

El problema de la identidad?

Laura Rueda Chaparro
Jhon Alexander Isaza Echeverry¹

Resumen

En el presente texto pretendemos poner en duda la legitimidad del clásicamente aceptado *problema de la identidad*. Sostendremos, como simple opinión, que dicho problema, de ser tal, solo es fructuoso en el campo ontológico o epistemológico, y que su aplicación a problemas específicos en términos culturales, solo logra obstaculizar el adelanto de estos. Para tal efecto, hemos dividido el texto en cuatro partes. En la primera, expondremos las dos ideas clásicas de la identidad, expuestas en la modernidad por John Locke y David Hume. Luego pasaremos al siglo XX para mostrar una de las más conocidas ideas de Paul Ricoeur, la idea de la *identidad como narración*. Estas dos partes, nos servirán para dar paso al británico Derek Parfit, quien nos dará los elementos suficientes para, finalmente, exponer nuestra opinión al respecto.

Palabras clave: identidad cualitativa, identidad numérica, relaciones culturales, falso problema.

Abstract

In the present text aims to question the legitimacy of the classically accepted problem of identity. We hold, as a mere opinion that such a problem, if so, is only successful in the field ontological or epistemological, and their application to specific problems

¹ Laura Rueda Chaparro: Profesional en Filosofía y Letras, Universidad de Caldas; estudiante de Administración de Empresas, Universidad Nacional de Colombia Sede Manizales; estudiante de la Maestría en Filosofía: línea en estética y filosofía del arte, Universidad de Caldas. Jhon Alexander Isaza Echeverry: Docente catedrático, Departamento de Filosofía, Universidad de Caldas, e-mail: jhon_isaza4321@hotmail.com

in cultural terms, it can only hinder the progress of these. To this end, we have divided the text into four parts. In the first, we will present both classical ideas of identity, set in modern times by John Locke and David Hume. Then, we turn to the twentieth century to show one of the most popular ideas of Paul Ricoeur, the notion of identity as narrative. These two parts will serve to make way for the British Derek Parfit, who will give us sufficient material to finally present our views.

Key words: qualitative identity, digital identity, cultural, false problem.

“*Raro asunto la vida: yo que pude/ nacer en 1529/ o en Pittsburg o archiduque, yo que pude/ ser Chesterton o un bonzo, haber nacido/ gallego y d'Ors y todas estas cosas./ Raro asunto/ que entre la muchedumbre de los siglos/ que existiendo la China innumerable/ y Bosnia, y las Cruzadas, y los incas/ fuese a tocarme a mí precisamente/ este trabajo amargo de ser yo”*
(Miguel d'Ors, *Románticos, posmodernistas y novecentistas*, 2005).
“454. Hay algunos casos en que la duda no es razonable; pero hay otros en los que parece lógicamente imposible. Y no parece haber entre ellos una frontera bien delimitada”
(Ludwig Wittgenstein, Sobre la certeza, 1995).

Al iniciar la construcción del presente escrito caí en la cuenta del problema de la inconsciencia de ser “yo” quien escribió en el borrador como título “El Problema de la Intimidad” al estar buscando la forma de llevar al papel el tema en cuestión. Entonces me pregunto, ¿quién ha escrito la palabra *intimidad* antes bien que *identidad* sino “yo”? Al parecer es obvio que el que “yo” sea “yo” y no otra persona, no sea una cuestión

escéptica que surja de la cotidianidad, puesto que no es algo que se ponga en duda, ya que ¿quién mejor para afirmarlo que siendo “yo mismo”? Sin embargo, si usted me pidiese pruebas de ello sin recurrir a lo físico, que está en continua variación al igual que mi memoria, me vería en serios aprietos para convencerle de que no soy otra persona diferente de quien conoce; pero entonces, ¿qué es lo que conoce de mí que hace que sea “yo” ante usted y que sea mi imagen ante el espejo a diario? Ya veremos cómo, dicha “compleja” cuestión, no aparenta ser más que un falso problema.

La idea de identidad en la modernidad

En su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Locke aborda el problema confrontando la identidad del hombre con los demás seres de la naturaleza. Parte de la noción de *identidad* que surge de la idea de la determinación espacio-temporal de una cosa comparada con otra existente, siendo que no puede existir en un mismo espacio y tiempo a la par con otra. Sin embargo, la identidad en un ser viviente y, muy similarmente la identidad del hombre, consiste:

“en la participación de la misma vida, continuada por partículas de materia constantemente fugaces, pero que, en esa sucesión están vitalmente unidas al mismo cuerpo organizado” (Locke, 1998: 314).

