

VII Jornadas de Investigación en Filosofía. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Filosofía, La Plata, 2008.

Cuerpo propio, imaginación y causalidad en la Meditación Sexta de R. Descartes.

Menacho, Mónica Isabel.

Cita:

Menacho, Mónica Isabel (2008). *Cuerpo propio, imaginación y causalidad en la Meditación Sexta de R. Descartes*. VII Jornadas de Investigación en Filosofía. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Filosofía, La Plata.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-077/35>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ec1x/beo>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

CUERPO PROPIO, IMAGINACIÓN Y CAUSALIDAD EN LA MEDITACIÓN SEXTA DE R. DESCARTES

Mónica Menacho

UNLP

Introducción

En la *Meditación Sexta* Descartes esboza una hipótesis sobre la existencia de un cuerpo vinculado al yo para, inmediatamente después, rechazarla. Pese a que la afirmación de aquella hipótesis será dejada en suspenso por parte del autor, consideramos que el esbozo argumental que la contiene constituye una fuente de reflexión que permite argumentar en favor de una noción de *cuerpo propio* en Descartes, capaz de poner en cuestión, desde su mismo seno, el esquema dualista formulado allí por el autor. Es, pues, en tanto ejercicio reflexivo orientado a aquel fin, que emprendemos este trabajo.

La hipótesis aludida es presentada por Descartes en el marco de la distinción entre dos modalidades del pensar: la concepción o intelección pura y la imaginación. Según intentaremos mostrar, el fin de aquella hipótesis es responder inteligiblemente al siguiente interrogante: si el yo se identifica estrictamente con la intelección pura ¿cómo es posible que podamos imaginar? Frente a este interrogante, la hipótesis cartesiana sugiere la posibilidad de que el pensamiento mismo se halle determinado -en algunas de sus posibilidades- por *algo otro*: un cuerpo en tanto realidad que no es del orden del pensar. Así pues, la hipótesis propuesta resulta notoria por cuanto parece subvertir, al menos en un caso, la preeminencia otorgada al pensamiento por sobre el cuerpo.

Luego de repasar los lineamientos generales del argumento, abordaremos dos cuestiones. Por un lado, nos preguntaremos cuál es el sentido de la noción de cuerpo aludida por Descartes en aquella hipótesis. Por otro, intentaremos determinar en qué sentido debe entenderse la dependencia que, según la hipótesis, guarda la imaginación respecto del cuerpo. En cuanto a la primera cuestión, nuestra pregunta será si el cuerpo aludido por aquella hipótesis puede ser entendido en términos de *res extensa* o si, por el contrario, su noción excede aquel sentido de cuerpo delimitado por el entendimiento. Respecto de la segunda cuestión, nuestra pregunta apunta a delimitar en qué medida el cuerpo propuesto por aquella hipótesis puede ser comprendido como la causa de la

imaginación. Ambas cuestiones serán tratadas, con todo, de un modo paralelo. Pues a partir de la respuesta que demos a la pregunta por la causa sugeriremos la necesidad de desplazar el sentido general de cuerpo como *res extensa* hacia un sentido de cuerpo como “cuerpo propio”, afín a la idea de unión alma-cuerpo esbozada por Descartes en sus *Cartas a Elisabeth*.

I ¿Qué es imaginar?

Una vez arribado al *Cogito*, Descartes define al yo como “cosa que piensa”. Este pensar o atributo esencial involucra diversas modalidades tales como *afirmar, negar, querer, imaginar y sentir*. Así pues, el pensar que define al yo en esa instancia es un pensar en sentido amplio, esto es, un pensar que se realiza en todas aquellas modalidades sin agotarse ni identificarse con alguna de ellas en particular. El argumento de la *Sexta Meditación* en el que Descartes plantea la existencia de un cuerpo vinculado al yo procederá del intento de llevar a cabo una distinción entre dos de aquellas modalidades: la concepción o intelección pura y la imaginación. Repasemos, pues, la distinción establecida por Descartes.

