sanders Peirce (1986), podemos entenderlos como legisignos: signos convencionales que tienen carácter de ley. Entonces, los modos creación y las formas de la realidad son tipos generales, cuyas réplicas aparecen en los diversos discursos de las culturas<sup>2</sup>.

En las religiones los legisignos son un *leitmotiv*. La ciencia no escapa de ellos. Stephen Hawking y Leonard Mlodinow (2010) afirman que para la física moderna «nuestros cerebros interpretan los datos de los órganos sensoriales elaborando un modelo del mundo. Cuando el modelo explica satisfactoriamente los acontecimientos tendemos a atribuirles [...] la calidad de realidad o verdad absoluta». A esto se le llama realismo dependiente del modelo y es eficiente porque no importa qué tan verdadero sea mientras coincida con las observaciones. No obstante, estos físicos aclaran que si modelos distintos predicen sin fallas acontecimientos iguales todos son ciertos.

2. Peirce (2001) para quien “la mente del hombre está fuertemente adaptada a la comprensión del mundo”, con respecto al modelo observado, entiende que “la única presunción científica es que las partes desconocidas del espacio y el tiempo están, como las partes conocidas, ocupadas; que, como vemos ciclos de la vida y la muerte en todo su desarrollo que podemos rastrear hasta el final, lo mismo se sostiene bien respecto de sistemas solares; que, como hay enormes distancias entre los diferentes planetas de nuestro sistema solar, en relación a sus diámetros, y hay distancias todavía más enormes entre nuestro sistema en relación a su diámetro y otros sistemas, puede así suponerse que existen otras agrupaciones galácticas tan remotas de los nuestros como para no ser reconocidos con certeza como tales”.

La vida del *homo sapiens* está vinculada a los patrones que él considera apropiados para hablar sobre lo conocido y lo desconocido. La verdad sería la consecuente aceptación de cada uno de ellos, es el modelo impuesto o seleccionado gracias a su utilidad. En la ciencia lo sustenta un método, en las religiones la fe. Inmerso en él, el ser humano habita seguro dentro de límites comprensibles: está orientado. Un marco, una matriz o un mapa garantizan coordenadas, consistencia y continuidad. Calcular la edad del universo tras el *Big Bang* en 13.82 millardos de años, un mandala tibetano o la ciudad sagrada de Teotihuacan son ejemplo de ello. La realidad depende de dimensiones cognoscibles, experiencias consistentes y representaciones simbólicas. Lo desconocido también obedece a ello por oposición, intuición o rechazo.

La realidad vinculada a la idea del origen es un imaginario poderoso. Sin embargo, no ha podido excluir estas preguntas: ¿y si nunca existió un principio del universo? ¿Y si el inicio de la existencia es un espejismo en los límites del entendimiento humano? ¿Y si el diseño que sustenta nuestras certezas colapsa a tal punto que llega a hundirse en la fantasía? Los científicos Ahmed Farag Ali de la Universidad de Benha en Egipto y Saurya Das de la Universidad de Lethbridge en Canadá publicaron un artículo llamado *Cosmology From Quantum Potential* (2015). Ahí sugieren que es posible deshacerse de la singularidad del *Big Bang* y predecir una edad infinita del universo. De ser así, no hay un tiempo o un espacio anterior al cosmos y no existe un final.

El profesor Donald Hoffman de Universidad de California en Irvine (2019), encuentra que la realidad percibida por los sentidos es producto de la evolución. Ella ha formado los iconos a través de los cuales lidiamos con el mundo. Más allá de ellos se halla velada la realidad objetiva. La percepción no sería un medio de contacto con lo real sino una interfaz tridimensional donde organizamos lo necesario para vivir. La evolución le dio forma a lo percibido por los sentidos para asegurar la permanencia de la especie y esas formas son el mundo conocido, aparente. En su *The Case Against Reality*, el espacio-tiempo es un formato de datos que nos sirve para vivir. Ahí, los seres humanos son avatares de conciencias ocultas tras un icono de tres dimensiones llamado rostro. La existencia percibida es la interfaz tridimensional que esconde la realidad objetiva. ¿Por qué se está de acuerdo con esta ilusión? El universo funciona a modo de una inmensa red social donde el infinito conglomerado de conciencias tras los avatares

está integrado: «Perhaps the universe itself is a massive social network of conscious agents that experience, decide, and act. If so, consciousness does not arise from matter [...]. Instead, matter and spacetime arise from consciousness—as a perceptual interface». Hoffman (2019, p. 15).