La identidad personal, por el contrario, consiste ya no en la substancia sino en el tener conciencia, “como es un mismo tener conciencia lo que hace que un hombre sea sí mismo para sí mismo; de eso

solamente depende la identidad personal” (Locke, 1998: 319). Pero cabe entonces la posibilidad de que esta conciencia subsista en varias substancias, como bien admite Locke, conservando el prejuicio dualista de Descartes que considera al hombre como una conjunción de dos substancias distintas y separadas. Ahora bien, si para el filósofo inglés la identidad del hombre está sujeta a la continuidad de la materia, acompañada de un ser pensante y racional y, por el contrario, la identidad personal está arraigada a una conciencia que siempre acompaña al pensamiento, esta concepción le impide considerar la unidad entre el cuerpo y la conciencia, dejando al azar, al referirnos a la identidad, a una substancia ya sea material o inmaterial. Pero, ¿qué es esta substancia?, Locke, a lo largo de su tesis, no logra hacer una distinción clara entre dicha substancia y la conciencia. Aún así, su principal aporte reside en:

“su separación entre el concepto de la identidad o unidad de conciencia, que él asimiló a la identidad personal, y la doctrina metafísica de la identidad de una sustancia inmaterial, y su consecuente reconocimiento de los diferentes planos en que se debe analizar el concepto del *sí mismo*” (Locke, 1981: 223).

Por otra parte, dado que persisten en dicha tesis las dificultades al abordar el problema de la identidad, tanto en el prejuicio dualista como en el lenguaje substancialista que inevitablemente utiliza al referirse al ‘yo’, ‘persona’ y ‘hombre’, en el *Tratado de la*

naturaleza humana David Hume intenta abordarlo desde su concepción empirista. Su tesis reza:

“los hombres no son más que un enlace o colección de diferentes percepciones que se suceden las unas a las otras con rapidez inconcebible y que se hallan en un flujo o movimiento perpetuo” (Hume, 2005: 164).

Según éste, la identidad que atribuimos al espíritu humano no es más que una ficción. Si buscáramos dentro de nosotros nuestro “yo”, no hallaríamos más que percepciones sucesivas, las cuales logramos reunir y

dar transición unas de las otras mediante relaciones de las que depende nuestra identidad. Dichas relaciones “semejanza, continuidad y causalidad”, nos permiten producir una fácil transición de

ideas. Se sigue pues que nuestra noción de identidad personal procede totalmente del progreso suave y no interrumpido del pensamiento; luego, no es posible hablar de un “yo” substancial. Para Hume, el “yo” podría llegar a ser incognoscible; un fantasma del cual no tenemos evidencia alguna. Sin embargo, sí tenemos experiencia viva de nuestra identidad, no como algo metafísico, sino más bien como un ser único consciente y diferente a los otros, considerándose responsable de sus acciones.

No nos interesa, en esta ocasión, expresar los contraargumentos a las propuestas de Locke y Hume, estos se dejan en escena con el simple propósito de dejar claro al lector,

“Los hombres no son más que un enlace o colección de diferentes percepciones que se suceden las unas a las otras con rapidez inconcebible y que se hallan en un flujo o movimiento perpetuo” (David Hume).

algunos de los antecedentes de la presente discusión.

La praxis como punto de vista

Ya en el siglo XX, el filósofo francés Paul Ricoeur, retoma el problema partiendo del principio de que “el hombre se conoce a través de sus obras” más que de la autorreflexión solitaria, postula su tesis de la identidad personal como una *identidad narrativa*. Ahora, la pregunta por el *¿quién soy yo?* puede responderse apelando a una narración, narrando la historia de su vida, acudiendo al lenguaje como una salida a este problema. El aporte de Ricoeur es la explicación que hace del *idem* y del *ipse* que están implícitos en la noción de “identidad personal”. En cuanto al *idem*, que proviene del latín y traduce “lo mismo”, hace referencia a la característica de cada ser humano de ser distinto de otro y de ser el mismo a través de los años y cambios que acarrean. En cuanto al *ipse*, que hace referencia a la “conciencia de sí del hombre”, en el hecho de que este se concibe a sí mismo como si tuviera su propio cuerpo, con el cual se siente uno, se concibe como agente responsable de sus acciones, capaz de arrepentirse de sus actos. Ahora bien, la identidad personal no es o una o la otra, “sino un entrecruzamiento entre los dos, pues consiste tanto en concebirse como él mismo y distinto de los otros, como el tener conciencia de sí” (Ricoeur, 1996: 97).

