

© Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales
Memorias del Seminario en Conmemoración de los 400 Años del Nacimiento de René Descartes. Santafé de Bogotá: 1997, págs. 1-10. ISBN 958-9205-26-7

¿QUÉ NOS IMPORTA DESCARTES TODAVÍA?

Gonzalo Serrano

Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia, Calle 45, Carrera 30, Santafé de Bogotá, Colombia

Múltiples son las razones por las que el nombre de Descartes es recordado entre científicos, literatos y hasta políticos, por no hablar de filósofos. Podríamos enumerar las razones por las que se le recuerda en cada uno de estos casos, y probablemente aún no quedará justificada la fama de que goza; pero, lo que es más grave y paradójico, probablemente tampoco habremos sido justos con él.

Intentémoslo por un momento. Los primeros recuerdos que alguien de nuestra generación o nuestro siglo pueda tener de Descartes se remontan seguramente a los años escolares y están fácilmente asociados a sus estudios de matemáticas. Algunos podrán complementar tales recuerdos con alguna referencia, incluso lectura, del *Discurso del Método*. De Descartes se nos dirá, entonces, que se inventó la Geometría analítica, o que fue el padre de la Filosofía moderna, pero difícilmente se podrá sobrepasar este nivel de lugares comunes con que se suele caracterizar un personaje de esta talla histórica.

Habrán incluso quienes puedan mejorar el cuadro histórico de Descartes haciendo un inventario de sus teorías y aportes a la ciencia de su tiempo. Se nos contará, con apoyo en el testimonio del propio Descartes, que encontró una forma de establecer medias proporcionales con un artificioso compás; que tenía una solución general para todas las ecuaciones de tercer y cuarto grado; que descubrió la ley de la refracción; que ofreció una definitiva explicación del fenómeno del arco iris; que se aproximó a la ley de la inercia. Si pasamos a otras disciplinas podríamos también enumerar algunas de sus contribuciones, ciertamente de menor interés científico, pero igualmente originales: hablamos de sus demostraciones de la existencia de Dios y del mundo exterior, así como de la separación real de cuerpo y alma y de su conexión a través de una célebre glándula. Pasáramos ya a un recuento de sus teorías y filosofemas por los que se lo recuerda tanto como se lo vitupera, pues no se puede negar que algunas de sus propuestas suenan hoy, como incluso entonces, bastante ridículas.

Durante estos dos días varios de los participantes en este seminario disertarán acerca de las contribuciones de Descartes a diferentes disciplinas entre científicas, artísticas y filosóficas, contribuciones que serán seguramente evaluadas a la luz unas veces de la historia del saber, otras a la luz del estado actual de la ciencia en cuestión. Estará en manos de los especialistas estimar la importancia relativa para

su correspondiente disciplina. No creo, sin embargo, que su cabal importancia resida en uno, o varios, incluso en la suma completa de sus descubrimientos, pues encontraríamos finalmente, como popularmente se dice, que no hay pelo para moño. En lo que sigue me propongo rastrear, a partir de un núcleo de ideas de Descartes y prácticamente ninguno de sus descubrimientos e invenciones, el motivo que, creo yo, justificaría la dimensión de su pervivencia en nuestros días.

Una de las cosas que más llama la atención en algunas de las principales obras de Descartes es su manifiesto estilo autobiográfico. Esto, por supuesto, es algo que puede ser interpretado como recurso meramente estilístico y por completo exterior al contenido tratado. Sin embargo, si se mira más de cerca, por ejemplo, el *Discurso del Método*, nos damos cuenta de que el propio Descartes inhibe tal interpretación, pues nos queda claro, desde el comienzo, que se trata de la exposición de un método a propósito de las experiencias personales del autor. Es decir, el método expuesto está estrechamente vinculado a la propia experiencia, por lo cual la autorreferencia es inevitable. Es, pues, manifiesto que no se trata, en palabras de Descartes, de “enseñar aquí el método que cada uno debe seguir para conducir bien su razón, sino hacer ver de qué manera” ⁽¹⁾ el autor ha tratado de conducir la suya. En alguna otra parte nos cuenta él cómo en su juventud, enterado de alguno de esos nuevos descubrimientos, a la sazón muy frecuentes e ingeniosos, se percataba de que, al proponerse descubrirlo por sí mismo antes de leer al autor, seguía unas reglas bastante precisas ⁽²⁾. Es decir, que, al atenerse a sí mismo para llegar a saber lo que otro supuestamente ya había descubierto, procedía de manera rigurosa. Esto, si tal procedimiento era exitoso, le brindaba cierta seguridad; nada menos que la seguridad de poder confiar en la propia razón. Así, lo que parecía ser apenas una autobiografía, se convierte para el lector común, ya que estaba escrito en vernáculo francés, en una exhortación a valerse de su propia razón.