La realidad objetiva es un misterio. Existen las teorías científicas y los mitos para aproximarse a ella. Ambos generan modelos. Las ciencias desde la exactitud matemática y las ideologías desde lo textual. Con todo, frente al enigma de la existencia, los signos actúan como formas propicias para lidiar con lo inconmensurable. Y, de este modo, elaboran los argumentos y las estructuras que habitamos desde la percepción: datos. Decir que los signos no son distintos a la realidad es reafirmar la necesidad humana de habitar una imagen del espacio y el tiempo, y suponer que esto es lo real: las formas, colores, texturas, sabores, dimensiones y olores de la vida. Si continuamos el hilo de la idea propuesta por Hoffman podemos inferir que el *homo sapiens* comprime la realidad objetiva en el formato tridimensional dado por los algoritmos de la evolución. Y el *homo digital* interpreta esa realidad con los algoritmos que ha diseñado para los dispositivos tecnológicos. Los signos generados por el avatar *homo sapiens* sirven para estandarizar el campo simbólico de la supervivencia, ese que la percepción diseñada por la evolución le ofrece: «We see objects in three dimensions not because we reconstruct objective reality, but because this is the format of a compression algorithm that evolution happened to build into us» (Hoffman 2019, p. 177). Los signos digitales del avatar virtual tienen por referente ese campo simbólico, esa ilusión.

Esta perspectiva suscita un dilema con respecto a la relación representación-referente. Con Peirce entendemos que el signo presupone algún conocimiento del objeto y por ello puede decirnos algo adicional sobre él. Si estamos en una interfaz diseñada por un proceso que nos mueve a la supervivencia y ahí la totalidad de la percepción es ilusoria, y esa ilusión es aquella de la cual un signo supone un conocimiento, todo lo ampliado por el signo es a la vez verdadero y ficticio. Es verdadero porque el signo representa e interpreta esa interfaz que habitamos como la verdad. Es ilusorio porque la realidad objetiva no forma parte del objeto representado.

No conduciremos este escrito a disertaciones sobre la *realidad objetiva*. Lo que está detrás de la ilusión es un tema complejo, aún en ciernes dentro del discurso científico. Tampoco disertaremos sobre la relación entre la evolución, el deseo de supervivencia y la matriz de la realidad

aparente. Asumiremos la realidad objetiva como algo que está ahí y nos permite preguntarnos sobre los problemas semióticos y filosóficos del avatar humano fuera de ella. Es decir, en el contexto de la ilusión. Ahí, los conflictos que nos ocupan son entre lo ilusorio y lo verdadero, pues ellos exponen los enigmas contemporáneos de la imbricación entre formas físicas y *bytes*. La cultura digital actualmente debe pensarse como un campo de interacciones entre fragmentos de signos análogos y digitales. El avatar humano — como lo entiende Hoffman (2019) — y el avatar digital no son distintos, forman parte del diálogo análogo-digital de la vida contemporánea. Semejante relación — *hibridación* — es inherente a lo que conocemos como “post-digital” o “post-internet”. Lo digital y las redes son inseparables de los objetos materiales, esta es una condición del mundo y la cultura actual. También, el manantial de una “nueva estética”, tal como la entienden James Bridle (2012) y Christiane Paul (2016). Estética en las cuales nosotros encontramos intuiciones filosóficas ya presentes en la antigüedad.

## 2. Ilusión y verdad

Si nuestras experiencias conforman una interfaz ilusoria distinta de la realidad, podemos preguntarnos, entonces, ¿qué nos distingue del fantasma o el espejismo? Así, ¿qué podría revelarnos “verdaderos” frente a cualquier otra expresión del mundo, como lo digital? Desde la perspectiva de Hoffman (2019), hemos visto, nos movemos en el mundo de la ilusión, con percepciones y experiencias necesarias para vivir — para sobrevivir —, forjadas a través de los largos y complejos caminos de la evolución. A partir de esta existencia ilusoria que descubrimos, nos vemos interpelados a explorar, a tratar de conocer, con todas nuestras fuerzas racionales, la naturaleza de lo real. Sin embargo, por los límites de nuestra percepción, de nuestra sensibilidad, la realidad nos resulta esquiva, difícil, incognoscible, pues desde la experiencia solo podemos dar cuenta de “ilusiones”. Por tanto, como los célebres encadenados de la caverna platónica, solo vemos sombras. Y esas sombras constituyen, por supuesto, todas las verdades del mundo. Bien dice Sócrates que esos extraños prisioneros son “como nosotros”, *República*, (515a).