Si al narrar los enunciados están relacionados con un “quien”, agente de la acción, un ser humano capaz de realizar acciones que son fruto de una deliberación y de una elección,

entonces el “quien” de la acción es el “quien” de una historia narrada. De allí que la identidad personal se conforme mediante la identidad narrativa de un personaje, dado que este sigue siendo el mismo a pesar de todas las variaciones en lo físico y en el carácter. Ontológicamente comparte la concepción de los empiristas “no existe un “yo” que sea *substratum* o soporte, sin tener que aceptar un “yo” metafísico”; por ello recurre a la “identidad narrativa que, por tanto, es dinámica, construida y mediada, porque está consolidada a través del paso por el otro” (Ricoeur, 1996: 103), siendo por ello esencialmente, de “naturaleza hermenéutica”.

Reducción al absurdo

Esperamos que sean la mayoría de ustedes quienes recuerden la imagen del capitán Jean-Luc Picard a bordo de la *Enterprise*, esperando la llegada del segundo comandante Spock y de la oficial de comunicaciones Uhura. Una vez recibe la señal indicada, el científico Hikaru Sulu advierte que, desde territorio Cardassiano han sido *teletransportados*. Al instante, el comandante y la oficial aparecen a bordo de la nave.

Hay una tendencia, algo difundida, en afirmar que el tipo de situaciones planteadas por la Ciencia Ficción, como la serie televisiva de los años 60 *Star Trek*, como por la Filosofía Analítica y la Inteligencia Artificial “IA–, dada su *imposibilidad técnica*, no deben tomarse en cuenta al momento de discutir sobre asuntos que tengan implicaciones ontológicas o epistémicas relevantes para el tiempo presente. Sin embargo, esa tendencia,

costumbre o vicio de algunos literatos y filósofos por proponer un sinnúmero de ejercicios mentales en los cuales se juega, no solo con una semántica de mundos posibles, sino también con situaciones contrafácticas que chocan con el tipo de cosas que consideramos son difíciles de darse, tiene menos imposibilidades de las que aquellos quisieran. Una imposibilidad técnica no implica, en ninguna forma, la inutilidad de un ejercicio mental, por el contrario, los ejemplos con contrafácticos en mundos posibles hacen que las teorías acerca de X, sean mucho más estrictas y coherentes. La literatura de ciencia ficción nos plantea, entre muchas otras propuestas, la de pensar la aparente firmeza que se esconde tras muchas de nuestras supuestas *verdades establecidas*. En 1966 Gene Roddenberry, con la saga *Star Trek*, imaginó lo que sería de la raza humana y sus avances en el año 2379; la tecnología que utilizaba la *Enterprise* era algo que para el público de entonces estaba fuera de cualquier posibilidad. Ahora, con 368 años de anticipación, nuestra tecnología ha igualado, casi en la totalidad, la que fuera imaginada en los 60 por Gene Roddenberry.

Lo que nos interesa al recordarles los viajes de la *Enterprise*, es por una parte, mostrar la inutilidad de apelar a la imposibilidad técnica en contra de los ejercicios planteados por la ramas mencionadas; y por otra, llamar la atención sobre un evento que allí se presenta común y para nada problemático: *la teletransportación*.

