Zeitschrift: Boletín hispánico helvético : historia, teoría(s), prácticas culturales
Herausgeber: Sociedad Suiza de Estudios Hispánicos
Band: - (2009)
Heft: 13-14

Artikel: Bruma de imágenes prestadas
Autor: Sánchez, Dora
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-1047376

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Bruma de imágenes prestadas

Dora Sánchez *Universitat de València*

En todos los ámbitos del saber las mujeres nos hemos tenido que formar en unos esquemas epistemológicamente androcéntricos, nuestra incorporación al conocimiento es una incorporación a una tradición heredada protagonizada por varones que, como no puede ser de otro modo, la han configurado a partir de unos esquemas mentales marcados por el género. La superación de este sesgo tiene que hacerse con los recursos de la misma herencia que pretendemos revisar para enriquecerla, para hacerla verdaderamente universal, y para no seguir pensando con imágenes prestadas.

En este artículo quiero recorrer el camino que va desde la consideración de la mujer como lo Otro, y su papel como vehículo de las principales metáforas que estructuran la experiencia masculina, a la reflexión sobre cómo lo Otro de la filosofía afecta a su propia naturaleza. Este Otro puede no identificarse explícitamente con lo femenino, pero siempre es coextensivo con lo que directa o indirectamente se sitúa en ese orden. Tradicionalmente, la dicotomía entre naturaleza y cultura se ha hecho sinónima de la contraposición entre mujer y hombre. Numerosas autoras de la teoría feminista contemporánea han argumentado de modo convincente cómo, en el pensamiento occidental, el cuerpo y la emoción son del orden de lo femenino, mientras que la mente y la razón definen lo masculino. Junto a las evidencias explícitas que encontramos en la historia de la filosofía, contamos con el trabajo de aquellas pensadoras como G.Lloyd y Michèle Le Doeuff[1] que, analizando las es-

© *Boletín Hispánico Helvético*, volumen 13-14 (primavera-otoño 2009).

[1] Cf. M. Le Doeuff, *L'imaginaire philosophique*, Paris, Payot, 1980, y G. Lloyd, *The Man of Reason: «Male» and «Female» in Western Philosophy*, London, Methuen, 1984.

tructuras metafóricas, los ejemplos y las digresiones de numerosos autores, han identificado pautas de asociación recurrentes.

En la primera parte del artículo comentaremos algunas consecuencias del tratamiento de la alteridad en la propia naturaleza de la filosofía, para ello recurriremos por un lado, a la obra de Michèle Le Doeuff que aborda expresamente la exclusión de las mujeres de la filosofía; por otro lado, buscaremos en la obra de Wittgenstein las huellas de una actitud similar hacia la naturaleza de la filosofía, aunque este autor no identifique lo excluido con lo femenino, desde el pensamiento feminista, podemos reconocer como tal.

Las segunda y tercera parte de este trabajo tratan de mostrar a través del análisis de dos recursos metodológicos, el método del adversario y los experimentos mentales, cómo la filosofía integra el sesgo androcéntrico que hemos identificado en la primera parte.

Lo femenino como alteridad

Como es sabido, Simone de Beauvoir argumentó de modo convincente que la mujer es el Otro para el hombre que se considera a sí mismo como la ejemplificación de la norma. Las mujeres nunca reaccionaron construyendo al hombre como lo otro, y Simone de Beauvoir no podía explicar esta falta de reciprocidad. Históricamente, se ha dado el caso de pueblos colonizados que carecieron de una completa reciprocidad durante largo tiempo, pero, a partir de un determinado momento, afirmaron su subjetividad y percibieron a sus opresores como el Otro.

Para una reflexión sobre el pensamiento y sus representaciones es imprescindible conceder a la metáfora un lugar central, y tener en cuenta que la alteridad es un requisito crucial para la metáfora. Eva Feder Kittay[2] ha mostrado cómo la mujer proporciona al hombre un conjunto de dominios ricamente articulados mediante los cuales puede conceptualizar incluso sus más tempranas mediaciones entre él mismo y sus semejantes, su mundo, y su propio yo. Al realizar su papel como Madre/Mediadora, la mujer está convenientemente situada en la vida del hombre para convertirse en la metáfora que media entre la experiencia asimilada y la todavía por asimilar en su vida futura. La mujer tiene una importancia estructurante en la metaforización de la organización

[2] Eva Feder Kittay, «Woman as Metaphor» en Diana T. Meyers (Ed.), *Feminist Social Thought: A Reader*, Londres, Routledge, 1997, págs 264-284.

conceptual de la experiencia del hombre. Se da una congruencia entre la relación del hombre con las mujeres y la estructura del lenguaje metafórico.

En su extensa obra, Michèle Le Doeuff lleva a cabo un análisis, tan erudito como brillante, sobre el papel de la alteridad en la pro-.pia naturaleza de la filosofía, a través de las imágenes que aparecen en los textos filosóficos. A partir de este papel de las mujeres y de lo femenino cómo lo Otro de la filosofía estableceremos un paralelismo con la concepción de la filosofía de Wittgenstein, que insiste a menudo en la importancia de lo que excluye la tradición filosófica.

Michèle Le Doeuff ha mostrado cómo las mujeres han sido excluidas de la filosofía no sólo en el plano institucional sino, fundamentalmente, en el epistemológico. En su opinión, la exclusión de todo lo asociado con lo femenino ha determinado la propia naturaleza de la filosofía. Wittgenstein también se preocupó por los criterios de demarcación en filosofía, y si bien nunca asoció lo excluido con el género, ya hemos señalado el poder de las metáforas para simbolizar el género, y veremos cómo los elementos identificados por Wittgenstein como expulsados del canon por la tradición filosófica se inscriben en el orden de lo femenino. Esta comparación entre Le Doeuff y Wittgenstein nos permite comprender mejor la concepción que los filósofos han tenido de su disciplina.

Tanto Wittgenstein como Le Doeuff defienden que uno de los problemas de la tradición filosófica es su articulación en torno a un ideal de racionalidad que les parece injustificable.