Que vivimos en la ilusión es una intuición muy antigua. Desde esa

mirada, las relaciones con el mundo han sido mediadas por una sospecha de irrealidad sobre la experiencia, que se acompaña de una realidad desconocida a la que solo tendremos acceso, en el mejor de los casos, mediante un riguroso estudio fundamentalmente racional. Esto nos recuerda el tono profundo de la misteriosa diosa de Parménides, cuando nos advertía, en la aurora de la filosofía, que nuestro mundo de experiencias era solo “nombres” (V 35), sin realidad ninguna. Y que nosotros caminamos entorpecidos, como si tuviésemos dos cabezas, extraviados entre percepciones y opiniones que creen que lo que *es* y lo que *no es* resultan lo mismo y no lo mismo (V 5). El mundo de la experiencia y la realidad son irreconciliablemente distintos. Por tanto, los testimonios de la sensibilidad, nuestras experiencias en este mundo, son ajenas a lo que *es*. Y somos advertidos de no dejarnos persuadir por el hábito y el hechizo de nuestros sentidos, y de solo atender a los argumentos. Acaso el hallazgo de Parménides impregne, desde siempre, la intuición de la irrealidad de la experiencia sensible. Enfrentar la evidencia de la *aisthesis*, de la percepción y su verdad, ha sido desde los orígenes del pensamiento un esfuerzo importante. Pero la evidencia racional muestra, como hemos visto, que las *aistheseis* no son más que sombras, nombres convenidos, iconos, ilusiones. Hoy escuchamos decir a la ciencia, con estos “aires de familia” de la antigüedad, que nuestro cuerpo es ilusorio y un portal hacia lo real — la conciencia —, que los testimonios sensibles son solo ilusiones, y que la realidad no es como la percibimos. Lo que nos plantea, sin duda, viejos problemas sobre la existencia, y nos descubre en la vida efímera de la ilusión. Esto lleva consigo, entre otras cosas, la conocida implicación de que *no somos* nuestro cuerpo. Sus percepciones, eficaces para la vida, útiles para la permanencia biológica en el mundo, solo pueden ofrecernos ilusiones. Pero el cuerpo, como todos los iconos que existen, son señales que apuntan hacia el mundo vivo que, desde la perspectiva de Hoffman, *es* conciencia. *Detrás* del cuerpo, del rostro, de todo lo que percibimos, habita la conciencia. La realidad reposa detrás de los fenómenos.

“Llegar a ser y perecer”, dice Parménides, “cambiar de lugar”, no constituyen realidad. En efecto, el cambio, la muerte, el devenir, son los movimientos del mundo de la experiencia, los síntomas de su condición efímera y su irrealidad. Lo percibido y quienes lo percibimos, se diluyen en nombres convenidos o espejismos. Este hallazgo de ilusiones, que hoy nos llega de la mano fuerte de la ciencia, nos recuerda un hermoso verso

dirigido al Buda, que escribe Nāgārjuna: *Tú, oh inteligente, has mostrado que las formas [del mundo] carecen de ser propio, similares a la espuma, a una burbuja, a una ilusión mágica, a las nubes, a un espejismo, a la kadalī* Nāgārjuna en Tola (2013, p. 195). Dice Fernando Tola que la *kadalī* es una planta “de tronco formado por capas que nada envuelven. Es usada como un símbolo de inconsistencia” (2013, 195 n. 180). Y es, sin duda, muy revelador de esta condición efímera, de nuestra verdad de burbuja y espejismo. Esa “carencia de ser propio” es lo que abre paso al “llegar a ser y perecer”, a la ilusión de la existencia, a la sombra de la caverna, a lo que *no* es real. Por tanto, nuestro cuerpo, con toda su complejidad, con su rostro expresivo de amor o de pena, es como el tronco de capas que nada envuelve. Pero a diferencia de la filosofía budista, detrás del cuerpo, detrás del despojo ilusorio de las capas, reside la conciencia, habita la realidad.