Uno de los primeros en relacionar el caso de la *teletransportación* con la filosofía fue el físico Roger Penrose, en su libro *La Nueva Mente del Emperador*, allí Penrose,

redondeando la discusión en torno a Daniel Dennett y Douglas Hofstadter, utiliza la metáfora de la *teletransportación* como un caso que se presenta en contra de una defensa útil por parte de los defensores de la IA en Sentido Fuerte. El filosofo británico Derek Parfit, por su parte, retoma el argumento para elaborar una serie de problemáticas conjeturas alrededor del *problema de la identidad* que le permite llevar la discusión a límites aparentemente insalvables. Veamos:

“Entro en el teletransportador. Ya he estado antes en Marte, pero nada más que por el viejo método, un viaje en nave espacial que dura semanas. Esta máquina me enviará a la velocidad de la luz. Sólo tengo que apretar el botón verde. Como otros en mi situación, estoy nervioso. ¿Funcionará? Repaso lo que me han dicho que va a pasar. Cuando apriete el botón, perderé la conciencia y luego despertaré con la impresión de que sólo ha transcurrido un momento. En realidad habré estado inconsciente durante casi una hora. El escáner aquí en la Tierra destruirá mi cerebro y mi cuerpo, mientras registra los estados exactos de todas mis células. Entonces transmitirá esta información por radio. Viajando a la velocidad de la luz, el mensaje tardará tres minutos en llegar al replicador en Marte. Éste creará entonces, partiendo de materia nueva, un cerebro y un cuerpo exactamente como los míos. ¿Será ese cuerpo donde me despertaré?” (Parfit, 2005: 371).

Este primer ejercicio, denominado *teletransporte simple*, tal y como está no parece plantear mayores complicaciones, pues no parece haber razones para suponer que el Spock que estaba en tierras Cardassianas no sea el mismo que abordó la *Enterprise*.

Por mor de la argumentación, supondremos que cada uno de ustedes es el sujeto del experimento en mención. Los problemas inician cuando Parfit nos invita a suponer que, tras entrar en el *teletransportador* usted no será desintegrado de inmediato, que han cambiado el escáner anterior y que el nuevo hace un cianotipo (una copia exacta) de usted mismo sin destruir ninguna parte de su cuerpo; así las cosas, habría una réplica exacta de usted en Marte y usted estaría en la Tierra, tal y como se encontraba antes de ser escaneado. Parfit hace ahora las cosas un poco más divertidas: resulta que por evidentes razones la Tierra está a punto de destruirse, que hasta la fecha el único planeta que es habitable (potencialmente destruible) para la raza humana es Marte, que de hecho ya existen centros comerciales, universidades y empresas públicas allí; todo el planeta es un caos completo y existen dos únicas formas de salir de él, la primera es por medio de una nave espacial que el gobierno tenía preparada, dado que tal acontecimiento estaba previsto, sin embargo esta se encuentra en un estado deplorable y las posibilidades de sobrevivir a un viaje en ella son realmente pocas. La segunda opción es ir hasta un laboratorio científico en el cual existe un plan B. Esta vez, dados los avances tecnológicos su cuerpo sería, ya no *teletransportado*, sino *replicado*; dado que el escáner nuevo hace un cianotipo completo suyo, la persona resultante en Marte sería usted en todo el sentido del término. Por cuestiones de probabilidad usted decide abandonar la idea de abordar la nave que le ofrece el gobierno, y como su esposa e hijos se encuentran en Marte disfrutando de unas deliciosas vacaciones, usted sólo debe preocuparse por llegar sano y salvo. Los científicos le indican que entre

en una especie de cubículo por un par de segundos, una vez usted sale de él, sin sentir ningún dolor o sensación extraña, le invitan a sentarse frente a una pantalla por medio de la cual usted podrá comunicarse con su familia en Marte. Una nueva alarma hace presencia, *la Tierra se destruirá en contados minutos*, la pantalla se enciende y una réplica exacta de usted le saluda desde Marte:

“Hola –dice su réplica–, sé que estas asustado, pero no te preocupes, yo cuidaré a nuestra esposa y la amaré como siempre. Por el libro que estamos a punto de terminar, tampoco te preocupes, daré todo de mí para que él y todos nuestros sueños se realicen. *Muere tranquilo*” (Parfit, 2005: 372).

Ahora, el caso del *teletransporte simple* tornó en el caso de la *línea secundaria*, un punto en el cual la identidad es ramificada y el problema se hace mucho menos fácil de discernir. Para aclarar un poco lo que aquí sucede es necesario hacer una distinción. En cuanto a criterios de identidad podemos hablar de *identidad numérica* e *identidad cualitativa*. Ambos tipos parecen fungir en algunos casos como condiciones de identidad, sin embargo, veremos que demarcar un límite al respecto tiene mayores implicaciones.