Vivir según el imperativo de cerciorarse por sí mismo de sus creencias y conocimientos no nos parece, a primera vista, mayor cosa. Nos parece, más bien, entre obvio y absurdo. Lo primero, pues, ¿quién va a creer en algo de lo que no está de alguna manera seguro? Absurdo, pues, ¿quién está en capacidad de cerciorarse permanentemente de sus creencias y de sus conocimientos? Sin embargo, hay que reconocer que esto amerita un examen más detallado con la ayuda de un medio de contraste que, al mismo tiempo que lo relativice, nos muestre tal imperativo de cercioramiento como un logro en el que Descartes tiene una gran parte.

No podemos negar que hay varias maneras por las que buscamos ciertas garantías que avalen nuestras creencias, bien sean ellas científicas o morales, bien versen ellas acerca del mundo físico real o acerca de la vida social y subjetiva. Aunque esto no siempre ocurre reflexiva y conscientemente, de todos modos estamos en posesión de mecanismos que nos permiten discernir entre creencias o testimonios en conflicto. Solemos, para estos efectos, recurrir al sentido común, al consenso general, a las usanzas y tradiciones, al arbitraje de un juez, o a la autoridad de un prohombre. La filosofía, como ciencia que busca la verdad, no constituye pues una excepción a esta humana necesidad de garantías, con el agravante incluso de que éstas mismas se le pueden convertir en problema por resolver. Y ésta es la situación en la que se encuentra Descartes al irrumpir en nuestra historia: resolverse por una nueva

concepción de la verdad que exija una revisión de lo que hasta la fecha hemos considerado como su garantía. Es por esto que nuestra compenetración con el punto de vista cartesiano requiere de su confrontación con la filosofía tradicional, en concreto con la escolástica, para la cual la verdad no era algo por buscar y descubrir, sino por defender. La filosofía cristiana, que llenaba las necesidades de la escuela, tenía mucho más de cristiana que de filosofía, por lo que el problema de la verdad estaba de antemano resuelto: la verdad se concebía allí como dada por medio de la revelación. La filosofía, por su parte, se encargaba de defenderla sistematizándola y poniéndola en congruencia con nuestra experiencia cotidiana. La dialéctica o arte de la discusión, apoyada con la autoridad y el acervo de la tradición, era el instrumento, bastante apropiado por cierto, para consumir esa alianza entre fe y razón, entre cristianismo y filosofía. Tomás de Aquino nos brinda una formulación del papel de la dialéctica cuando, al interrogarse si la teología debe ser argumentativa, concluye que los argumentos son de especial utilidad en la resolución de objeciones contra la autoridad o contra aparentes incongruencias entre las diferentes interpretaciones de la autoridad ⁽³⁾. Es patente, pues, el papel apenas ancilar de la razón y la filosofía, frente a la verdad y la teología.

En relación con las fuentes de la verdad Descartes encuentra serios reparos, si se quiere enfatizar en lo específicamente filosófico. La ciencia y el saber no pueden, según él, considerarse como dados de antemano y de manera definitiva. Una ciencia y un saber tales estarían fundados, ora en el consenso, ora en las opiniones más calificadas, es decir, las de los más sabios; otras veces también podrían estar fundados en la autoridad de los más poderosos e influyentes, o bien en la tradición, en la costumbre o el prejuicio. Así pues, la humana necesidad de garantías estaría satisfecha sólo para espíritus poco exigentes, en ningún caso para filósofos, es decir, para indagadores de la verdad, en el genuino sentido de la palabra.

