

## Prefacio

*Y mientras nos preparamos a demostrar con palabras la naturaleza de las cosas, sin darnos cuenta hacemos lo contrario y demostramos las palabras con las cosas, tarea muy difícil si no imposible.*

*¿Qué nos queda? Un remedio extremo: que pienses por ti mismo.*

F. Sánchez, *Quod nihil sicitur* (1581).

Del lugar donde se sitúe el observador depende que sea detectada o no una continuidad en la historia de la metafísica. Mirados desde la Tierra como centro, los planetas describen extraños arabescos; avanzan, se detienen, retroceden y vuelven a avanzar con caprichosos ganchos, irritantemente ajenos a las exigencias de un movimiento simple y uniforme, económico. Mirados desde el Sol como uno de los focos en una elipse, los planetas describen órbitas casi regulares y barren en tiempos casi iguales áreas casi iguales, evolucionando todos juntos en una danza armónica.

Tratándose de la metafísica, cualquier intento de ver allí algo distinto de la expresión que cada era se hace de una realidad *sentida* producirá de inmediato arbitrarios e irregulares arabescos. Establecer el centro real de las evoluciones —el problema ontológico— tropieza aquí, además, con algo paralelo a la vieja pretensión de mantener al astrónomo en la confección de calendarios y almanaques, sin aventurar hipótesis sobre lo que efectivamente pueda acontecer en el firmamento. Esa fue la postura de la academia antigua hasta Kepler, y a nivel filosófico ésa es la postura de la academia moderna, cuando quiere imponer una versión analítica al acto de pensar lo que hay.

El equivalente en metafísica a mirar desde el Sol es ver sus etapas como pormenores en el perdurable interrogante de lo que somos y dónde estamos, contenido primario del «conócete a ti mismo». Sea cual fuere el grado de certeza alcanzado por las respuestas —las metafísicas—, sin ellas el imperio de alguna facticidad se adueña de lo posible, lo necesario y lo real. Las ciencias llamadas exactas pueden decir mucho sobre dónde estamos, e influir destacadamente en lo que somos, pero por principio han de abordar estas cuestiones como abordaría un hombre de otro planeta el apretón de manos entre dos terrestres; esto es, tratando de descomponer el movimiento visible en fragmentos matemáticamente abordables, para poder formular ecuaciones que sometan a alguna ley el oscuro fenómeno. Marcando un claro contraste, en metafísica carece de interés lo que no se alcance por reflexión sobre una experiencia intuitiva propia o, si se prefiere, aquello que no sea exterior e interior al mismo tiempo, supuesto de un modo u otro en *todo*. Como corresponde a algo que empieza y termina en la intuición, allí el hallazgo es siempre un reconocimiento, un hallazgo de sentido, cuya novedad se agota en poner término a una inatención o a una amnesia.

Hacer filosofía primera puede definirse por eso como acto de prestar concepto a unas pocas palabras, cuyo contenido en cada tiempo indica la comprensión que el hombre tiene de lo que es. Si en vez de ir a esas palabras como signos de una pasada o presente experiencia

quisiéramos fijar las condiciones a priori para cualquier experiencia posible (pasando así del terreno natural al trascendental, y del dialéctico al analítico), la historia de la filosofía se convertirá en una secuencia de monólogos arbitrarios e irregulares trayectorias<sup>1</sup>; la erudición tratará de prestarles un ornamento análogo al que la crítica de arte procura a las obras artísticas, tal como el artificio de los epiciclos de Tolomeo reducía a círculos el errático discurrir de los planetas contemplados desde una Tierra supuestamente inmóvil.

## ADECUACIÓN Y DESVELAMIENTO

Siendo una teoría del sentir que piensa la desnudez última de su contenido, la filosofía primera no podrá nunca dejar de ser un asunto de singular densidad ni de exigir un serio trabajo —ante todo de reelaboración— a quien la cultive, en una línea muy semejante a lo que acontece en física teórica o análisis matemático. La propia forma del tratado, inaugurada con Aristóteles, tiene por naturaleza un paciente tejer y construir, que combinando lógica sistemática con espontaneidad produzca finalmente un atisbo de realidad radical. Olvidarlo, ignorarlo o pretender que todo está explicado conduce a la situación habitual del lector ante la verdadera filosofía, que no es tanto una incompreensión de términos o conceptos específicos como un desconocer pura y simplemente de qué se habla. Acostumbrado a una u otra rutina, pasa por alto aquella unidad o diversidad del pensamiento y lo real, de la libertad y la existencia, que permanece como alimento del espíritu y necesidad incondicionada de lo verdadero.