En las *Ocasiones filosóficas* Wittgenstein afirma:

> La razón –me gustaría decir- se nos presenta como la escala graduada *par excellence*, respecto de la cual todo lo que hacemos, todos nuestros juegos de lenguaje, se miden y se juzgan. Podemos decir: estamos tan preocupados en contemplar la vara de medir, que no podemos dejar que nuestra mirada descanse sobre ciertos fenómenos o figuras. Estamos, por así decirlo, acostumbrados a 'despacharlos' como si fuesen irracionales, como si correspondiesen a un estadio inferior de la inteligencia, etc. Nuestra mirada se mantiene clavada en la vara de medir y nos aparta continuamente de esos fenómenos, como si nos hiciese mirar hacia arriba[3].

Michèle le Doeuff expresó su desconfianza hacia el concepto de razón que preside la reflexión filosófica vinculándolo

[3] L. Wittgenstein, *Ocasiones filosóficas*, Madrid, Cátedra, 1997, págs. 377-378

directamente al uso de imágenes: «(...) me parece que la filosofía no depende de una "racionalidad" propiamente "masculina", sino que induce a menudo un imaginario misógino, intentado ser más de lo que es. Intentando hacer funcionar la racionalización más allá de sus posibilidades»[4].

En opinión de Le Doeuff la filosofía se autodefine por contraste con lo que excluye.

> El discurso filosófico se inscribe –se dice a sí mismo como filosófico- en una separación del mito, lo fabuloso, lo poético, la imagen (...) Es en efecto un lugar común bien antiguo el asimilar la filosofía a un cierto logos que se determinaría por oposición a otros tipos de discursos.
>
> Pero si buscamos esta filosofía en los textos considerados como concernidos con ella, hay que dejar claro, como mínimo, que no la encontraremos en estado puro. Encontraremos *también* esta-tuas que respiran un perfume de rosa, comedias, tragedias, arquitectos, cimientos, viviendas, puertas, ventanas, arena, pilotos, variados instrumentos musicales, islas, relojes, caballos, asnos, incluso un león, representantes de todos los oficios, escenas de tempestad y marinas, bosques y árboles, en suma, todo un mundo pintoresco susceptible de alegrar una «Historia de la filosofía» demasiado severa[5].

Generalmente, se defiende que las imágenes que aparecen en los textos filosóficos son accesorias, pero Le Doeuff argumenta que son necesarias, aunque, en el meta-discurso, las imágenes son excluidas del pensamiento filosófico y se han puesto en marcha diversas estrategias para conjurar el fracaso de esta exclusión que Le Doeuff califica de «escándalo interno», la estrategia principal sería la de «(...) proyectar la cara vergonzante de la filosofía sobre

---

[4] M. Le Doeuff, *L'imaginaire philosophique*, Paris, Payot, 1980, pág.134.

[5] «Le discours philosophique s'inscrit –se dit lui-même comme philosophique- dans un écart d'avec le mythe, le fabuleux, le poétique, l'imagier. (...). C'est en effet un bien vieux lieu commun que d'assimiler la philosophie à un certain logos que se déterminerait par opposition à d'autres types de discours.

Mais si nous cherchons cette philosophie dans les textes réputés relever d'elle, il faut avancer, pour le moins, que nous ne la trouverons pas à l'état pur. Nous trouverons *aussi* des statues respirant une odeur de rose, des comédies, des tragédies, des architectes, des fondements, des logis, des portes et des fenêtres, du sable, des pilotes, des instruments de musique variés, des îles, des horloges, des chevaux, des ânes et même un lion, des représentants de tous les corps de métier, des scènes de tempête et des marines, des forêts et des arbres, en bref tout un monde pittoresque susceptible d'égayer une trop sévère «Histoire de la philosophie.» (M. Le Doeuff, *op. cit.*, págs. 9-10). (Traducción mía).

Otro. Esta denegación (el sujeto que escribe repudia lo que escribe) es simple en sus mecanismos y variable en sus formas»[6]. Es decir, lo femenino no está excluido sin más de la filosofía, sino que de algún modo ya está en ella, reprimido y repudiado a través de la proyección.

Lo femenino se asocia tradicionalmente con lo particular, lo práctico, la emoción, el caos, etc., mientras que lo masculino, y la filosofía, se asocian con lo abstracto, lo universal, la razón, la unidad, etc. Para Le Doeuff la exclusión de lo femenino es de alguna manera intrínseca a la propia naturaleza de la filosofía. La «mujer» es invocada como una otredad puramente negativa que, por contraste, garantiza una autonomía y completitud que, lejos de ser genuinas, descansan sobre la ilusión que proporciona ese contraste. De este modo la filosofía puede pretender constituirse como «una disciplina», es decir, un saber que obedece a unas reglas y procedimientos que lo delimitan de otros discursos o formas de conocimiento, siendo este hecho, en opinión de Le Doeuff, sintomático de algo internamente reprimido.

Para Le Doeuff ser racional no es necesariamente sinónimo de ser *logocéntrico*. Si se abandona toda pretensión de completitud y de clausura y se acepta que la filosofía es un discurso siempre abierto e incompleto, entonces no sólo lo femenino puede ser incluido, sino que puede abandonarse todo el marco dicotómico creado desde el fantasma *logocéntrico* y falocrático.

Terapia y naturaleza de la Filosofía

Como es bien sabido la obra de Wittgenstein está plagada de imágenes: escaleras, manzanas, tenderos, albañiles, piezas de ajedrez, muñecas, ollas, palancas, ciudades, etc. Por otro lado, también es una constante en su obra la preocupación por la naturaleza de la filosofía y su posibilidad de demarcación. De algún modo, el estilo de Wittgenstein se aleja de lo sistemático, rechaza considerar la filosofía como una disciplina, aborda los problemas desde distintos puntos de vista y pone el énfasis en el proceso más que en el resultado, transmitiendo ese sentido de incompletud por el que aboga Le Doeuff. Su concepción de la naturaleza de la filosofía apela a desmontar las estructuras que producen exclusión. Mientras que Le Doeuff nos habla de represión y proyección, Wittgenstein

[6] M. Le Doeuff, *op. cit.*, pág. 15.

habla de la enfermedad de la filosofía[7] que exige una terapia y no más teoría, de disolver los problemas más que resolverlos, de liberarnos de las imágenes que nos mantienen cautivos[8]. Insiste en la necesidad de atender la particularidad y multiplicidad ya que nuestra ansia de generalidad distorsiona nuestros conceptos.