Equiparadas previamente como modos del pensar, la distinción entre intelección pura e imaginación estará dada, según propone Descartes, por el modo en que cada una de ellas se aplica a un mismo objeto, a saber, las cosas corporales. Así pues, mientras que la imaginación es entendida como un tipo de contención del espíritu ligada a (y que requiere de) una representación presente del objeto o cuerpo pensado, la pura intelección es entendida como una comprensión de los rasgos esenciales de lo corporal que no requiere que una representación o imagen de éste se haga presente a la mente. Tales rasgos distintivos son ilustrados por Descartes mediante la consideración de dos ejemplos de cosas corporales pasibles de constituirse en objetos del pensar: el triángulo y el quiliógono.

Cuando imagino un triángulo no lo concibo solamente como una figura compuesta y comprendida por tres líneas, sino que, además de esto, considero estas tres líneas como presentes debido a la fuerza y aplicación interior de mi espíritu; y esto es lo que propiamente llamo imaginar; pero no puedo imaginar los mil lados de un quiliógono como los tres de un triángulo, ni, por así decirlo, mirarlos con los ojos de mi espíritu.¹

¹ Descartes, R. *Meditaciones Metafísicas, Obras Escogidas*, Charcas, Buenos Aires, 1980, Trad. E. de Olazo y T. Zwanck, p. 271.

Según Descartes, al considerar un triángulo no sólo logra concebirlo mediante el entendimiento, es decir, no sólo logra comprender su naturaleza a partir de la captación de sus rasgos esenciales sino que además es capaz de imaginarlo: su imagen se torna presente a su mente dándole una representación de las relaciones o propiedades que lo definen. Por otra parte, aunque puede concebir sin dificultad la noción de quiliógono en tanto figura de mil lados no puede, con todo, imaginarlo. La idea o noción del cuerpo-quiliógono es comprendido por el entendimiento, pues mediante una intelección pura éste es capaz de acertar en la captación de sus propiedades esenciales.² Sin embargo, es incapaz de hacer presente a su mente una imagen o representación del mismo susceptible de ser “vista con los ojos del espíritu”. Comparada con la visión, la imaginación se presenta así como una percepción de la conciencia que, en cuanto tal, cuenta con la presencia efectiva, aunque inmanente, del objeto. Y es esta presencia efectiva o representación del objeto en la mente la que no es posible, según Descartes, en el caso del quiliógono.

Operada así la distinción entre la capacidad de imaginar y la de concebir, la misma es puesta a contraluz con la naturaleza del yo previamente establecida por Descartes. Siendo el yo entendido como una cosa que piensa, la imaginación se presenta como no esencial a éste, pues aun allí donde no puedo imaginar (ejemplo del quiliógono) puedo con todo pensar o concebir. La pura intelección o concepción es, en cambio, esencial al yo pues sin ella no hay o existe sustancia pensante. Así pues, sostiene Descartes:

esta fuerza de imaginar que existe en mí, en cuanto es diferente de la potencia de concebir, no es de ningún modo necesaria a mi naturaleza o a mi esencia, es decir a la esencia de mi espíritu; pues, aunque no la tuviera, no hay duda de que seguiría siendo el mismo que soy ahora³

En efecto, de la distinción entre concepción e imaginación procederá, correlativamente, la determinación de un sentido estricto del pensar. Frente a la pluralidad de modalidades que definían al pensar bajo lo que hemos llamado su sentido amplio, se delimita ahora un sentido estricto por el cual pensar es, esencialmente, concebir. A su vez, esta reducción del pensar a intelección pura involucra ya un paso simultáneo en la delimitación estricta de la naturaleza del yo: si el yo es una cosa que piensa, entonces será, estrictamente, una cosa que concibe. Pero el logro de tales precisiones está lejos

² Confróntese *Op. Cit.* p. 271.