Es así como ante tanta variabilidad en los fundamentos de la ciencia, y ante tanta diversidad de opiniones y costumbres de las que, por otra parte, iba siendo testigo en sus viajes, Descartes, según cuenta, se vio “como forzado a tratar de conducirse por” sí mismo ⁽⁴⁾. Es decir, se vio en la necesidad de cerciorarse por sí mismo de las supuestas verdades que heredaba de la tradición, o que irreflexivamente asumía por prejuicio y costumbre, o que reverente y temerosamente aceptaba. Ahora bien, ¿en qué consiste este cercioramiento, esta certeza que Descartes creía poder obtener para asegurar o desmentir tanta opinión diversa y a veces ligera? ¿Qué hay en tal cercioramiento que pueda suplantar a la fuerza de la tradición y los prejuicios, al poder de la autoridad? Recordemos que, como en cualquier tribunal, las razones que sustentan verdades son también sopesadas, igual que quienes dan testimonio de ella. ¿Qué hace, pues, que el propio testimonio, o el testimonio ante sí mismo, sea mejor valorado y más digno de crédito que el de los sabios, el de los poderosos, o el de las mayorías? Aquí la soledad y el abandono del hombre ante sí mismo se convierten en criterio de credibilidad. Sólo aquello que me conste puede ser tenido por verdadero. Pero la pregunta aún se sostiene: ¿por qué yo, y ya no los otros? ¿Por qué yo, y ya no lo impersonal de la costumbre y el prejuicio? ¿Por qué lo que me consta a mí, y no lo que conste a otros incluso cuando son más sabios y más honestos que yo? Podríamos pensar que estamos haciendo un uso demasiado libre y laxo de la partícula ‘yo’; al fin y al cabo cualquiera

de nosotros se reconoce en ella y la usa para referirse a sí mismo. Es posible que si restringimos su uso aplicándola únicamente a la persona de Descartes, fácilmente hallemos respuesta a todas las anteriores preguntas. Tendríamos, entonces, un arrogante e irreverente Descartes que se tiene a sí mismo por más sabio que todos los sabios, por lo cual se da más crédito a sí mismo que a ellos.

Sin embargo, no parece que se trate de contraponer la sabiduría de una persona frente a la de otras. El asunto no es, pues, establecer quién, entre todos, tiene la razón. El asunto es, más bien, destacar que saber algo de primera mano y por sí mismo es más que saberlo por otro, aunque de tal otro se presuma mayor sabiduría. De esta manera, a la verdad no se llega ahora por la vía de la dialéctica, es decir, a partir de opiniones altamente probables -pues son las de los más sabios y prudentes cuando no las más generalizadas-, opiniones que hábilmente se van entrelazando y engrosando, aumentando su probabilidad y constituyendo un modo de vida. Tener la razón, y en cierto modo la verdad, dependía así de la habilidad dialéctica del ponente o disputante, supuesta su erudición y familiaridad respecto de las fuentes divinas y humanas de la verdad. En definitiva, la verdad sólo era asunto de unos pocos que la detentaban. Con Descartes, en cambio, la verdad, en la nueva forma de la certeza, incumbe a todos por igual, pues cerciorarse por sí mismo de lo que se considera verdadero está a la mano de cualquiera. Y no otro debe ser el sentido de la famosa frase con que nuestro autor abre su *Discurso del Método*: “El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo”.

Tenerse en tan alta estima como para preferirse frente a otros, indudablemente más reconocidos y capaces, indica que uno, independientemente de su poder, erudición, capacidad etc., es primero para uno mismo. Es, tal vez, lo más cierto para uno mismo; si se prefiere, uno es para sí mismo lo primero en el orden de la certeza. Muy probablemente esta proximidad, por no decir inmediatez, con nosotros mismos en relación con la certeza, tenga que ver con la llamada conciencia, -un concepto todavía no depurado de connotaciones morales-, mediante la cual nos encontramos ante nosotros mismos tal cual somos, a la cual no podemos engañar y de la cual difícilmente nos podemos evadir. Pero así como estamos de cerca de nosotros mismos y gozamos o, por qué no decirlo, padecemos de ese acceso inmediato a nuestra interioridad, de la misma manera somos insondables y completamente ajenos para los otros, como recíprocamente lo son ellos para nosotros.