No se trata tanto de defender que todo lo que Wittgenstein destaca como excluido de la filosofía pueda ser calificado de femenino, o que defienda una filosofía más femenina, sino que la propia naturaleza de la filosofía descansa sobre una otredad puramente negativa. Porque todos estamos sujetos a la tentación de generalizar, proyectar y excluir, Wittgenstein dice que la filosofía es más un «trabajo sobre uno mismo»[9]. El trabajo de luchar contra esta tenta-ción nunca se termina[10].

En la página 429 de las *Investigaciones Filosóficas* Wittgenstein afirma:

> Nuestro lenguaje describe en primer lugar una figura. Lo que debe ocurrir con esta figura, cómo hay que emplearla, aún está oscuro. Pero lo que está claro es que eso hay que averiguarlo si se quiere entender el sentido de nuestra aserción. Pero parece como si la figura nos facilitara esta tarea; indica ya un determinado empleo. Así es como nos toma el pelo[11].

Así pues, las imágenes, en su aplicación, resultan engañosas. Sin embargo Wittgenstein no defiende que las imágenes son siempre nocivas para el pensamiento. En *Sobre la certeza* habla de nuestra imagen del mundo como el trasfondo sobre el cual distinguimos entre lo verdadero y lo falso[12], además, cuando se refiere más específicamente a la imagen del mundo como una esfera que flota libremente en el espacio, asevera: «La imagen de la Tierra como esfera es una buena imagen que se acredita a sí misma en cualquier situación; también se trata de una imagen simple –en resumen, trabajamos con ella sin ponerla en duda[13].» Parece claro

---

[7] L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona-México, UNAM-Editorial Crítica, 1988. parágrafos 109, 133, 255, 593.

[8] L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, parágrafo 115, y *Los cuadernos azul y marrón*, pág. 45

[9] L. Wittgenstein, *Culture and Value*, Chicago, The University of Chicago Press, 1980, pág. 16

[10] L. Wittgenstein, *Ocasiones filosóficas*, pág. 187.

[11] L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, pág. 429

[12] Cf. L. Wittgenstein, *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 1988, parágrafo 94

[13] Ibíd., parágrafo 147.

que las imágenes son necesarias, no son malas *per se*, pero sus aplicaciones pueden resultar engañosas.

Wittgenstein habla tanto de imágenes en sentido literal[14] como de imágenes filosóficas. Entre estas últimas, la más conocida es sin duda la *imagen agustiniana del lenguaje*, expresión con la que Wittgenstein alude a una explicación informal, cercana al sentido común, del funcionamiento del lenguaje. No es una teoría del significado entre otras, es una proto-teoría en el sentido de que informa diversas teorías del significado. Puede parecer una manera inofensiva de hablar, pero lo pernicioso son sus efectos. Subyace tanto a las tesis de Locke como a las de Frege y a las del *Tractatus*, y está presente en todas las teorías del significado que pretenden explicar el funcionamiento del lenguaje recurriendo a algún tipo de entidad que, asociada a las palabras, les aporte su contenido. Otras imágenes famosas en filosofía son el contraste entre lo interno y lo externo, entre lo mental y lo físico, etc.

«Toda una mitología está depositada en nuestro lenguaje»[15] es decir, las imágenes más ancestrales están impresas en nuestro lenguaje y, por tanto, en nuestro esquema conceptual. Las grandes teorías y doctrinas filosóficas son mitos de simbolismo que se originan a menudo en las imágenes del lenguaje natural, y su descripción es la tarea más importante y difícil de la filosofía. Estas imágenes nos tienen cautivos[16], y este poder de fascinación explica la dificultad que tenemos para liberarnos de ellas, terminan constituyendo una mitología sobre nosotros mismos y sobre los fenómenos que se han convertido en naturales para nosotros, seducen nuestro pensamiento y nuestra imaginación.

Wittgenstein asigna una función terapéutica a la filosofía que nos puede liberar de las imágenes que nos tienen cautivos proponiendo representaciones sinópticas (perspicuas) que den cuenta de aquellos segmentos de nuestra gramática en los que se enreda nuestro pensamiento. Esto no producirá nuevo conocimiento puesto que la filosofía se limita a describir, a reordenar lo que está ante nuestros ojos facilitándonos su comprensión y por tanto la liberación de nuestras neurosis conceptuales.

Como hemos visto, las imágenes que informan la reflexión (filosófica) frecuentemente excluyen, implícita o explícitamente, a

---

[14] L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, parágrafos: 22 (nota), 139 (nota), 193, 515, 522, entre otros.

[15] L. Wittgenstein, *Observaciones a 'La rama dorada' de Frazer*. Madrid, Tecnos, 1992, parágrafo 35.

[16] L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, parágrafo 115.

las mujeres y a la reflexión feminista. Esperamos mostrar, con el análisis de dos recursos metodológicos propios de la filosofía, que las aportaciones de las filósofas feministas tienen un valor terapéutico al desvelar los supuestos masculinos que subyacen a planteamientos pretendidamente acordes con una razón universal garante de una supuesta objetividad. Los análisis que nos ofrecen nos permiten tomar conciencia del carácter sesgado de las tesis que se defienden, y de la necesidad de producir nuevas imágenes y planteamientos que permitan articular un imaginario social que integre lo simbólicamente femenino.

Vamos a detenernos en dos temas relativos a la metodología filosófica, siguiendo el consejo de Wittgenstein de partir de lo más simple para disipar la niebla mental y, a partir de ahí, podremos ir construyendo explicaciones más complejas, ya que «(...) El *prejuicio* de la pureza cristalina sólo puede apartarse dándole la vuelta a todo nuestro examen»[17].

La Filosofía como disputa

Tan significativas como las metáforas explícitamente formuladas, son las llamadas metáforas muertas consideradas tradicionalmente como cognitivamente irrelevantes. Como pusieron de manifiesto Lakoff y Johnson, estas metáforas, lejos de ser inofensivas, configuran nuestro pensamiento y nuestras acciones[18].