³ *Op. Cit.* p. 272

de ser aporético. Pues en efecto, si es la concepción o intelección pura la que debe identificarse con el yo cuando se asume que éste es una cosa que piensa y si el yo en tanto pensamiento puro no se identifica con la imaginación ni depende de ésta, entonces parece haber algo en el yo (una capacidad: la imaginación) que *no* es el yo. Tal situación no es ajena a Descartes, pues en efecto, a continuación sugiere una curiosa conclusión respecto de la imaginación: “de donde parece posible concluir que aquella [la imaginación] depende de una cosa que se distingue de mi espíritu.”⁴

En efecto, la precisión de la naturaleza del yo en tanto pensar puro conduce a Descartes a sugerir una nueva explicación del *hecho* de la imaginación. El problema al que Descartes intenta dar respuesta en aquella línea puede ser planteado del siguiente modo: si el yo en tanto puro pensamiento no se identifica con la imaginación ni depende de ésta, y sin embargo ésta es, con todo, una potencia actualizada o efectiva de la conciencia, entonces, ¿dónde procede esta facultad - que es claramente distinta del yo en tanto no equivale a un pensamiento puro-? o, en otros términos, ¿cómo es posible que, en efecto, podamos imaginar?

La respuesta que Descartes ha dado a este interrogante se diferencia radicalmente de lo establecido en la *Meditación Tercera*. En ella el pensamiento había sido establecido como condición necesaria y suficiente de las representaciones o ideas de cosas corporales en el yo; aquí, al contrario, el pensamiento o concepción ya no puede postularse como condición necesaria y suficiente sino sólo como condición necesaria. Es necesario que haya pensamiento para que podamos imaginar cosas corporales y sin embargo, el pensamiento en sentido estricto no es suficiente para explicar la ocurrencia de aquellas representaciones. Lo que equivale a decir, al menos en esta instancia, que el yo -su existencia y su recientemente clarificada esencia- no es suficiente para explicar algo que, con todo, se da en él mismo. Tal es la heterogeneidad que la imaginación delata en el seno mismo de un yo hasta entonces pensado como unívoco y monolítico. De ahí que, sin poder recurrir al yo para dar cuenta de semejante hecho, Descartes postule que la imaginación depende de algo *otro* respecto del espíritu. Ahora bien, ¿qué es eso otro de lo que la imaginación depende? y ¿de qué modo se da tal dependencia?

⁴ *Ibidem*.

II La hipótesis del cuerpo propio y la pregunta por su estatus de causa

Tras haber planteado que la imaginación depende de algo diferente del espíritu Descartes sugerirá una hipótesis acerca de qué podría ser aquello otro de lo que la imaginación depende. Así pues, inmediatamente sostiene: “y concibo fácilmente que, si existe algún cuerpo al que mi espíritu esté vinculado de tal modo, que se pueda aplicar a considerarlo siempre que quiera, puede suceder que por ese medio imagine las cosas corporales.”⁵

La hipótesis propuesta por Descartes consiste, entonces, en que la capacidad de imaginar podría depender del tener un cuerpo. Para que estas representaciones se formen es preciso -dice la hipótesis- que el yo se aplique a la consideración de algo que no es él mismo, es decir, que no sea *res cogitans*, a saber: el cuerpo. Dos, pues, serán las cuestiones a elucidar aquí. Por una parte, qué clase de cuerpo está siendo aludido bajo la idea de “un cuerpo al que mi espíritu esté vinculado”. Por otra, de qué modo la imaginación resulta dependiente de aquel vínculo del espíritu con el cuerpo. Comencemos por la primera.

Es sabido que a lo largo de las *Meditaciones Metafísicas* Descartes define al cuerpo como *res extensa* y que la misma, en tanto definición esencial, disuelve cualquier pretendida distinción entre cuerpos, en particular, entre cuerpo en tanto cosa material externa y ajena al yo y el cuerpo en tanto cuerpo propio. Pues en efecto, ya el mismo argumento de la indistinción entre el sueño y la vigilia y la posterior reducción, mediante la analogía con los pintores, de lo corporal a naturalezas simples de orden matemático acaban echando por tierra la intuición de un sentido pretendidamente específico e irreductible de cuerpo en tanto cuerpo propio.⁶ Al término de estos argumentos, el cuerpo propio deja de contar como un dato privilegiado e irreductible frente a los otros cuerpos, tornándose indistinto de éstos no sólo en cuanto a lo dudoso -su existencia externa e independiente- sino también en cuanto a lo cierto -su esencia matemática y reducción a *res extensa*.⁷

Sin embargo, bajo la hipótesis de existencia de “un cuerpo al que mi espíritu esté vinculado” Descartes parece reintroducir una noción de cuerpo propio. Nuestra pregunta

⁵ *Ibidem*.