El modelo de certeza que Descartes tiene en mente es, ni más ni menos, el de las matemáticas, disciplina en la cual los resultados y procedimientos pueden ser verificados por quien se lo proponga y no están en ningún caso sometidos a doctrinas previas, autoridades ni prejuicios. Cada uno sabe que un resultado matemático puede, y debe poder ser evidenciado por sí mismo. Aquí el agente del conocimiento tiene la impresión de estar, en primera persona, ante algo que sólo puede ser así y no de otra manera; es, pues, testigo de primera mano de la verdad matemática. Descartes cree que el modo matemático de la evidencia puede y debe ser aplicado a todas las ciencias y que, quienes buscan la verdad “no deben ocuparse de ningún objeto que no ofrezca una certeza igual a la de las demostraciones aritméticas y geométricas.”⁽⁵⁾

Esta nueva concepción de la verdad, en términos de certeza, no sólo afecta el modo como aprehendemos la verdad, cerciorándonos de su contenido de manera intuitiva, sino también el modo formal como construimos y diseñamos las demostraciones, es decir, la forma como establecemos la dependencia entre las verdades y los principios de los que supuestamente se desprenden. Son bastante manifiestos y explícitos los rechazos de Descartes a la dialéctica y a la silogística, en las que lo primordial es enseñar la verdad o disputar sobre ella, pero en ningún caso descubrirla. Y es razonable el fastidio que Descartes expresa, pues, el que una verdad dependa de un principio no nos dice nada acerca de la veracidad del principio, sólo nos dice de la dependencia de aquella respecto de éste último. Y si su cometido, como venimos diciendo, es el de cerciorarse de todo lo que se pueda tener por verdadero, esto debe valer especialmente para los principios, aquellas verdades de las que dependen otras verdades; pues de lo contrario construiríamos y emprenderíamos demostraciones sobre bases inciertas. Por ello el cercioramiento a que nos conmina Descartes debe encontrar un comienzo absoluto a partir del cual construir firme y sólidamente.

No hay, pues, la menor duda de que el silogismo no es la herramienta apropiada para estos menesteres, pues por su medio sólo establecemos, si lo analizamos regresivamente, una verdad a partir del entrelazamiento de dos premisas independientes gracias a un término común a las dos, de las cuales empero podemos no tener certeza alguna. Demostrar las premisas equivaldría, de nuevo, a interpretarlas como conclusiones de sendos silogismos, es decir como resultado de otras premisas entrelazadas de las que igualmente puede no constarnos nada. En definitiva, el silogismo, así visto, nos reproduce la incertidumbre en la medida en que, al tener por verdadero algo, sólo nos muestra una incesante serie de supuestos que en nada nos acerca a la certeza que buscamos. Se ve, por otra parte, lo apto que sí es este instrumento para la escolástica y la filosofía cristiana, pues toda esta serie de supuestos que aparecen como premisas de las verdades en cuestión debe hallar buen término en las fuentes canónicas de la verdad, a saber, las sagradas escrituras, la autoridad, la tradición; verdades que cartesianamente no nos constan, pero que gozan del asentimiento y del beneplácito de los disputantes. Por eso Descartes caracteriza el silogismo como una máquina de guerra muy apta para los combates escolásticos ⁽⁶⁾ consistentes en proponer una tesis y, según el partido que se tome, mostrar que es coherente o contradictoria con los incuestionables, mas no verificados, principios.

Pero tampoco en la dirección contraria, la progresiva que va de las premisas a la conclusión, nos proporciona el silogismo la certeza que Descartes busca. En primer lugar, la conclusión no puede basar su verdad únicamente en la corrección formal del silogismo, pues ésta admite que de premisas falsas se pueda sacar una conclusión verdadera; lo cual significaría que una tesis verdadera puede depender formalmente de supuestos falsos, mas no que la verdad de esa tesis dependa, y se descubra, por así decirlo, de sus supuestos, sean éstos verdaderos o falsos. Lo que nos hace pensar que tal verdad, es decir, su contenido, se conoce por otra vía que puede ser la intuitiva. En palabras de Descartes, “es preciso advertir que los dialécticos no pueden formar según sus reglas ningún silogismo cuya conclusión sea verdadera si no cuentan antes con la materia del mismo, esto es, si no conocen previamente la

verdad que deducen por ese medio”.⁽⁷⁾ La forma silogística, concluye, “no les enseña nada nuevo” y es “completamente inútil para los que quieren investigar la verdad de las cosas”, sirviendo en ocasiones sólo “para exponer con mayor facilidad a los demás las razones ya conocidas”, por lo que tal disciplina pertenece más a la retórica que a la filosofía.⁽⁸⁾