En este sentido, si percibimos ilusiones, si no somos nuestro cuerpo, como tantas veces nos advirtió Platón, si somos la fugacidad que se vacía de sustancia y permanencia, nuestras experiencias virtuales, como *todas* nuestras experiencias, son igualmente irreales e ilusorias. Nosotros y nuestro mundo virtual somos mundo de la ilusión. Somos empáticos, pues compartimos esa misma “naturaleza” ilusoria con la virtualidad digital. Desde esta perspectiva, en algún punto podríamos ser incluso indistinguibles. O tan distintos como un árbol y un cuerpo humano, como un atardecer y nuestro rostro. Lo que ocurra en este mundo de ilusiones es ilusorio. Y esto nos permite pensar, entonces, en la porosidad, en la flexibilidad, en el complemento que experimentamos con el mundo de la virtualidad digital. Al menos compartimos la verdad efímera y el misterio de lo que se nos esconde. Por ello, nuestros avatares digitales pueden revelarse expresiones de nosotros mismos, una suerte de extensión del corazón que sueña aventuras, relaciones de amor, narraciones de sí mismo que, de otro modo, tal vez nunca podría vivir. De esta manera, y tal vez sea lo que debamos acentuar, pierde sentido hablar de “real” y “virtual”, hacer distinciones entre ellos, pues la realidad constituye algo fuera de nuestro alcance, ajeno a nuestras percepciones. Solo contamos con nuestras experiencias, con lo que efectivamente nos sucede, que es, en cierta forma, virtual. La “ilusión mágica” de Nāgārjuna es el mundo que habitamos, donde amamos y somos felices, o donde el temor y la prisa nos agobian. Y esas mismas emociones las podemos vivir a plenitud, también, en alguna interacción virtual, a través de un avatar que sintamos auténti-

co, y confesar, entonces, que las emociones no discriminan, no analizan, y que todo nuestro corazón se compromete en esas experiencias. Se diluye la posibilidad de sostener la “irrealidad” del avatar, que no sea *realmente* nosotros, o que sus aventuras y experiencias sean “falsas”. Y en este mundo descubierto ilusorio —como en cualquier contexto posible—, como veremos, no podemos desestimar la experiencia como falsa. El cuerpo con el que habitamos el mundo, en última instancia, también es un avatar. Y justamente por eso puede cambiar, aparecer y mostrarse de formas diversas; puede transformarse. Como los avatares virtuales, que suelen vestirse de nuestros sueños. Todo es ilusión. “Yo no soy el cuerpo y el cuerpo no es mío”, dice el *Ashtāvakra Gītā* (2003, p. 22).

Con esos mismos aires que llegan desde el Ganges, viene hasta nosotros la revelación del mundo como *Māyā*. India tiene esta intuición de irrealidad de lo percibido, desde muy antiguo. La podemos hallar en muchos de sus textos sagrados. La vida del *yogi* o el asceta suele apartarse del devenir del mundo, de su ilusión, y concentrarse en la meditación, recogerse en la conciencia, que es lo único real. En efecto, sostiene una conocida fuente clásica: “Esta ilusión no tiene soporte y es, además, contradictoria a todo razonamiento. No pude soportar razón alguna, como la sombra no puede soportar el sol” (Nais III, 66 en Yongindra 2010, p. 50). La ilusión es ilusión, espejismo, fantasma, precisamente *porque no tiene soporte*. Nuestra transitoriedad lo confirma, y también los cálculos matemáticos de la ciencia. Y en este paso por el mundo de la ilusión, nos acompañamos de nuestros avatares biológicos o digitales, que son composición y disolución. Que se extienden, se hacen híbridos, se reconfiguran y se hacen distintos. Transitamos la vida en este cuerpo, siempre abierto a la posibilidad — como nuestros sueños —, y también en nuestros avatares digitales, que expresan los estadios de ese transitar. Podemos pensar, también desde esta perspectiva, en los replanteamientos contemporáneos sobre el biocentrismo, Especialmente a partir del posthumanismo, y el importante cuestionamiento que ha hecho a la dicotomía animado/inanimado (Ferrando, 2019). En este sentido, «*Māyā* es la existencia: el mundo que conocemos y nosotros, contenidos en el entorno en constante crecimiento y disolución, creciendo y disolviéndonos a la vez» (Zimmer 2008, p. 34-5). El mundo de la experiencia, de este sentir con mi cuerpo, del sonreír y mirar erótico, de la tristeza y la melancolía, está “hecho” de *Māyā*. En efecto, «*Māyā* es cualquier ilusión, truco, artificio, engaño... imagen ilusoria, aparición, fantas-

ma, engaño de la vista» (Zimmer 2008, p. 34). Y ese es nuestro mundo. Nuestras percepciones. «No vemos el mundo como es, sino como somos nosotros», leemos en el Talmud.