⁶ Sentido que se expresaba en la pregunta “¿Y cómo podría negar que estas manos y este cuerpo son míos?” *Op. Cit.* p. 217.

⁷ La operación de aquella reducción atraviesa las *Meditaciones Metafísicas*, desde los “momentos” argumentativos mencionados hacia el argumento de la cera de la *Meditación Segunda* y el análisis de las ideas de lo corpóreo de la *Meditación Tercera* y la determinación de la esencia de lo corporal en la *Meditación Quinta*.

es entonces cómo debemos entender este cuerpo que se supone se halla ligado al yo, y si su sentido resulta compatible y agotable en la noción general de cuerpo en tanto *res extensa*.

En principio, y en función del modo en que fuera planteada la hipótesis sobre imaginación, habrá que decir que siendo el cuerpo lo *otro* respecto del espíritu su sentido no parece en absoluto incompatible con la noción de cuerpo como *res extensa*. Antes bien, la noción de *res extensa* aparece como la clave de la otredad de este cuerpo. A esto puede agregarse que según el pasaje citado el modo en que el espíritu se vincula con esa otredad que es *su* cuerpo es tal que éste último parecería estar siempre disponible a la voluntad de consideración del primero. Este cuerpo sería, pues, una entidad pasiva, carente de voluntad y sujeta, en todo momento, a la absoluta discrecionalidad de la que goza, sobre éste, el espíritu. Sin embargo, es preciso notar que ya estas consideraciones acerca del cuerpo repercuten en nuestra segunda pregunta y que, desde ella, obligan a reconsiderar el sentido de cuerpo en tanto objeto o *res extensa* del que hemos partido. Expliquemos este punto.

Si atendemos al pasaje anterior habrá que notar que no es aquel cuerpo solo lo que constituye un medio para la imaginación de cosas corpóreas, sino la aplicación -signada por la voluntad- del espíritu sobre aquél. Así pues, no hay ninguna acción aislada del cuerpo capaz de dar cuenta de la modalidad de la imaginación. Pero si no hay ninguna acción aislada por parte de tal cuerpo tampoco la hay por parte del espíritu. La imaginación, antes que depender de uno o de otro, parece depender de ambos.

Beck sugiere que una interpretación causal del argumento acierta con el sentido de la indagación que aquí realiza Descartes.⁸ Y en efecto, ciertamente hay bases para pensar que esto es así puesto que otros argumentos y pruebas efectuados por el autor -piénsese en la demostración de la existencia de Dios de la *Meditación Tercera* o en la prueba final de la existencia de cosas materiales de la *Meditación Sexta*- se plantearon explícitamente en términos causales. De este modo, nuestra pregunta anterior sobre cómo es posible que podamos imaginar algo habría de traducirse a ¿cuál es la causa de la imaginación? Y la hipótesis propuesta por Descartes acerca del cuerpo podría entenderse como una respuesta a aquella última pregunta. Sin embargo, lo que el pasaje anterior muestra es que sería incorrecto sostener que el cuerpo solo constituye para Descartes *la* causa de la imaginación. En efecto, si bien el pensamiento se ha visto reducido aquí a condición necesaria pero no suficiente, ello no significa que el cuerpo

⁸ Beck, L., (1965), *The Metaphysics of Descartes. A Study of the Meditations*, Oxford Clarendon Press, Oxford, p. 252.

reúna en sí ambas condiciones. Éste tampoco es condición necesaria y suficiente sino sólo necesaria. Así que, de haber un agente causal, necesario y suficiente para dar lugar a la imaginación, el mismo debería reunir al espíritu y al cuerpo. Es este carácter heterogéneo de la imaginación el que llevará a Cottingham a denominarla “modalidad híbrida”.⁹

Pero, si es correcto sostener que ni el cuerpo ni el alma sola constituyen la causa de la imaginación sino que ésta depende de ambos, ¿podemos seguir pensando en aquel cuerpo vinculado al alma en términos de *res extensa*? y ¿es en tanto que objeto que el espíritu se aplica a la consideración de su cuerpo? En otros términos, si toda constitución por parte de la conciencia de un objeto imaginario presupone la previa aplicación de ésta al propio cuerpo, ¿esto significa que la conciencia antes de hacer presente a sí la imagen del objeto imaginado debe constituir un objeto previo: su propio cuerpo? Consideremos el siguiente pasaje de Descartes.