Lakoff y Johnson ofrecieron un análisis sumamente ilustrador de la metáfora *una discusión es una guerra*. Hablamos de *estrategia* argumentativa, de *defender* una tesis o una *posición* (intelectual), de *atacar* un punto de vista, de *enfrentamiento* de posiciones, etc. Este lenguaje bélico pone de manifiesto que concebimos una discusión como una batalla verbal, que hemos configurado ese ámbito de nuestra experiencia a partir de otro ámbito cuya estructura percibimos (sobre todo han percibido los hombres que son los que han guerreado y discutido) de una manera más directa. La metáfora *una discusión es una guerra* subyace tanto al ámbito semántico como al de la experiencia. No sólo hablamos así, sino que sentimos y actuamos de ese modo. La metáfora no es inocua, unos aspectos de la experiencia y del concepto quedan destacados y otros son ocultados por el propio lenguaje. Nada impediría que concibiéramos

---

[17] L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, parágrafo 108.

[18] Cf. J. Lakoff & M. Johnson, *Metaphors we live by*, Chicago, University of Chicago Press, 1980.

las discusiones como danzas, enfatizando los aspectos cooperativos de las mismas que quedan sepultados bajo nuestro vocabulario (y pensamiento) bélico. Concebir las discusiones como guerras es pues algo contingente, incluso cabe afirmar que se trata de un juego de lenguaje que prolonga un comportamiento típicamente masculino en una actividad típicamente reservada a los hombres, como es la guerra. La investigación psicológica muestra que las mujeres tienen, como una cuestión de hecho que no presupone una explicación naturalista, una mayor aptitud para solucionar los conflictos buscando la cooperación en lugar de la confrontación. Los estudios sobre liderazgo han puesto de manifiesto que las mujeres directivas tienden a fomentar la participación, la cooperación y el consenso en la resolución de problemas, buscan la persuasión más que la derrota dialéctica[19], son más abiertas y flexibles, y fomentan las relaciones de equipo y las redes inclusivas, en detrimento de las relaciones jerárquicas. En contextos de interacción en los que las mujeres tienen la iniciativa, la cooperación prima sobre el enfrentamiento.

El ejemplo que hemos elegido para ilustrar el carácter metafórico de nuestros conceptos, *una discusión es una guerra*, sobrepasa lo anecdótico. Janice Moulton ha mostrado la importancia de lo que llama el *método del adversario* en la reflexión filosófica. Este método constituye un paradigma de razonamiento filosófico, un modelo metodológico que acepta un modo de conducta agresiva como algo positivo. Es importante ser conscientes del carácter paradigmático de este método para poder liberarnos de él. Al mismo tiempo, queremos destacar cómo se trata de un modelo eminentemente masculino al que algunas mujeres intentan acríticamente adaptarse cómo único medio de integrarse en la comunidad filosófica. En otros ámbitos del saber, el método del adversario preside, sobre todo en el ámbito académico, las discusiones de las reuniones de especialistas concebidas como ámbitos de discusión en los que contrastar distintos puntos de vista, pero no forma parte de la metodología científica a través de la cual se desarrolla la disciplina.

«En el método del adversario no se trata tanto de establecer posiciones en función de su plausibilidad, mérito o incluso popularidad. Más bien se espera que consideremos y, por tanto, honremos, las posiciones más opuestas a las nuestras para demostrar que

[19] S. Hengelsen, *La ventaja de ser mujer*. Barcelona, Granica, 1990. Colección Mujeres en Management; J. Marshall, *Women Managers. Travellers in a Male World* (3ª Ed.). London, John Wiley & Sons, 1990.

podemos rebatir sus objeciones. Así hay teorías morales dirigidas a los egoístas, y teorías del conocimiento dirigidas al escéptico»[20]. De este modo, la filosofía divulga y atiende algunos puntos de vista meramente porque son los de un adversario hipotético, desatendiendo posiciones que pueden defender tesis más interesantes y valiosas. En ocasiones, como ocurre en el caso de Wittgenstein, no sólo se elabora gran parte de los razonamientos argumentando contra posiciones opuestas a las propias, sino que, entre las objeciones susceptibles de ser planteadas por posibles adversarios, se incluyen las del propio autor en momentos anteriores de su obra.

Muchos de los argumentos utilizados en esta metodología muestran efectivamente que una determinada conclusión no se sigue necesariamente de unas premisas, cuando debiera primar el ofrecer razones a favor de una determinada conclusión que se considere importante dentro de un sistema de ideas. Janice Moulton insiste en la necesidad de mostrar las relaciones tanto de las premisas como de las conclusiones con otras creencias y patrones de razonamiento, y la armonización de nuestra visión del mundo con determinadas posiciones filosóficas[21]. Esta actitud, que a todas luces se ajusta a la auto-comprensión de la filosofía, dista mucho de ser mayoritaria, sobre todo en filosofía analítica dónde la disputa domina no sólo la metodología, sino también la evaluación. Sigue existiendo una exigencia de lo que se entiende como rigor que tiende a privilegiar el razonamiento deductivo en todos los ámbitos. Paradójicamente, este desarrollo ha sido paralelo al de la toma de conciencia en el ámbito científico de la imposibilidad de hablar de una ciencia libre de valores, de la imposibilidad de defender una noción fuerte de la verdad como correspondencia, y por tanto, de la imposibilidad de dotar de sentido la noción de objetividad.

Aunque la agresividad sea a menudo denostada como contraria a las normas que han de presidir la interacción social, se suele valorar positivamente una conducta agresiva en contextos competitivos en los que se equiparada a menudo con la competencia profesional, la efectividad, la auto-exigencia, etc. En este sentido, los individuos que se conducen agresivamente tienen más

---

[20] J. Moulton, «A Paradigm or Philosophy: The Adversary Method», en S. Harding and Merril B. Hintikka (Eds), *Discovering Reality*, Boston, D.Reidel Publishing Company,1983, pág. 158.

[21] J. Moulton, «A Paradigm or Philosophy: The Adversary Method»,pág. 161.

posibilidades de éxito que los individuos conciliadores. Recientemente, apareció una noticia en la prensa que daba cuenta de un estudio según el cual los hombres machistas tenían más posibilidades de éxito profesional.