Tal vez no debamos dejar pasar que *Māyā* también significa “arte”: ella es la fuerza creativa y poética del cosmos, el ímpetu de la belleza, del brillo de lo que existe, y la que hace posible que los dioses vengan hasta nosotros, a través de sus avatares. Si *Māyā* es la existencia, la ilusión, el arte del cosmos, reconozcamos también su abundancia y su belleza. Reconozcamos un cosmos estético. Y en su cambio constante, un acontecimiento, lo que siempre está sucediendo; como nosotros, que también transitamos ese devenir. De ello concluimos que no contamos con una identidad definitiva o inmóvil, sino igualmente cambiante, aconteciendo, al modo de las identidades nómadas de las que habla Rosi Braidotti (2000) y de nuestros cuerpos que siempre pueden ser distintos, que se atraviesan del Eros creativo de *Māyā*. Nuestras expresiones en el mundo, digitales o no –un poco lo mismo–, son expresiones de esa fuerza artística, creativa y poética del deseo. La mirada erótica que ordena el mundo para nosotros, que da sentido a lo percibido (Luri 1998), es esa *Māyā* que nos permite sentir el mundo “como somos nosotros”.

Ahora bien, no sabemos “cómo es” la realidad. Y eso nos impide decir que el mundo de la sensibilidad es copia, imperfección o imitación, como podría hacerlo Platón, pues solo contamos con nuestras percepciones. Sin embargo, la naturaleza ilusoria y efímera del mundo, contrasta con la eternidad de la realidad. Con la ausencia de inicio y de final, que se anuncia desde la ciencia. Y aunque la sensibilidad no alcance la hondura de lo real, las intuiciones que nutren algunas experiencias suelen ser luminosas. Un poco de atención, de temple meditativo, tal vez nos permita alguna proximidad a la naturaleza de las cosas. En una de las historias que compone *Ficciones*, de Jorge Luis Borges, titulada *El sur*, nos encontramos con Juan Dahlmann, un bibliotecario que se dirige a pasar su convalecencia, tras unos días terribles en un sanatorio, en una estancia del sur. Una vez en la estación donde tomará el vagón que lo lleva a su destino, recuerda “bruscamente” un café cercano donde “había un enorme gato que se dejaba acariciar por la gente, como una divinidad desdeñosa”. Decide ir por el café, y “Ahí estaba el gato, dormido... y pensó, mientras alisaba el negro pelaje, que aquel contacto era ilusorio y que estaban como separados por un cristal, porque el hombre vive en el tiempo, en la sucesión, y el mágico

animal, en la actualidad, en la eternidad del instante”. El contacto con todas las cosas del mundo ilusorio es ilusión. Pero la intuición de Dahlmann es la ilusión ante lo que presiente como la eternidad, ante el gato desdeñoso que duerme y no reacciona a la caricia, como si la sensibilidad le fuese extraña. El gato legendario e impasible que vive la eternidad del presente (*instans*), y que, bien nos viene recordar ahora, no se conmovió ante la muerte del Buda. Con todo, la distancia entre la ilusión y la eternidad, la mediación entre ambas, es un cristal. Delicada, transparente, y misteriosa como un cristal. Como el Eros platónico, deviene entre lo visible y lo invisible, entre dos ámbitos que, de alguna manera, eróticamente se rozan y se mantienen en tensión. El cristal multiplica la ilusión, el espejismo, el fantasma; pero al mismo tiempo los contiene como verdades fugaces que no alcanzan la eternidad de la realidad. Nosotros vivimos en el tiempo, la sucesión y el acontecimiento de *Māyā*, pero la realidad se esconde, con la seducción de la posibilidad, tras el cristal. Y para el hombre “dormido”, lo mágico es lo que permanece, y no lo que deviene.

Hablamos, entonces, de ilusiones, apariciones, irrealidad. Pero, al mismo tiempo, de nuestras experiencias en el único mundo que conocemos. De nuestro rostro, nuestras percepciones, del dolor, la pena, el amor, el extrañamiento o el deseo. Y si reconocemos la condición ilusoria del mundo, su tono efímero, también tendremos que reconocer que la ilusión *ocurre*, nos aflige, nos embellece, nos permite la vida, y que, precisamente por eso, es verdadera. Por tanto, si bien la experiencia es ilusoria, efímera o aparente, *ocurre*; como la verdad del amor o la luna creciente. El mundo de la ilusión se acompaña de su verdad de *kadalī*, de burbuja mágica, de espuma. Puede sernos de utilidad aludir a un conocido pasaje del *Sofista* platónico, un momento difícil del argumento, donde el Extranjero replica a Teeteto: “Dices entonces que lo que se parece es algo que no es, si afirmas que no es verdadero. Pero existe” (240b). Eso que “se parece” es la imagen, ha dicho Teeteto, algo semejante a lo verdadero, pero que *no* es verdadero (240a). La conclusión de ello es que la imagen *no es* porque *no es verdadera*, pero *existe*. Peor aún, si decimos que una imagen es realmente (*óntōs*) una imagen — porque no es lo verdadero —, tendremos que concluir que ella sería realmente lo que *no es* (240b). Ante esa conclusión insólita, nosotros no podemos decir que las imágenes del mundo se parecen o no a la realidad. Solo podemos sostener su condición ilusoria. Pero, como señala el *Extranjero*, si le negamos verdad a esas experiencias — a las imágenes,