De manera que este modo del pensar [la imaginación] difiere solamente de la pura intelección en que al concebir el espíritu se vuelve en cierto modo hacia sí mismo y considera alguna de las ideas que tiene en sí; pero cuando imagina se vuelve hacia el cuerpo, y en él considera alguna cosa conforme con la idea que se ha formado de sí mismo o que ha recibido por los sentidos.¹⁰

Este pasaje retoma y completa la diferencia entre imaginación e intelección en función de aquello a lo que el espíritu “se vuelve” en cada caso -a sí mismo en la intelección, al propio cuerpo en la imaginación. Nuestro interrogante apunta entonces al sentido de ese “volverse” hacia el propio cuerpo: si debe entenderse como un constituir al propio cuerpo en objeto o si, en cambio, debe entenderse de algún otro modo. Hallamos en la segunda parte del pasaje una clave para responder a estas preguntas. En efecto, en la cita anterior Descartes no sólo distingue a la imaginación y la intelección por aquello a lo que se dirige cada una sino también por aquello que es considerado en cada caso. Así pues, al aplicarse al cuerpo en el proceso de imaginar el espíritu puede considerar en éste dos tipos de cosas: (a) cosas que se conforman a la idea que posee de sí mismo, (b) cosas que han sido recibidas por los sentidos.

Ciertamente, es difícil precisar qué pueda llegar a ser aquella cosa considerada en el cuerpo que, según Descartes, “se conforma a la idea que poseo de mí mismo”. Con todo, podemos pensar que aquí no se refiere más que a la idea de *sustancia extensa*,

⁹ Cottingham, J. (1995) *Descartes*, UNAM, FFyL, México, Cap. V.

¹⁰ *Ibidem*.

admitida en la *Meditación Tercera* como noción incluida entre las ideas del yo. Sin embargo, si lo que el espíritu capta y considera en ese cuerpo no es más que extensión, ¿cómo podría, a partir de ésta, imaginar cosas corporales? En efecto, si imaginar es hacer presente al espíritu la cosa corpórea bajo la forma de una representación o imagen de la misma, ¿de dónde procedería la diversidad cualitativa necesaria para que la diferencia entre el triángulo imaginado y el cuadrado imaginado pueda ser “vista” por el espíritu y no sólo entendida por una captación pura que enseñe que, por ejemplo, los ángulos interiores del primero suman, a diferencia del segundo, 180°? Si el propio cuerpo sólo se manifiesta reducido a (y ofrece al espíritu la idea de) extensión no parece posible explicar la imaginación pues bajo este único parámetro no hay modo de dar cuenta de la diversidad cualitativa con que los objetos imaginarios aparecen en la mente. Este último punto no debe ser subestimado puesto que allí radicaba, justamente, la especificidad de la imaginación.

Teniendo en cuenta esta dificultad resulta sugerente, entonces, que Descartes agregue en aquel pasaje otra alternativa, una opción (b) que hace aparecer a la mente otro tipo de contenido. Según Descartes al aplicarse a la consideración de su cuerpo el alma puede acceder a “cosas que ha recibido por los sentidos”. Si lo que los sentidos nos proporcionan es siempre una captación cualitativa de lo corporal, i.e. el dato sensorial de un color, un olor, una textura, entonces, al considerar al propio cuerpo el espíritu tendría acceso a una cierta información sensorial que, en cuanto tal, no se reduce a mera *extensión*. De tal suerte que de allí podría proceder la diversidad cualitativa necesaria para la formación de aquellas representaciones presentes a la mente que caracterizan a la imaginación.