Como hemos visto, las discusiones son concebidas como guerras, en las discusiones se gana y se pierde, y ganar exige una conducta agresiva.

En el ámbito académico, las cuestiones teóricas resultan legitimadas y aceptadas por la comunidad correspondiente de especialistas en contextos de debate y discusión. La defensa de un determinado punto de vista depende de la habilidad para participar eficazmente en discusiones, de la capacidad para la agresividad dialéctica. En el caso de la filosofía, que incorpora como parte de su metodología el método del adversario, la adaptación a la metodología propia de la disciplina demanda de los especialistas las mismas habilidades que, en otros ámbitos del saber, sólo se precisan para la defensa de los resultados.

Como una cuestión de hecho, los varones presentan una conducta agresiva con mayor frecuencia que las mujeres[22]. Dejaremos aquí de lado si la interacción que se establece entre estereotipo y conducta explica o no por sí sola este resultado. Tan sólo nos interesa destacar que las mujeres, en filosofía, han de adaptarse, en la propia discusión teórica, a un modelo masculino de pensamiento y de interacción. La evaluación de los resultados del trabajo de las mujeres, también será llevada a cabo por una comunidad compuesta mayoritariamente por hombres, en un estilo masculino de discusión. Como contrapartida, las mujeres estarán mejor situadas para valorar adecuadamente la importancia de aquellos aspectos que el método del adversario deja fuera, el interés en detenerse en aquellas facetas del problema que no pueden ser apresadas en los razonamientos deductivos, y tenderán a desarrollar una mayor capacidad crítica para evaluar los defectos de esta manera de proceder y las ventajas de puntos de vista alternativos.

Comentaremos a continuación los experimentos mentales que presiden y, sobre todo, definen, el debate en torno a la identidad personal. Estos experimentos utilizan fundamentalmente tres tipos de ejemplos: el de trasplante del cerebro de una persona a

---

[22] G. P. Knight, R. A. Fabes, y D. A. Higgings, «Concerns about drawing causal inferences from meta-analyses: An example in the study of gender differences in aggression», *Psychological Bulletin*, 119 (1996), págs. 410-421.

otra, la clonación y la reproducción por fisión. Se trata de una discusión que ha recibido una atención preferente por parte de las filósofas feministas debido a la especial visibilidad que la marginación de lo simbólicamente femenino adquiere en los planteamientos de los autores implicados. No obstante, y como casi siempre ocurre con los temas de género, lo silenciado tiene unas implicaciones mayores que lo explícitamente formulado. Nos vamos a centrar en algunos de los supuestos de estos experimentos mentales: la concepción del cuerpo que incorporan, la escasa profundización en los estados psicológicos que definen la identidad, el mito de la auto-generación, y las dificultades metodológicas que presiden los planteamientos.

El cuerpo como receptáculo

Los experimentos mentales propuestos por los teóricos (analíticos) de la identidad personal, ni toman en consideración la relevancia del género para esta cuestión, ni profundizan en la influencia del cuerpo sobre los procesos mentales. Tanto en el caso de los autores que consideran suficiente la continuidad mental para la estabilidad de la identidad personal, como en el de aquellos que destacan la importancia de la identidad corporal (B. Williams, David Wiggins) la cuestión del género, cuando es mencionada, se descarta sin más. B. Williams menciona la posibilidad de intercambiar los cerebros de personas de distinto sexo e inmediatamente afirma: «Olvidémonos de esto»[23]. En cualquier caso, ambos tipos de enfoque son insuficientes, y supone un empobrecimiento del debate presentar como inevitable la necesidad de una elección entre la continuidad mental y la continuidad corporal. A propósito de la infravaloración del cuerpo Wittgenstein afirma: «¡Cuánta más verdad hay allí donde al alma se le da la misma multiplicidad que al cuerpo, que en una aguada teoría moderna!»[24].

Elizabeth Grosz critica tanto el dualismo como el monismo, aunque insiste en la necesidad de tomar siempre en consideración el cuerpo como único medio para contrarrestar la primacía concedida hasta ahora a la continuidad mental. Esta autora propone pensar el sujeto como una banda de Möbius introduciendo así una imagen que ayuda a superar el dualismo.

---

[23] B. Williams, *Problems of the Self: Philosophical Papers, 1956-72*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, pág. 46.

[24] Ocasiones filosóficas, pág. 156.

La banda tiene la ventaja de mostrar la inflexión de la mente en el cuerpo y del cuerpo en la mente, los modos en que, a través de un tipo de giro o inversión, un lado se convierte en otro. Este modelo también pro-porciona un modo de problematizar y repensar las relaciones entre lo externo y lo interno del sujeto, su interior psíquico y su exterior corpóreo; mostrando no su identidad o reducción fundamental, sino la torsión de uno en el otro, el pasaje, vector, o movimiento incontrolable del interior en el exterior y del exterior en el interior[25].

Vivimos nuestros cuerpos a través de una imagen mental construida a partir de influencias sociales, históricas y cul-turales, que determinan aspectos tan importantes como el vestido, el cuidado personal, la nutrición, etc. Es evidente que el sexo y la sexualidad no son un factor entre otros a partir del cual cada individuo construye su imagen corporal, sino *el* factor en torno al cual se articulan todos los demás[26]. Los estudios sobre identidad personal suelen hacer abstracción de la influencia del contexto social en la continuidad psicológica. Esta actitud, junto al menosprecio por la importancia del cuerpo en la configuración de la personalidad, impide plantearse cuestiones tan básicas como las siguientes: ¿son realmente intercambiables los cuerpos en las relaciones sociales, en el sentido de que las relaciones entre las personas se basan en aspectos no corpóreos, hasta el punto de que cualquier persona con otro cuerpo, habría tenido exactamente la misma vida y tendría exactamente las mismas expectativas? ¿Tienen realmente todos los individuos el carácter adecuado y la seguridad personal suficiente como para salvar una distancia importante entre su cuerpo y los modelos de belleza corporal imperantes en su entorno, contrarrestando así la influencia que esto pueda tener en sus

---

[25] E. Grosz, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Sydney, Allen and Unwin, 1994, págs. 6-7.