Por un lado, en el caso del *teletransporte simple*, sí existe identidad numérica, pues el sujeto resultante es solo uno; la *teletransportación*, tal y como aquí se la entiende, no implica duplicación. Pero en el caso de la *línea secundaria*, el criterio de identidad numérica no se cumple, pues el resultado son dos sujetos. El criterio de *identidad cualitativa*, sin embargo, se cumple en ambos casos, pues el resultado

del *teletransporte* y mi réplica son cualitativamente idénticos conmigo. Veamos un ejemplo tomado del escritor Aleksandr Solzhenitsyn²:

“Nadia había escrito en su carta: “cuando vuelvas” (...) pero en eso consistía el horror: que no habría vuelta (...) Una persona nueva, en absoluto familiar, entraría llevando el nombre de su marido, y ella vería que el hombre, su amado, por el que ella se había encerrado esperándole catorce años, ya no existía”.

Podemos decir que el amado de Nadia, esa persona numéricamente idéntica, es ahora *cualitativamente* diferente. De hecho esto suele ocurrir, seguramente ninguno de nosotros escapa a esa diferencia cualitativa entre el niño o la niña que llegaron a un primer semestre hace algunos años, y el tipo de cosa que somos ahora.

Como pueden ver, lo realmente significativo en cuanto a la *identidad personal* no es la *identidad cualitativa*, esta es mucho más débil, lo relevante es entonces la existencia de *identidad numérica*.

Dado que, más que realizar un análisis o estricta descripción del trabajo expuesto por Derek Parfit, lo que nos interesa es mostrarles los principales problemas que giran en torno a la discusión sobre qué es lo que hace que un sujeto en un tiempo T1 sea idéntico al sujeto en un tiempo T2. Pasaremos a mostrar un último ejercicio propuesto por Parfit.

² Aleksandr Isáyevich Solzhenitsyn (Kislovodsk, Rusia, 11 de diciembre de 1918 - Moscú, Rusia, 3 de agosto de 2008) fue un escritor, historiador y Premio Nobel de Literatura ruso.

Veremos la forma en que, a modo de la paradoja de sorites³, Parfit nos muestra que el criterio psicológico de identidad personal, tanto como el físico, entran en problemas. Para lograrlo nos propone lo siguiente:

“Soy prisionero de un neurocirujano cruel, que va a intentar interrumpir mi continuidad psicológica manipulando mi cerebro. Estaré consciente mientras me opera, y me dolerá mucho. Por eso me horroriza pensar en lo que me espera” (Parfit, 2005: 385).

Para no permitir que ningún detalle escape, el cirujano le advierte que le producirá una amnesia severa, de forma que no recuerde absolutamente nada; hará que Parfit se crea Napoleón y le dará recuerdos de la vida de Napoleón, y como si fuera poco, tras apretar un interruptor más, cambiará el carácter de Parfit por el carácter de Napoleón. Finalmente hará que Parfit pierda la conciencia y despierte completamente seguro de que es Napoleón. Sin embargo, Parfit afirma que si aceptamos el criterio psicológico, tendríamos que reconocer que la continuidad psicológica, en este caso, se ha perdido, y que por tanto *Parfit es ahora Napoleón*, pero es difícil creer que aunque sea uno y el mismo sujeto quien sufra los terribles dolores, el cambio de recuerdos y carácter implique que el sujeto es otro y que por lo tanto Parfit *no sufrió esos terribles dolores*.

³ La paradoja del montón (o la paradoja *sorites*, *sorites* en Griego significa “pila, montón”) es una paradoja que aparece cuando la gente utiliza el “sentido común” sobre conceptos vagos. ¿En qué momento un montón de arena deja de serlo cuando se van quitando granos?

Finalmente, y justo cuando uno espera de Parfit una idea reveladora, él nos afirma que, por una parte, *el problema de la identidad* no es lo que importa, y por otra, que ante ejemplos como los anteriores el filósofo se encuentra en la misma situación que *El asno de Buridán*⁴, un animal que tras encontrarse con dos montones de comida y sufrir un hambre atroz, no come porque no sabe, no puede o no quiere, elegir qué montón es más conveniente, ya que ambos montones le parecen iguales. La metáfora de *El asno de Buridán* se presenta como un argumento en contra del filósofo medieval Jean Buridán, quien defendía que era posible superar toda dificultad mediante el uso de la razón. Con esto, Parfit no solo reduce al absurdo la discusión, sino que deja claro que el problema de determinar qué criterios deberíamos utilizar para la *identidad personal*, es menos relevante de lo que se presume.