Heidegger sugirió hace medio siglo que de la relación entre el ser y la verdad depende algo capital. Si el ser se funda en la verdad —como desde Platón pretende el idealismo— tendremos la *adecuatio*, que a un nivel prosaico puede presentarse como conformidad de la inteligencia con la cosa, pero en definitiva postula la subordinación de la cosa a la inteligencia. Si la verdad se funda en el ser, en cambio, no habrá tanto adecuación como aquello que los griegos llamaron *alétheia*, un des-cubrimiento o des-ocultación de lo real. En el primer caso la verdad es un *a priori* que anticipa la percepción, y que con sus categorías puras legisla sobre una diversidad desparramada, inexperimentable en sí. En el segundo caso la verdad es una *physis* que lleva consigo el brillo tanto como la oscuridad, no subordinada a las categorías sino fuente de ellas, donde la inteligencia es inmanente.

Desde luego, la verdad de la adecuación en el primer sentido (*intellectus ad rem*) incluye un momento de contacto entre el pensamiento y lo corpóreo, y por lo mismo participa en el des-cubrir o des-velar constitutivo de la verdad como *alétheia*. Sin embargo, visto más de cerca, queda patente que ese contacto es «ideal», porque las categorías no son modos de un ser, sino formas puras de un entender, moldes predefinidos; si esto se mira por un lado es la subordinación *res ad intellectus*, y simple solipsismo si se mira por el otro. Despojada de su contenido como instinto intelectual o inteligencia que siente, el saber filosófico se convierte en asunto de lo que

---

<sup>1</sup> De hecho, habrá que atribuir al hombre la tendencia natural a una razón pura incapaz de tomar contacto con lo real, pura ilusión.

*puede* (según sus «condiciones trascendentales») ser, y de lo que cabe experimentar en términos abstractos. Andando el tiempo, con esta transición de la ontología a la teoría del conocimiento la verdad —núcleo de la ciencia lógica— acaba por presentarse como «predicado metalógico» de ciertas proposiciones.

Algunas décadas antes Nietzsche había insistido en que la línea platónica llevaba a ver finalmente en la verdad «una especie de error», entendiendo esa constatación como autoconciencia de una corriente específica, que coincide con el nervio de la metafísica occidental en tanto que metafísica platónico-cristiana: el nihilismo. La irreflexión y las pretensiones edificantes creen poder rehuir el nihilismo refugiándose en filosofías de la conciencia pura o de los puros determinantes materiales, sin comprender que su germen es precisamente esa escisión de lo físico y lo mental.

Sería excesivamente ingenuo suponer que hemos pasado de una verdad como intuición del ser a una verdad legisladora del ser porque resulten más convincentes las razones de Kant que las de Aristóteles. Las filosofías son atestados del ánimo y las ideas dominantes en cada tiempo, y el que ahora alcanza la fase aguda de su crisis encontró en el criticismo una solución de compromiso para múltiples dilemas, que van desde la ruina de lo substancial a coyunturas más prosaicas como la división del trabajo académico<sup>2</sup>. Con su confianza absoluta en lo matemático y su visión moralizante del mundo, la obra de Kant es totalmente fiel al imperio de la técnica que maduraba desde siglos atrás. Sin perjuicio de volver más detenidamente sobre ello, a nivel *ontológico* la revolución científica clásica que culmina en Newton consume tres grandes operaciones. En primer término, aísla pensamiento y extensión considerándolos sustancias incommunicables, rompiendo así con el criterio griego de lo físico como vitalidad o automovimiento; la física, antes campo de lo que anima, pasa a ser ciencia de lo inanimado. Son caras de un mismo fenómeno la postulación del yo como fundamento metafísico último y la formulación del principio de inercia, y ambas tesis serán presentadas inicialmente por el mismo hombre, Descartes. Absorbida por el *cogito* toda espontaneidad, el resto de las cosas —incluyendo el cuerpo propio— se convierte en producto mecánico, que no lleva en sí la causa de su propio estado.