[26] Locke expresó con total claridad la necesidad de partir de la articulación mente/cuerpo en la reflexión sobre la identidad personal: «Porque yo estimo que no es tan sólo la idea de un ser pensante o racional lo que en el sentir de la mayoría de las personas constituye la idea de un hombre, sino también la idea de un cuerpo formado de cierto modo y unido a ese ser. Ahora bien, si ésa es la idea de un hombre, el mismo cuerpo sucesivo que no se muda todo de una sola vez, tendrá, como también el mismo espíritu inmaterial, que contribuir a formar uno y el mismo hombre.» (J. Locke, *Un ensayo sobre el entendimiento humano*. México, Fondo de Cultura Económica, 1956, pág. 318). Locke identifica la identidad de la persona con la identidad masculina, pero si sustituimos, en las ocurrencias pertinentes, «hombre» por «persona» esta tesis sería susceptible de ser suscrita por la mayoría de las autoras implicadas en este debate.

relaciones sociales? ¿Es realmente el cuerpo un mero mecanismo de reconocimiento como pretende Quinton?

Algunos autores, han señalado cómo experiencias corporales traumáticas pueden influir en las conclusiones que pretenden inducir experimentos mentales como el trasplante de cerebros. ¿Supondría algún consuelo para una víctima de malos tratos corporales el poder ocupar otro cuerpo, incluso idéntico? ¿En qué casos? ¿Vivimos del mismo modo nuestro cuerpo en un entorno socio-político opresivo que en un entorno más respetuoso con la libertad individual y, sobre todo, con los derechos de las mujeres?

Los experimentos mentales se diseñan tomando el cuerpo en su pura materialidad, limitando su relación con el mundo a las necesidades de reconocimiento, y olvidando las necesidades de integración. De hecho se trata de las dos caras de una misma moneda: el individualismo que preside los análisis permite prescindir de la dimensión social del sujeto, y, por tanto, el cuerpo puede quedar convertido en objeto. Esta cosificación, junto al rechazo a tomar en cuenta la identidad sexual como pilar fundamental de la identidad personal, es propia de un simbolismo patriarcal que no podía pasar desapercibido para el pensamiento feminista. Como afirma Giulia Colaizzi «(...) marcar sexualmente [*genderize*] la noción de sujeto implica historizarla, porque supone conectar el Cogito, el «yo» en tanto esencia, pura conciencia y principio de verdad –Logos- a un cuerpo concreto –masculino- que puede definirse como Hombre universal sólo si desplaza hacia otro término –la Mujer- la discontinuidad, materialidad y contingencia que no reconoce para sí mismo»[27].

Parece impensable hablar de identidad personal como algo disociado de la imagen personal que todos los individuos construyen a partir de su experiencia corporal y, por tanto, de su identidad sexual. En la configuración de este imaginario personal intervienen componentes socio-culturales que establecen pautas de presentación, intercambio y deseabilidad social que anudan lo público y lo privado cuya separación confiere esa incómoda artificialidad que aflora en los experimentos mentales sobre la identidad

---

[27] G. Colaizzi, «Género y tecnología(s): de la voz femenina a la estilización del cuerpo», *Revista de Occidente*, 190, 1997, págs. 104-119,pág. 116, (ahora en G. C., *La pasión del significante*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007). Ver también de la misma autora «Entre mito y habla: literatura, cuerpo y deseo en la construcción del sujeto moderno» en M. Palau (ed.), *Dones y literatura: present y futur*, Tarragona, Universitat Rovira i Virgili, 1997, págs. 33-54, (ahora en G. C., Género y representación, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006).

personal. No es posible hablar de un yo abstracto liberado de su deuda con el imaginario social y ajeno a todos los procesos emocionales, cognitivos y sociales que han posibilitado su configuración específica.

Identidad mundana

El cuerpo suele ser concebido como mero contenedor del cerebro, y el cerebro depósito de los estados mentales. En el caso de los experimentos sobre trasplante de cerebros, al infravalorar los efectos del cuerpo sobre la personalidad, todos los cuerpos son equivalentes. Los escritos de las autoras feministas incluyen siempre alguna referencia a la necesidad de prestar atención a hechos como las sinestesias, el impacto de determinados procesos fisiológicos sobre la agresividad (producción de adrenalina), la influencia de la experiencia del dolor físico sobre la personalidad o la importancia del cuerpo para determinadas destrezas físicas determinantes en la vida de una persona (imaginemos un deportista profesional cuya personalidad se trasplanta a un cuerpo con determinadas limitaciones físicas). En general los estados psicológicos que definen la identidad transmundana no son descritos ni definidos rigurosamente. La memoria, siendo fundamental para poder hablar de continuidad psicológica, queda reducida a conexión psicológica entre el pasado y el presente, sin que se profundice en sus posibles alteraciones. También es importante la continuidad en el terreno de los deseos, las intenciones y las esperanzas. Traumas físicos como la tortura o la violación alteran la memoria y su estructura (no se añaden sin más a lo ya vivido).

> (...)[l]as víctimas de una situación traumática no sólo pierden sus recuerdos de acaecimientos y acciones del pasado. Pierden también el patrón de la memoria en el que están enraizados sus deseos, expectativas, emociones, capacidades, etc. Por lo que la pérdida de la memoria constituye, en estos casos, sólo una parte de una destrucción más amplia de personalidad. La capacidad de disfrutar del baile, por ejemplo, se fundamenta en habilidades físicas recordadas (saber bailar el tango), expectativas derivadas de una experiencia pasada (que uno se sentirá seguro), disposiciones emocionales (que la música proporcione placer), la confianza en que se puede controlar la propia memoria, etc. Cuando todas ellas desaparecen, el disfrute del baile desaparece también. Y lo mismo ocurre con otros rasgos de la personalidad[28].

[28] S. James, «El feminismo en la filosofía de la mente: La cuestión de la

En todos los experimentos mentales relativos a la identidad se habla de la creación de nuevas personas sin la intervención de las mujeres. Podríamos hablar de una auto-generación de hombres, puesto que casi todos los protagonistas de estos experimentos son masculinos. Marguerite La Caze señala las limitaciones de este recurso del siguiente modo:

> El ser persona se desarrolla en el contexto del nacimiento, la vida, las relaciones con los demás, y la muerte. Estos experimentos mentales, imaginando la auto-reproducción masculina, se han alejado de estas realidades de un modo que afecta el valor de lo imaginado. Las fantasías de repro-ducción permiten ignorar toda la cuestión de las diferencias cor-porales entre hombres y mujeres. Este sentido de auto-generación está conectado con un número de tensiones relativas a la mente y al cuerpo y a la cuestión de las diferencias entre personas en general[29] .