según ellos discuten —, tendremos que decir que existen *pero* que no son verdaderas. En este sentido, aunque nuestras experiencias habiten el mundo de la ilusión, aunque ellas mismas sean como la espuma, ocurren, existen, son verdaderas. Lo que no podemos sostener, desde el punto de vista de Hoffman, es su realidad. Y ese cuestionamiento a la unión tradicional entre verdad y realidad, que vislumbramos en los pasajes del *Sofista*, se torna revelador para esta perspectiva de ilusiones que habitamos y sentimos. Tendremos que aproximar la *existencia* a la *verdad* y, así, reconocer a la ilusión, con los límites que impone la fugacidad y la falta de soporte, *existencia*. Los meros “nombres” que constituyen nuestro mundo — en contra de la palabra del filósofo — *existen*, como la belleza que produce *Māyā*, o las sombras de los encadenados. Como nuestras experiencias a través de avatares digitales, extensiones de lo que habita en nosotros. La verdad no es siempre, como ha señalado Gadamer (1997), corroboración. Acaso menos en los asuntos de las humanidades y la vida. Con todo, la ilusión también es engaño y magia. Entonces, las preguntas: si todo es ilusión ¿cuándo la experiencia es falsa y cuándo verdadera? ¿Cuándo el cuerpo es ilusión y cuándo verdadero? ¿Cuándo es falso el avatar y verdadero el mundo? La fuerza del deseo, el dolor de Anacreonte atravesado de pasión, que canta todas las pasiones del mundo, son ilusorios y también verdaderos. Es la verdad de la experiencia, que existe, por efímera y ausente que esté de la realidad. Tiene razón Gadamer cuando nos recuerda que “percepción” es “tomar algo como verdadero” Gadamer (*ibidem*, p. 78), y debe serlo, si nuestra capacidad de percibir el mundo como lo percibimos, ha ocurrido gracias a la necesidad de sobrevivir. Lo que sentimos, vemos, olemos, tememos o abrazamos, solo por sobrevivencia, es imperativamente verdadero. Como el desafío del deseo o la belleza.

Hay algo hermoso y poético en poder transformarnos, en tener los poderes de Zeus, como amante prodigioso cuando se hace cisne o lluvia dorada, en nuestros tiempos de mundo digital. En vivir la experiencia inhibida, desconocida, acaso temida, y desplegar la emoción en esas redes que ha tejido el Eros digital. Allí somos nuestra propia versión de Krishna, o la identidad que ahora quiere un rostro para expresarse. Esa es la belleza de la *Māyā* de alma digital.

El pensamiento del corazón, dice Hillman, tiene que ver con la comprensión de las imágenes «como creaciones puras, como creaturas auténticas». Son seres “con los que dormimos, paseamos y charlamos» (2005, p.

18). Eso es, precisamente, lo que hacemos ahora, con nuestros avatares, con el rostro que asoman de nosotros mismos, en el desplazamiento interior que somos, pensar con el corazón.

### 3. La transgresión y el modelo

En el espacio-tiempo de la ilusión — interfaz tridimensional del *homo sapiens* y *Māyā* de alma digital — todo acto de comunicación, y por lo tanto cualquier actividad de los signos, está mediado por el deseo. ¿De quién? — Y esta pregunta nos aproxima a otro dilema — A la vez de la supervivencia evolutiva y sus patrones algorítmicos de estabilidad icónica, y de aquello que produce signos sin reparar si ese patrón es una matriz ilusoria o no. Es decir, de la formación natural de la matriz de la realidad tridimensional dada por la evolución y del juego creativo que propone alternativas a ese patrón evolutivo en el ambiente digital. La conciencia detrás del avatar humano es el sujeto de esas dos formas del deseo. Por lo tanto, ella tiene el doble papel de manifestarse a través de los signos de una realidad simulada por el deseo de supervivencia (evolución) y de hacerlo erotizada por la posibilidad de transgredir la estabilidad de esa ilusión primera, o al menos de producir alternativas a los modelos establecidos de la realidad. En ese doble juego de ilusiones hay algo verdadero: la experiencia de vivir y crear.