¿El problema de la identidad?

Como bien señalamos al inicio, no está a nuestro alcance concluir algo al respecto

de la problemática, no obstante, advertimos que si bien es cierto que la discusión sobre la identidad es de vieja data, y cierto es también que el tema es más espinoso de lo que a simple vista puede advertirse, lo que nos interesa es mostrar otra de las posibles discusiones que se pueden presentar.

Regularmente escuchamos, al respecto del *problema de la identidad*, cuestiones subjetivas, en términos de las relaciones de los sujetos, sus interacciones, y modos de convivencia: que si el *ipse*, el *idem*, el *sí*

mismo, la *mismidad*, y demás construcciones. En esos términos, los problemas pasan de ser ontológicos o epistemológicos, a ser problemas *relacionales*. Podríamos decir que ese tipo de problemas obedecen, estrictamente hablando, a los que se subsumen en términos de una

identidad cualitativa, identidad que, como se ha mostrado, carece de importancia en la discusión ontológica o epistemológica sobre el problema.

Así las cosas, si admitimos que el problema *cultural* de la identidad no es un problema de la identidad en términos numéricos, sino uno en términos cualitativos, en términos de las características de los sujetos, y admitimos con Parfit que este segundo tipo de identidad es contingente antes que necesaria en la definición de rasgos inamovibles, entonces, debemos concluir que el problema de la identidad, en términos culturales, no es tal.

Abandonar el problema de la identidad, en términos de las relaciones culturales e individuales, quizás permita seguir en la discusión ontológica y epistemológica, por una parte, y centrar la atención, no en eufemismos y neologismos que consiguen distanciamiento, sino en acciones claras que aporten al desarrollo cultural.

⁴ *El asno de Buridán* es el nombre que se le da al animal que protagoniza un antiguo argumento de reducción al absurdo contra Jean Buridán (1300-1358), teólogo escolástico discípulo de Guillermo de Ockham, defensor del libre albedrío y de la posibilidad de ponderar toda decisión a través de la razón.

Concluirá el lector, necesariamente, que este no es más que un falso problema.

Ahora bien, ¿es la cuestión de las relaciones culturales e individuales, un falso problema? Naturalmente no lo es, pues en efecto, existen problemas relacionales que parecen necesitar de un ingente trato. El error parece estar en denominar este como un *problema de identidad*. El término, tal y como lo concebimos, implica de suyo *diferencia*, y es precisamente esa la razón por la cual parece fracasar en su uso relacional, pues siempre que busquemos *diferenciarnos*, reconocer rasgos *identitarios*, se deberá necesariamente tomar distancia de. Es precisamente esa la razón por la cual titulamos el texto “*¿El problema de la identidad?*”, pues sostenemos

que esa pregunta solo puede concebirse, por más que los esfuerzos la dirijan a cuestiones regionales o culturales, en términos ontológicos (sobre los cuales, difícilmente podrá zanjarse la herida). Abandonar el problema de la identidad, en términos de las relaciones culturales e individuales, quizás permita seguir en la discusión ontológica y epistemológica, por una parte, y centrar la atención, no en eufemismos y neologismos que consiguen distanciamiento, sino en acciones claras que aporten al desarrollo cultural.

La pregunta queda abierta: ¿Es el problema de la identidad, antes que el de las *relaciones*, un legítimo problema para el desarrollo cultural?

Bibliografía

D'ORS, Miguel. *Posrománticos, modernistas, novecentistas. Estudios sobre los comienzos de la literatura española contemporánea*. Sevilla: Renacimiento, 2005.

HUME, D. *Tratado de la naturaleza humana*. México: Editorial Porrúa, 2005.

LOCKE, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

PARFIT, D. *Razones y personas*. Madrid: Barnes & Noble, 2005.

RICOEUR, P. *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI, 1996.

TIPTON, I.C. (comp.). *Locke y el entendimiento humano. Ensayos escogidos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Sobre la certeza*. Traducido por Josep Lluís Prades y Vicent Raga. Edición Bilingüe alemán-español. Barcelona: Gedisa Editorial, 3ra. edición, abril 1995.