Susan James interpreta esta fantasía de auto-generación como un modo de resolver en la imaginación los conflictos edípicos, anulando la deuda con la figura materna y, a la postre, con cualquier otro. Esta autora extiende su crítica psicoanalítica a la resistencia de los teóricos de la identidad a plantear el trasplante de un cerebro masculino a un cuerpo femenino. La conclusión que cabe extraer, en su opinión, es que, por un lado, el concepto de identidad de la persona se hace equivalente al de identidad de un hombre, y, por otro lado, existe el miedo inconsciente a poner en peligro la propia identidad sexual. El mito de la auto-reproducción, componente poderoso del imaginario masculino reaparece periódicamente en la discusión filosófica. En el caso de Locke esta representación adopta una forma singular, ya que cancela la deuda biológica con la madre y subraya la dimensión relacional del parentesco:

> Porque si yo creyera que Sempronia desenterró a Tito de un plantío de perejil (como es costumbre decirle a los niños), y que de ese modo se convirtió en su madre y que más tarde también desenterró a Cayo del mismo plantío de perejil, tendría una

---

identidad personal», en M. Fricker & J. Hornsby, *Feminismo y Filosofía. Un compendio*, Barcelona, Idea Books, 2001, pág. 49.

[29] M. La Caze, *The Analytic Imaginary*, Cornell University Press, Ithaca, 2002, pág. 86.

noción tan clara de la relación de hermanos que existe entre Tito y Cayo, como si tuviera toda la habilidad de una parte-ra, ya que la noción de que una misma mujer contribuyó igualmente como madre al nacimiento de Tito y de Cayo (aunque sea ignorante o esté en error respecto al modo de maternidad) es aquella en que fundé la relación, puesto que el nacimiento de ambos coincide en esa circunstancia consista en lo que consista efectivamente[30].

En contraposición, Kripke, en el contexto de la discusión sobre la identidad transmundana en las semánticas de los mundos posibles de los años setenta, sí que integró en su teoría el proceso de reproducción natural. El origen de una persona (y en general de cualquier objeto, en sentido lógico de particular) es la condición necesaria de la continuidad. Comentando un ejemplo que tiene como protagonista a la reina de Inglaterra afirma lo siguiente:

> ¿Cómo podría ser *esta mismísima mujer* una persona que se hubiese originado a partir de otros progenitores, esto es, de un espermatozoide y un óvulo enteramente diferentes? Podemos imaginar, *dada* esta mujer, que varias cosas en su vida hubiesen cambiado: que se hubiese convertido en una mendiga, que su sangre real hubiese permanecido ignorada, y así sucesivamente. A uno se le da, digamos, una historia previa del mundo hasta un cierto momento y, a partir de ese momento, la historia se separa considerablemente de su curso real. Esto parece posible; y, así, es posible que aunque hubiese nacido de estos progenitores nunca hubiera llegado a ser reina. Aunque hubiese nacido de estos progenitores, como el personaje de Mark Twain, fue cambiada por otra niña. Pero lo que es más difícil de imaginar es que hubiese nacido de padres diferentes. Me parece que cualquier cosa proveniente de un origen diferente no sería este objeto[31].

Con esta referencia a Kripke, tan sólo pretendemos señalar el contraste con los teóricos de la identidad que se sitúan al margen de los métodos de reproducción conocidos. El planteamiento de Kripke, a la hora de acotar la condición necesaria mínima de la continuidad corporal, es equivalente a los recursos que se introducen en los experimentos mentales tales como clonación y teletransporte, o fisión, pero, por retomar la terminología psicoanalítica, no cancela la deuda con los progenitores. Es cierto que los experimentos mentales presentan una imagen que permite pensar

[30] J. Locke, *Un ensayo sobre el entendimiento humano*. México, Fondo de Cultura Económica, 1956, págs. 344-5.

[31] S. Kripke, *El nombrar y la necesidad*, México, U.N.A.M., 1985, pág. 120.

la simultánea existencia del sujeto en distintos mundos posibles, emparentándose así, aunque las motivaciones sean muy distintas, al planteamiento de Lewis que defendía que toda situación contrafáctica es un mundo posible que incluye las réplicas de los individuos del mundo considerado real. La ciencia contemporánea y, más específicamente, la ciencia ficción, han proporcionado al imaginario masculino los elementos precisos para una mejor elaboración de las imágenes pertinentes que ganan en expresividad, y, por tanto, en poder persuasivo, pero la espectacularidad del debate no es sinónima ni de una mayor originalidad en el planteamiento, ni de una especial actualización del mismo.

Dificultades metodológicas

Los experimentos mentales propuestos como puntos de partida de la reflexión sobre la identidad personal en la tradición analítica obedecen en gran parte al cientismo propio del imaginario de los filósofos de esta tradición. Daniel Kolac, por ejemplo, defiende explícitamente la legitimidad de estos experimentos por su similitud con los experimentos mentales usados por los propios científicos, y por producir imágenes acordes con la ciencia actual. En nuestra opinión, el parecido de familia se da más con la ciencia ficción que con la ciencia propiamente dicha, con la consiguiente incorporación de valores etnocéntricos. Las imágenes son ciertamente más afines a las obras de ficción actuales, pero los términos de la discusión no se renuevan.