En segundo lugar, con ecos prometeicos preconiza frente al saber contemplativo y descriptivo un saber «operativo» y experimental, que deplora las elucubraciones sobre lo que es o no es algo y quiere averiguar simplemente cómo funciona, con esperanza de acabar haciéndolo funcionar a su arbitrio, lo cual era para F. Bacon «devolver» al hombre a la posición de preeminencia entre los demás seres naturales.

En tercer lugar, mezcla la cuestión evidente (que la matemática podía ser un vehículo de conocimiento extraordinariamente eficaz, y no debía lastrarse con problemas ontológicos si

---

<sup>2</sup> En efecto, Kant inventó con el terreno trascendental un campo indisputable por las ciencias fisicomatemáticas aunque con pretensiones de científicidad estricta, obsequio que el estamento pedagógico —anclado como su propio inventor en un espiritualismo más o menos abierto— ha administrado con lógica corporativa, buscando por diversos caminos (en muchos casos mediante el culto a la moda que son los «ismos» de cada lustro) convertir la filosofía en un saber especializado o «disciplina», donde todos los esfuerzos comienzan y terminan en cuestiones preliminares al pensar en sentido estricto.

quería dar el salto a unos algoritmos simples sobre el movimiento de los cuerpos visibles) con la cuestión más espinosa de los «principios científicos»<sup>3</sup>, que suponen una metafísica indeclarada pero muy influyente, con criterios sobre las sustancias, el espacio, el tiempo, el movimiento, los límites del saber, etcétera. Es esa metafísica —sobrepasada completamente por la propia ciencia físicomatemática contemporánea— la que sigue adherida a la filosofía propiamente dicha y las llamadas ciencias del espíritu o sociales (pensemos en Comte o Marx), entorpeciendo el planteamiento de las cuestiones y degradando sus respuestas.

A título de último hallazgo, la actitud que enarbola el remendado estandarte de las novedades quiere presentar el momento actual como postmoderno, usando un término cuya vaciedad se muestra de inmediato. Algo posterior a lo moderno indica algo posterior a lo que pretendía ser nuevo, y se define una cosa por su novedad cuando faltan las determinaciones precisas de su concepto; por eso —como hasta la saciedad demuestra la propaganda en todos sus órdenes— *nuevo* significa aquello que va haciéndose constante y rápidamente viejo, nacido a horcajadas del hastío y la falsa diversidad. Con tales y análogos ismos la filosofía huye hacia delante, al igual que huye hacia adelante la economía posterior a los fisiócratas, invocando futuros halagüeños gracias a un progresivo endeudamiento del hoy, y si quisiéramos acercarnos al fondo del momento actual sería mejor hablar de post-atéismo, porque ésa es la responsabilidad de la conciencia contemporánea. En efecto, el ateísmo ilustrado fue la penúltima etapa en el olvido del ser: una historia definida por la subjetivización de todo lo substancial, que hace dos milenios comienza sustituyendo al individuo físico por la persona, y que con la llamada filosofía de la existencia acaba desembocando en una invocación a la angustia como muestra de autenticidad humana. Pretendiendo defender el pensamiento racional de críticas como la de Schopenhauer, Marx o Comte, la paradoja del espiritualismo es su falta de espíritu propiamente dicho. Hegel llamaba espíritu, Geist, a la certeza de la razón en su último poderío, a lo racional del mundo real, haciéndolo así sinónimo de una compenetración entre la inteligencia y lo concreto. Para cuando advenga Husserl razón y realidad han desertado a la vez —como todo lo «natural»— y sólo resta una conciencia desprovista de entidad, divagando sobre intemporales vivencias eidéticas puras.