Los procesos creativos piden un Eros, desde la antigüedad ha sido así. Entendía Demócrito que “Sin locura nadie puede ser un gran poeta” (*Filósofos presocráticos* 715, 68 B17). Esa fuerza, que él llama “locura”, presupone una disposición hacia lo transgresor, un impulso por alcanzar lo distinto. Poetizar es subvertir. En su sentido más básico constituye un hacer — *poiesis* — que trastorna. La cultura digital, en la contemporaneidad, no es ajena a semejante impulso. Ello ha favorecido la aparición de una poética del rostro y el cuerpo alterados con respecto al modelo dominante. Podemos llamarla “poética del avatar” pues se trata de un vínculo con la propia imagen a modo de “hálito de locura”. Ella es el efecto de un Eros que hace de la representación no una mimesis — y en esto se aleja del mundo antiguo — sino un campo de conflictos. Un ámbito donde cada nueva forma reafirma el ánimo de las experiencias individuales y colectivas por transformarse.

La imagen del sí mismo, en el contexto de esa poética, está en con-

flicto con la interfaz tridimensional dada por la evolución como vimos con Hoffman. Es decir, el avatar *homo sapiens* en la cultura digital no está satisfecho con su imagen percibida en el espejo, el monitor, el papel o el lienzo entre otros. El ser del ambiente digital incorpora los recursos del *homo* electrónico y con ello amplía — subvierte, interpreta — su imagen hacia infinidad de formas.

El signo del sí mismo digital no es un tipo — legisigno — sino una posibilidad mediada por el deseo. La imagen propia para un avatar electrónico — *selfie*, máscara, prótesis, signo gráfico — resulta un esbozo, una ilusión provisional: una afectación, desviación. En sí, una sustitución de su referente: la ilusión evolutiva, la imagen tipo, el modelo biológico, social y político del ser humano. Y, a la vez, es el testimonio de una experiencia poética y por lo tanto verdadera. Este “sí mismo digital” está más bien cercano a la dimensión anafórica como la entiende Julia Kristeva (1981). En este sentido, adopta el aura etimológica que ella señala tenía el griego *anaforikós*: desplegarse a través, un movimiento por doquier en el espacio.

El “hálito de locura” antiguo, en tanto inspiración y entusiasmo divino, no es distinto al hálito de vida producido por el Eros del ambiente digital. Sobre todo si entendemos que esta deidad contemporánea es un impulso de la conciencia hacia experiencias efímeras y estremecimientos constantes. Esto quiere decir, al deseo de cambiar de forma sin límites y conmovirse con ello, y a buscar en la reacción con los otros avatares experiencias también estremecedoras. Ese aliento divino del deseo es un “atravesar más allá” de la imagen tipo. De ahí que el avatar digital — siguiendo las ideas de Kristeva (1981) sobre el gesto —, vincula su imagen con discursos exteriores a la estructura del rostro tipo, del avatar biológico.

Seducir es un requisito indispensable en el intercambio de signos. Las relaciones interpersonales o sociales son también producto de un Eros que desestabiliza, de su juego de ilusiones y experiencias verdaderas. Conectar — seguir, hacerse amigo, ingresar a contactos — implica activar necesidades y desplegar estrategias de asedio. Penetrar con las palabras, las imágenes o la carne es extender maniobras que fueron iniciadas antes del contacto. Un cuerpo erotizado es un espacio invadido. Donde aparece Eros la máquina biológica cede a las maquinaciones donde la posesión ha sido tramada. El contacto físico no es un destino sino el efecto ocasionado por un Eros retórico que dispuso los cuerpos para el placer.

El encuentro virtual del avatar con otro avatar sería la experiencia eró-

tica de dos poéticas y esto ocurre en tres sentidos al menos. Uno en el encuentro erotizado del avatar humano con su avatar virtual: el *selfie*. Otro del avatar humano con su avatar ampliado: el transgénero, el híbrido, el *cyborg* o el holograma. Y uno más, el del avatar electrónico con otros avatares de la red: “me gusta”, “comentar”, “compartir”. El espacio erótico en cada uno de ellos comienza con el asedio, y esto no es otra cosa que el deseo de cambiar, de abrirse a la experiencia de la belleza. Es lo que ocurre en algunos textos de Cortázar: “Más tarde comprendiste y no hubo pena, me cediste la ciudad de tu más profunda piel desde tanto horizonte diferente, después de fabulosas máquinas de sitio y parlamentos y batallas” (2004, p. 203).