Es usual defender la utilidad de los experimentos mentales como recursos que nos permiten acceder intuitivamente a los supuestos que subyacen a nuestro lenguaje y pensamiento. Pero, como ocurre con cualquier uso metafórico del lenguaje, sólo esclarecen los aspectos seleccionados del problema a costa de oscurecer otros, moldean nuestras intuiciones de acuerdo con el concepto de persona asumido por el filósofo que propone el experimento, y definen el marco en el que se desarrolla el debate, cerrándolo a otro tipo de conceptuación. Se pretende ser fiel a un tipo de razón neutra y universal que sin embargo, está cargada de valores. Las imágenes utilizadas son etnocéntricas, y, aunque se pretende hacer abstracción de cualquier contexto, es decir, tomar en consideración sólo seres incorpóreos y abstractos, los personajes que aparecen suelen ser hombres con nombres ingleses, incluso el propio filósofo se incluye en ocasiones en el experimento. Se pres-

cinde de todas las cuestiones relativas a la identidad sexual y cultural, se eliminan todas las diferencias de sexo, edad, raza, carácter, etc.

Los experimentos basan su efectividad en aislar algunas variables de un problema y diseñar un escenario imaginario en el que sólo sean relevantes esas variables. Es inevitable plantearse la insuficiencia de este tipo de planteamientos. Cuando lo que está en juego es la identidad personal, las cuestiones relativas al impacto en la vida social que tendrían las situaciones imaginarias que se nos proponen, tendrían que ser abordadas. Parafraseando a Wittgenstein, podríamos afirmar que imaginar otro tipo de personas es imaginar otra forma de vida. Tendríamos que imaginar qué tipo de responsabilidad cabe exigir en esos mundos posibles a las personas por sus acciones pasadas, qué tipos de derechos tendrían las víctimas de delitos pasados. En el caso de la fisión estos problemas se complicarían con cuestiones relativas a la frecuencia y la posibilidad de control de la reproducción.

Queremos concluir con las palabras de Susan James: «Tal vez la pregunta que debería plantearse es por qué la tradición filosófica analítica ha estado tan interesada en examinar y defender esta noción minimalista de pervivencia y, por consiguiente, de la persona. He sugerido que parte de la explicación tiene que ver con las construcciones culturales de la masculinidad y la feminidad que operan en el inconsciente y, por consiguiente, en la filosofía. En el corazón de la identidad late el tema de la identidad sexual, y con él el deseo de la tradición dominada por los hombres de asegurar la masculinidad del sujeto y la subordinación de las mujeres. Este drama tan corriente se representa en varios escenarios filosóficos, pero lo hace con particular intensidad en el propio problema de la identidad»[32].

La teoría feminista es sin duda el ámbito filosófico en el que más se han cuestionado las imágenes heredadas, y en el que mayor conciencia hay de la necesidad de crear nuevas figuras y nuevos tropos que inspiren nuevas vías de pensamiento y acción[33]. En este sentido, puede considerarse que es aquí dónde más se ha realizado el programa de Wittgenstein: liberar el pensamiento de los enredos

---

[32] S. James, op.cit., págs. 59-60.

[33] Ver P. Yaeger, *Honey-Mad Women: Emancipatory Strategies in Women's Writting*. New York, Columbia University Press, 1988,pág. 31; D. Haraway, «Ecce Homo Ain't (Aren't) I a Woman and Inappropriate/d Others: The Human in a Post-Humanist Landscape», en J. Butler and J. Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political*, London and New York, Routledge,1992.

que lo apresan a través de la terapia que supone sacar a la luz las imágenes subyacentes. El feminismo, sin embargo se aparta del programa wittgensteiniano en su función positiva, en su intento de producir nuevo conocimiento.

Referencias bibliográficas

Colaizzi, G., «Género y tecnología(s): de la voz femenina a la estilización del cuerpo», *Revista de Occidente*, 190, 1977,pp.104-119,p.116.

— «Entre mito y habla: literatura, cuerpo y deseo en la construcción del sujeto moderno» en PALAU, M (Ed.), *Dones y literatura: present y futur*, Tarragona, Universitat Rovira i Virgili, 1997, pp.33-54.

Grosz, E., *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Sydney, Allen and Unwin, 1994.

Haraway, D., «Ecce Homo Ain't (Aren't) I a Woman and Inappropriate/d Others: The Human in a Post-Humanist Landscape», en J.Butler and J.Scott (Comps), *Feminists Theorize the Political*, London and New York, Routledge,1992.

James, S., «El feminismo en la filosofía de la mente: La cuestión de la identidad personal», en M.FRICKER & J.HORNSBY, *Feminismo y Filosofía. Un compendio.* Barcelona, Idea Books, 2001.

Kittay, E. F., «Woman as Metaphor» en Diana T. Meyers (Ed.), *Feminist Social Thought: A Reader*, Londres, Routledge, 1997, p.p.264-284.

Kolak, D., 'The Metaphysics and Metapsychology of Personal Identity: Why Thought Experiments Matter in Deciding Who We Are.', *American Philosophical Quarterly* 30, 1 (1993), pp.39-50.

Kripke, S., *El nombrar y la necesidad*. México, U.N.A.M., 1985.

La Caze, M., *The Analytic Imaginary*. Cornell University Press, Ithaca, 2002.

Le Doeuff, M., *L'imaginaire philosophique*. Paris, Payot, 1980.

—, *Le sexe du savoir*, Paris, Flammarion, 1998

Lewis, D. K., «Counterpart Theory and Quantified Modal Logic», *Journal of Philosophy* 65 (1968), pp.113-126.

Lloyd, G., *The Man of Reason: «Male» and «Female» in Western Philosophy*, London, Methuen, 1984.

Locke, J., *Un ensayo sobre el entendimiento humano*. México, Fondo de Cultura Económica, 1956.

Moulton, J., 'A Paradigm or Philosophy: The Adversary Method', en S. Harding and Merril B. Hintikka (eds), *Discovering Reality*. Boston, D.Reidel Publishing Company, 1983.

Parfit, D., *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

Williams, B., *Problems of the Self: Philosophical Papers, 1956-72*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.

Wittgenstein, L., *Culture and Value*, Chicago, The University of Chicago Press, 1980

—, *Investigaciones filosóficas*. Barcelona-México, UNAM-Editorial Crítica, 1988.
—, *Sobre la certeza*. Barcelona, Gedisa, 1988.
—, *Observaciones a 'La rama dorada' de Frazer*. Madrid, Tecnos, 1992.
—, *Ocasiones filosóficas*, Madrid, Cátedra, 1997
Yaeger, P., *Honey-Mad Women: Emancipatory Strategies in Women's Writting*. New York, Columbia University Press, 1988