Pero esta confianza en sí mismo y esta concepción de la verdad como certeza, de la que se nutre la nueva filosofía, no vienen solas. La aparente dispersión y diversidad de las ciencias, originarias de la gran multiplicidad de objetos, pasadas ahora por el tamiz de la propia razón se ven fácilmente reducidas a un saber unitario y homogéneo para todas las disciplinas. Algo similar a lo que por entonces sucede con la perspectiva, esa invención de la época por la que el observador queda estratégicamente ubicado en un sólo punto desde el cual domina toda la amplitud del paisaje. El saber por sí mismo vale no sólo por la evidencia que le acarrea el cercioramiento, sino también por la unidad que así le impone a la aparente multiplicidad de objetos, como igualmente por la mayor perfección que, según Descartes, entraña la obra de un sólo hombre frente a aquella en la que intervienen muchos agentes.

Hemos visto, pues, cómo Descartes forja una nueva mentalidad que será definitiva para el hombre moderno, pues lo conmina a pensar por sí mismo y cerciorarse a solas de toda verdad, en desmedro de la costumbre, la autoridad, la tradición y el consenso; le muestra, como comienzo absoluto de su saber, el saber de sí mismo, el cual le dará la impronta de subjetivismo a la mentalidad moderna; elimina el argumento entretejido de los escolásticos como instrumento de conocimiento, relegándolo a mera retórica o máquina de combate y proselitismo, y como su contrapartida nos deja una teoría del conocimiento que impone al saber y a la ciencia un orden lineal de descubrimiento a descubrimiento, empezando siempre desde el fundamento absoluto.

Pero, ¿somos acaso tan modernos como para reconocer que Descartes nos importa simplemente por sus contribuciones a la modernidad? ¿Radica acaso su importancia en lo que de él aún nos queda? De ninguna manera. La importancia de Descartes radica en que su pensamiento se convierte en un medio difícil de eludir en la comprensión que tenemos de nosotros mismos; lo cual no implica, en absoluto, que tengamos que confesarnos cartesianos, ni incondicionalmente modernos. En lo que resta intentaré mostrar cuán confrontados nos hallamos hoy con Descartes, de manera que su importancia crece en la medida en que nos proponemos distanciarnos y diferenciarnos de él. Es cierto aquí que el adversario se convierte en la medida de nuestro ser. Veamos.

Lo primero que nos choca de la mentalidad cartesiana tal vez sea, sin por ello renunciar a la confianza en nosotros mismos, lo artificial de la soledad en que supone que debemos ubicarnos para empezar la búsqueda de la verdad. Esta es una más de las ficciones de la modernidad, igual que la que supone que la sociedad surge de la suma de unos individuos que deciden por sí mismos asociarse. La soledad cartesiana tendrá que pagar como precio de esa ficción el solipsismo, es decir el no poder salir de sí mismo, o si se quiere, quedar preso de la propia ficción.

Esta soledad nos proporciona un mundo privado, absolutamente propio, que consta de representaciones mentales únicamente accesibles a su dueño, y por completo incomunicables a otros. La materia prima de nuestra filosofía ha dejado de constar de representaciones que sólo me constan a mí, para dar paso ahora a elementos más públicos y esencialmente comunicables. Se trata del lenguaje, lo público por antonomasia, que nos antecede a nosotros mismos como individuos, con lo cual queda desenmascarada la ficción moderna de un solitario y absoluto comienzo del conocimiento. Al renunciar a la soledad originaria no tendremos que padecer la incomunicación y el solipsismo. Resultado de esta renuncia es la aceptación del hecho de que el agente del conocimiento y de la ciencia es una comunidad que se constituye a partir de consensos. No se trata hoy de una ciencia libre de supuestos, sino de una ciencia que parta de supuestos que además de no ser cuestionados sean compartidos entre los miembros de la comunidad científica.