Pero aquí es preciso notar dos cosas. La primera es que Descartes no plantea estos contenidos mediante una conjunción sino mediante una disyunción. No dice que la información sensorial sea *necesariamente* uno de los contenidos considerados por el espíritu al aplicarse a su cuerpo. Sin embargo, y he aquí la segunda, si atendemos a las dificultades a las que se ve llevada la explicación de la imaginación bajo una consideración del propio cuerpo como mera *res extensa*, la sola mención de una posible consideración de éste en tanto fuente de experiencia sensorial resulta, ciertamente, digna de atención. En particular, permite advertir que el mismo Descartes no parece estar trazando aquí una equivalencia entre ese “cuerpo al que mi espíritu está vinculado” y su noción de cuerpo como *res extensa*.

Consideraciones finales

Si estamos en lo correcto al sostener que Descartes no parece estar trazando aquí una equivalencia entre el “cuerpo al que mi espíritu se halla ligado” y su noción general de cuerpo como *res extensa* entonces tampoco parece posible reducir al propio cuerpo aquí aludido a los términos de una mera propiedad o posesión externa del yo. Antes bien, la consideración del propio cuerpo como fuente de experiencia sensorial parece implicar no sólo un nuevo sentido para la noción de cuerpo sino también, simultáneamente, una transformación del sentido mismo de la noción de yo o espíritu. Pues en efecto, si el cuerpo es aquella fuente de experiencia sensorial sin la cual no puede explicarse el *hecho* de la imaginación, entonces ya no puede sostenerse una identificación estricta entre el yo y la intelección pura. Y a la vez, si el cuerpo es fuente de experiencia sensorial y la experiencia es siempre una forma de conciencia entonces el vínculo entre cuerpo y alma aquí aludido parece más cercano a la experiencia o conciencia de *ser* el propio cuerpo que a la constituir un nuevo objeto del entendimiento. Así pues, la consideración del propio cuerpo como fuente de experiencia sensorial parece apuntar a un sentido de “cuerpo propio” más cercano al de *sujeto* de experiencia que al de mero *objeto* del entendimiento.

Cabe preguntar si Descartes ha ofrecido de manera explícita alguna noción afín a la de cuerpo propio que aquí hemos intuido. Y si, de haber una noción tal, ésta podría dar cuenta de la función de agente causal de la imaginación. Cottingham da una respuesta afirmativa a estas preguntas, pues halla en Descartes una noción primitiva de *unión cuerpo-alma* incapaz de reducirse a ninguna de las contrapartes del dualismo sustancial.¹¹ Sin embargo, sostiene que el tratamiento directo de aquella noción habrá de hallarse no ya la “doctrina oficial” de las *Meditaciones Metafísicas* sino en la reflexión “no oficial” sentada, entre otras, en la Correspondencia con Elisabeth.¹² Pese a que el estudio de aquellas fuentes “no oficiales” excede los límites de este trabajo consideramos, con todo, haber cumplido el objetivo que nos propusimos, a saber: mostrar que ya en el seno

¹¹ Esta noción de unión, en tanto fuera formulada por Descartes como primitiva, llevará a Cottingham a plantear la idea de un “Trialismo” cartesiano.

¹² Cottingham no sólo se remite al estudio de las *Cartas a Elisabeth* del 21 de mayo y 28 de junio de 1643 sino también a las *Conversaciones con Burman*. Por otra parte, y a propósito de la dependencia de la imaginación respecto de la unión primitiva de alma-cuerpo confróntese la Carta al P. Gibieuf del 19 de enero de 1642: “Tampoco veo ninguna dificultad en entender que las facultades de imaginar y de sentir pertenecen al alma porque son especies de pensamientos; y, sin embargo, sólo pertenecen al alma en tanto está unida al cuerpo [...]”, Descartes, R. *Obras Escogidas*, p. 408.

de una obra “oficialmente dualista” como las *Meditaciones Metafísicas* es posible detectar el esbozo de un sentido de cuerpo propio afín a la noción no dualista de *unión*.

Bibliografía

Adam, Ch. & Paul Tannery, (1986) *Oeuvres de Descartes*, Vrin, Paris, (12 vols.).

Cottingham, J. (1995) *Descartes*, UNAM, FFyL, México.

Beck, L., (1965) *The Metaphysics of Descartes. A Study of the Meditations*, Oxford Clarendon Press, Oxford.

Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas en Obras Escogidas*, Charcas, Buenos Aires, 1980, Trad. E. de Olazo y T. Zwanck.