La multiplicación de lo ilusorio — del avatar humano en infinidad de avatares digitales — ocurre gracias a ese deseo de alejarse de la realidad aparente del modelo. Y aunque semejante impulso extiende aún más la distancia entre realidad objetiva y apariencia hasta los confines de la imaginación, está sustentado por algo verdadero: la *poiesis* como experiencia del sí mismo. El hacer, poetizar, la propia imagen en el contexto de la cultura digital es una experiencia del deseo de belleza y ahí reside su verdad. Para Demócrito un poeta — aquí avatar: el dado a una *poiesis* de sí mismo — que trabaja bajo inspiración divina — entendida aquí como la condición del Eros de la cultura digital — obtiene por resultado lo bello. Y lo bello, en su dimensión estética humana, en tanto extensión de la vida misma — pues no es solo un asunto del arte contemporáneo —, es indiscernible de la experiencia.

El avatar en la cultura digital está hecho de poéticas transgresoras. Ellas pertenecen al espacio tejido por el juego de ilusiones donde están imbricados los algoritmos de la evolución con los de la electrónica. Estas poéticas no son elecciones diseñadas sobre la realidad objetiva sino sobre el infinito de datos de la matriz humana. Para Julia Kristeva (1981), el lenguaje poético es una “infinitud real” imposible de representar. Sin embargo, las prácticas poéticas son modos de experimentar ese infinito en porciones donde pueden ser reconocidas ciertas formas y hablarse sobre ellas. El cuerpo del avatar humano en el siglo XXI — en su forma biológica, digital o híbrida — es maleable y esa condición contemporánea es dada por la relación entre el deseo y la belleza. La experiencia en tanto verdad, en ese ambiente de percepciones ilusorias, es quien produce formas provisionales, representaciones falibles. Quizá el universo es un infinito

de datos pero nuestra experiencia en él, el deseo de cambiar, nos ofrece una certeza: todo es efímero, todo es movimiento y por lo tanto toda experiencia es verdadera.

## Referencias bibliográficas

- Ashtāvakra Gītā* (2003) Tradición unánime, trad. esp. Hari Prasad Shastri, Tradición unánime, Barcelona.
- BORGES J.L. (1974) *Obras completas*, Emecé, Barcelona.
- BRAIDOTTI R. (2000) *Sujetos nómades*, trad. esp. J.C. Gentile, Paidós, Buenos Aires.
- BRIDLE J. (2012) *#sxaesthetic*, disponible en el sitio web <http://booktwo.org/notebook/sxaesthetic/> (último acceso el 18 de septiembre de 2020).
- CORTAZAR J. (2004) *Último Round*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- FARAG A. y S. DAS (2015) *Cosmology from Quantum Potential*, "Physics Letters B", 276-9.
- FERRANDO F. (2019) *Philosophical Posthumanism*, Boomsbury, New York, NY.
- HAKING S. y L. MLODINOV (2010) *El gran diseño*, Editorial Planeta, Caracas.
- HILLMAN J. (2005) *El pensamiento del corazón*, Siruela, Madrid.
- HOFFMAN D. (2019) *The Case against Reality: Why Evolution Hid the Truth from Our Eyes*, W.W. Norton & Company, New York, NY.
- LEONE M. (2018) "The Veil of Maya as Semiotic Device", in D. Teters and O. Neumaier (eds), *Metamorphoses of the Absolute*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, UK, 39-52.
- LURI G. (1998) *El proceso de Sócrates*, Trotta, Madrid.
- KIRK G., J. RAVEN, y M. SCHOFLIED (1987) *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid.
- KRISTEVA J. (1981) *Semiótica 1*, Fundamentos, Madrid.
- GADAMER H.-G. (1997) *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca.
- \_\_\_\_\_. (2002) *La actualidad de lo bello*, Paidós, Barcelona.
- PAUL C. (2016) "From Digital to Post-Digital: Evolutions of an Art Form", in C. Paul (ed.), *A Companion to Digital Art*, John Wiley & Sons, Chichester, 1-20.
- PLATÓN (1998) *Sofista*, trad. esp. L. Cordero, Gredos, Madrid.
- \_\_\_\_\_. (1992) *República*, trad. esp. C. Eggers, Gredos, Madrid.

- PEIRCE C.S. (1974) *La ciencia de la semiótica*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_. (2001) *El orden de la naturaleza*, “Grupo de estudios peirceanos Universidad de Navarra”; disponible en el sitio web <https://www.unav.es/gep/OrderNature.html> (último acceso el 18 de septiembre de 2020).
- PORATTI A. i. (1980) *Los filósofos presocráticos III*, Gredos, Madrid.
- TOLA F. y C. DRAGONETTI (2013) *Filosofía budista*, Cuarentena, Buenos Aires.
- YONGINDRA S. (2010) *Vedāntasāra*, Hastinapura, Buenos Aires.
- ZIMMER H. (2008) *Mitos y símbolos de la India*, trad. esp. F. Torres, Siruela, Madrid.