Pareja con la anterior está la ficción de poder comenzar desde cero el proceso de conocimiento y creer que podemos hacer tabla rasa de todos nuestros prejuicios. O lo que es peor, creer que nuestra búsqueda de la verdad está exenta de prejuicios y que podemos delimitar entre lo que sabemos con absoluta certeza y lo que apenas creemos o quisiéramos creer. Es la ficción que nutre la idea moderna de una ciencia pura, completamente demarcada respecto de lo que no es científico, llámese ello pseudociencia, ideología o prejuicio. De la misma manera se pretende que se puede separar lo que es filosofía de lo que pertenece a la retórica. El quehacer científico contemporáneo es un buen contraejemplo de la teoría moderna de la ciencia. Hoy contamos con que la ciencia es una actividad fundamentalmente interesada que da cabida a los prejuicios, si bien los elabora y sofisticada en la forma de lo que conocemos como paradigma; también sabemos que la presentación pública de la ciencia no está libre de elementos retóricos, pues ella consta de hipótesis y teorías que se abren paso, que luchan por el reconocimiento y la difusión, y que no se nutren simplemente, como en el ideal cartesiano, de la honestidad de un científico que fundamenta su teoría en la transparencia de su autoconciencia. No es pues extraño que nos aproximemos incluso a una reivindicación de la silogística en desmedro, esta vez, de la concepción lineal del pensamiento. Peirce nos presenta esta opción en una hermosa y certera figura, en la que nos exhorta a razonar, no formando “una cadena que nunca es más fuerte que el más débil de sus eslabones”, sino más bien formando un cable o lazo “cuyas fibras pueden ser muy delgadas, siempre y cuando sean suficientemente numerosas y estén estrechamente conectadas”,⁽⁹⁾ es decir, un cable que siempre es más fuerte que cada una de sus fibras. Hemos aquí, pues, prefiriendo de nuevo el razonamiento probable frente al exacto y rígido del espíritu cartesiano, de manera que “confiemos más en la multitud y variedad de sus argumentos antes que en la irrefutabilidad de un único argumento”.⁽¹⁰⁾

Las consideraciones anteriores se han propuesto pintar un Descartes poco ortodoxo, o por lo menos no han partido de ninguna de las dos corrientes que, podríamos decir, hoy se disputan el marco general de la interpretación de su pensamiento. Me refiero a la rivalidad que hay entre los que abogan por un Descartes metafísico y que han estado, por así decirlo, administrando su imagen durante siglos, y los que prefieren el Descartes científico algo desconocido, o al menos descuidado, por la tradición. En este rato, en cambio, he pugnado por esbozar la

imagen de un pensador que, más que autor de importantes descubrimientos científicos, o de curiosos y novedosos filosofemas, puede ser considerado como el gestor de la mentalidad moderna y de la muy particular manera como el hombre occidental se ha comprendido a sí mismo durante varios siglos. Si bien este esbozo se desdibuja en la medida en que el presente avanza, no hay duda de que muchos de los trazos perviven aún y son tan constitutivos de nuestra manera de pensar, como lo son las ficciones del individualismo, la libertad y la igualdad para la constitución de nuestra sociedad.

Mucho me temo que la expectativa generada por el título de esta conferencia acerca de cuánto **nos** pueda importar Descartes todavía no se vea colmada. Reconozco que, aunque me ha movido cierto deseo de persuadirlos, me contentaría con haber sido algo claro acerca de cuánto y por qué **me** importa Descartes todavía.

Notas al pie de página

(1) *Discours de la Méthode* en *Oeuvres de Descartes* editadas por Ch. Adam y P. Tannery (AT), Vrin, París 1996; tomo vi, p. 4. Sigo la edición castellana de Ezequiel de Olaso en: *Descartes. Obras escogidas*, Editorial Charcas, Buenos Aires 1980. Esta edición contiene al margen la paginación original de AT que yo sigo.

(2) *Obras escogidas*, p. 17. Se trata de un texto temprano de Descartes que se recoge bajo el título de Preámbulos.

(3) Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 1, art. VIII. Sigo la edición de la B. A. C., Madrid 1947.

(4) *Discours de la Méthode*, p. 16.

(5) *Reglas para la dirección del espíritu*, regla II; en *Obras escogidas*, p. 40; AT, tomo x, p. 366.

(6) *Ibid.* p. 38; AT, tomo x, p. 363.

(7) *Ibid.* regla x, p. 76; AT, tomo x, p. 406.

(8) *Ibid.*

(9) 'Some Consequences of four Incapacities', en *Selected Writings*, Dover, New York 1958, p. 41.

(10) *Ibid.*