Como el romano de la época imperial, somos espectadores pasivos de circos, y recobrar la substancia de las cosas equivale a rasgar un velo de símbolos insertos en otros símbolos. Tras esa maraña nebulosa pudo otrora encontrarse el *Geist* como razón histórica, pero realidad y substancia son conceptos interdependientes, y cuando —por una evolución en otros aspectos inevitable— llegamos a la dessubstanciación del mundo llegamos también a una superfluidad del término que dice «real». Esa superfluidad se manifiesta en hacerse indiscernible facticidad y realidad. Real pasa a ser exactamente lo mismo que existente, y existente lo mismo que fáctico o «de hecho». Es esto lo que cancela de raíz cualquier metafísica, donde de un modo u otro «se trata de saber si lo existente es verdad o no»<sup>4</sup>. Nos parece ahora ridículo distinguir lo verdadero

---

<sup>3</sup> Uno de esos principios, por ejemplo, era el de la impulsión —axioma para prácticamente todos los científicos del XVII— según el cual lo que afecta el movimiento o reposo de algo ha de actuar por *contacto* con ello. El dogma de la mecánica impulsiva tiene tal fuerza que Newton pretenderá repetidas veces en sus *Principia* hacer pasar por cosas completamente iguales la «atracción» y una acción por contacto como el choque o la presión.

<sup>4</sup> Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía*, México, FCE, 1955, vol. III, p. 344.

de lo dado, sin reparar en que de la indistinción entre ambas esferas se siguen inquietantes consecuencias; por ejemplo, que en vez de adaptar las instituciones a la razón debe ser ésta quien se adapte a aquéllas. De sierva de la fe, como en el medievo, la razón debería —según parece— pasar a sierva de los hechos consumados. Siendo eso imposible, la razón pasa a «carecer de sentido» y desaparece del discurso *soi disant* científico.

Con todo, una ética que no se extraiga de la razón es incapaz de trascender la moralina, de cuya beatería más o menos farisaica usan otros para ignorar lo justo sin mala conciencia. Amortiguada la intensa anticipación de la muerte que durante el periodo de entreguerras expresan las filosofías de la existencia, la angustia parece haberse desplazado hoy al puro y simple aburrimiento. Aburrido proviene de un viejo verbo castellano (*aburar*), que significa quemar, consumir, y quemadas van estando un gran número de evasiones. Se diría que los adaptados al insustancial estado de cosas pierden el tiempo en pasatiempos para no perder el tiempo en empresas vanas, y que la vanidad de estas últimas se cifra en ser demasiado exigentes para sujetos acostumbrados al sinsentido de la razón. Por supuesto, le ha sido otorgado a los mortales bastante más para sentir que para saber, como observaba Hölderlin, y sólo muy trabajosamente accede el humano a aquella visión ecuánime que cabe llamar sabiduría. El esfuerzo por ahondar en la naturaleza de lo que es, la ciencia en general, constituye una tarea interminable a todas luces mientras el hombre siga siendo mero hombre, por más que el terreno abierto a la técnica contenga un horizonte de perspectivas grandiosas. Sin embargo, la metafísica es un saber del sentir que es pensar, una decantación en conceptos de la realidad que impresiona en última instancia; por eso mismo es el lugar donde nace y se custodia la idea de la razón y no la simple fe en ella, variante de la fe en otras cosas.

El cambio de los últimos tiempos consiste en que al destino humano de rozar la corteza de las cosas —y sólo laboriosamente ahondar en su substancia— ha venido a añadirse un desprecio, o más bien una absoluta ignorancia, hacia lo que es y busca la filosofía propiamente dicha, considerándolo un atavismo del pasado y no una necesidad permanente del entendimiento. Pasa por filosofía una taxidermia ritual del ayer, hecha por especialistas que proceden como quien ordenase en fichas una biblioteca, cuando no manifestaciones de un *common sense* que tiene poco de común y menos aún de sentido<sup>5</sup>. El origen próximo de ello está en la difusión planetaria del pensamiento unidimensional que representa la Iglesia Positiva —anunciada como «nueva religión» por Saint-Simon y sus sucesores—, donde la metafísica se concibe como un estadio histórico que ha demolido a la teología<sup>6</sup> y será demolido por la ciencia<sup>7</sup>. Por algún

---

<sup>5</sup> Así, cabe leer en B. Russell que «lo real o ilusorio del mundo físico [...] es un problema que ha hallado una solución positiva y detallada gracias a la lógica matemática». Esa solución no la hallamos luego por ninguna parte y nos preguntaríamos cómo logra siquiera la lógica matemática representar lo real y lo ilusorio, si no fuese por algo que el autor aclara unas líneas más adelante: «Desde Tales los filósofos han lanzado volubles aseveraciones sobre la esencia total de las cosas, y creo que ahora ha llegado el momento de poner fin a esta situación» (*Nuestro conocimiento del mundo exterior*, Buenos Aires, Morasol, 1964, pp. 10-11). El remedio para Russell es conferir *venia docendi* en filosofía tan sólo a los diplomados en lógica matemática. Y la propuesta, que no ha dejado de tener un serio peso en muchas universidades de todo el orbe, se adapta bien al estado de cosas en otros terrenos; también antes podíamos acercarnos a la orilla de un río y pescar sin más, mientras ahora no sólo hace falta un permiso general de pesca, sino uno específico para cada tipo de pez capturable.

<sup>6</sup> La tesis es palmariamente incierta si consideramos la obra de los principales metafísicos —Aristóteles, Spinoza y Hegel, por ejemplo—, aunque explicable considerando que Comte leyó muy escasos libros (según dejó dicho)

motivo, los científicos en sentido estricto de este siglo han sido los menos conmovidos por el anuncio de esa «filosofía científica», y —tras librarse de la indeclarada y acrítica ontología adherida a la física desde Galileo y Newton— han definido la ciencia como «un libre juego de conceptos» (Einstein), poniendo en evidencia el sofisma de que sea posible un saber puramente experimental y libre de hipótesis, en la línea preconizada por Bacon<sup>8</sup>. Más aún, en contraste con la pobreza de una filosofía oficial adherida a desconfiar del saber filosófico, el científico creador desautoriza «el nefasto miedo a la metafísica que se ha convertido en una enfermedad de la filosofía empirista contemporánea»<sup>9</sup>

No obstante, demorarse en el comentario de esa antimetafísica que es la escuela positivista —por no hablar de otras en gran boga hasta hace poco, como la freudiana o la marxista— se asemeja demasiado a inventar un adversario donde sólo restan molinos de viento, residuos de construcciones intelectuales vencidas por su propia unilateralidad. Más que en ningún otro momento parece haber llegado a su fin la ontología dogmática y edificante, ajena al rigor racional. Por otra parte, parece imposible prescindir de una u otra forma de ontología, con lo cual la distinción no se cifrará tanto en hacerla o no, como en que sea más o menos consecuente y profunda. En justa correspondencia, el campo de la filosofía primera abarca dos problemáticas bien diferenciadas. En primer lugar, es la exposición de un dilatado y preciso fenómeno histórico, que puede estudiarse como un fragmento del ayer, decisivo en la formación de la mentalidad presente y más decisivo aún para seguir la evolución de ciertas nociones y actitudes; así concebida, la metafísica debe estudiarse «arqueológicamente», siendo su conocimiento tan ilustrativo como el de las civilizaciones y los imperios desaparecidos. En segundo lugar, la metafísica —con ese u otro nombre— constituye el ámbito del pensamiento pensándose, el medio de perseguir una experiencia autoconsciente en términos absolutos. Su capacidad para elevarse al estatuto de un conocimiento real dependerá de que logre o no un saber del sentido como sistema de su propia constitución. Esa fundamentalidad está en la base de que su certidumbre tenga una índole distinta a la de otros conocimientos. En efecto, no establece leyes; invita tan sólo a la responsabilidad de pensar libremente, e invita a ello pensando.

---

debido a un prurito de «higiene cerebral». Un siglo más tarde, con razones no menos sugestivas, un correligionario como H. Reichenbach declarará que «quienes en la nueva filosofía no deben mirar atrás, porque su trabajo no sacaría provecho de consideraciones históricas» (*The Rise of Scientific Philosophy*, Berkeley, University of California Press, 1953, p. 325). Vale la pena observar que lo «nuevo» fascina sin excepción a estos escritores desde Saint-Simon en adelante. Sobre esta entronización de la ciencia cabe recordar que Comte y Saint-Simon añoraban épocas de «unidad positiva» como el medievo o los imperios antiguos, y sentían aversión hacia períodos «decadentes» como Grecia o el Renacimiento.

<sup>7</sup> Sobre esta entronización de la ciencia cabe recordar que Comte y Saint-Simon añoraban épocas de «unidad positiva» como el medievo o los imperios antiguos, y sentían aversión hacia períodos «decadentes» como Grecia o el Renacimiento.

<sup>8</sup> «Por lo general se cree que nuestra ciencia es empírica y que derivamos los conceptos y las relaciones matemáticas de los datos empíricos [...]. Pensaba yo de joven que Einstein se había ceñido estrictamente a esta filosofía en su teoría de la relatividad, pero cuando más tarde tuve ocasión de preguntarle me repuso: "Puede que ésa fuese mi filosofía, pero no deja de ser una tontería. Jamás es posible introducir sólo magnitudes observables en una teoría. Qué sea lo observable depende de la teoría"» (W. Heisenberg, «Tradition in Science», *Bull. of The Atomic Scientists*, 29, n.º 10, 1973, p. 418).

<sup>9</sup> A. Einstein, *Mis ideas y opiniones*, trad. de A. Flórez y A. Goldar, Barcelona, Bosch, 1980, p. 20. Hay algunas precisiones adicionales del propio Einstein en el Apéndice 2, p. 422.

Recogiendo una idea de Leibniz, Schelling mantenía que los sistemas filosóficos han tenido razón siempre en lo que afirmaban, no en aquello que negaban. Dicho con otras palabras, lo deficiente de cada tendencia reside de modo invariable en aquello que *excluye*. Una concepción caduca cuando lo excluido por ella hace acto de presencia, y esta presencia de lo descartado es en sí la concepción siguiente, que lo incluye en el sistema del sentido e incrementa la densidad y amplitud del concepto. El progreso obvio que el positivismo representa frente al espiritualismo exhausto de donde surge sólo tiene como límite lo que se niega a admitir, relacionado en última instancia con la profundidad y la metáfora. El reino de los «hechos», propugnado desde la publicación en 1852 del *Catecismo Positivista*, no tiene en principio más inconveniente que pasar por alto otros tiempos del verbo «hacer», y en esa misma medida renunciar al concepto de realidad para abrazar el de facticidad. El cumplimiento de su programa contiene el destierro del asombro, la abolición de lo *pasmoso* en nuestra experiencia, y de ahí el apotegma wittgensteiniano: «no hay enigma»<sup>10</sup> Una posición semejante tiene íntimas afinidades —como expuso Heidegger— con un periodo marcado por la generalizada puesta en explotación, por el imperio de la técnica y la voluntad de voluntad.

Con todo, el canonizado estado de cosas no es la realidad, sino una adaptación de la realidad a los intereses de la práctica y la vida social. A esta conclusión que llegó Bergson en *Materia y Memoria*, una obra cuyo alcance ha ido creciendo con el tedio ante la simplificación positivista. Pero dicha simplificación no es sino una lectura de Kant, a quien invariablemente recurren sus representantes para negar toda razón especulativa, y es a Kant a quien debe retrotraerse la tesis bergsoniana, recordando lo que había dicho la primera *Crítica*:

Yo no puedo suponer para el necesario uso práctico de mi razón a Dios, la libertad y la inmortalidad sin *negar* al mismo tiempo las pretensiones de la razón especulativa [...], que transforma las intuiciones trascendentales en objetos de experiencia, haciendo así imposible toda *extensión práctica* de la razón pura. Tuve, pues, que cancelar (*aufheben*) el *saber* para hacer sitio a la fe<sup>11</sup>.

Términos tan anómalos, en un tratado sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento, se completan con la consideración de la *Crítica* como «un censor que mantiene el orden público», haciendo que la metafísica

siga siendo siempre el baluarte de la religión, pues la razón humana, dialéctica ya por naturaleza, no puede prescindir de una ciencia que le sirva de freno y evite las devastaciones que una razón especulativa liberada de ley no dejaría de producir en la moral y la religión<sup>12</sup>

A la luz de estas intenciones programáticas se entiende mejor la alocución de Hegel a sus alumnos cuando inauguró los cursos en Berlín, el 22 de octubre de 1818:

Lo que en todo tiempo pasó por más ignominioso e indigno, la renuncia a conocer la verdad, llegó a ser en nuestros días el más sublime triunfo del espíritu. Este supuesto

---

<sup>10</sup> *Tractatus*, 6. 5.

<sup>11</sup> *K.r.V.*, B 30. El subrayado es de Kant.

<sup>12</sup> *Ibíd.*, B 877.

conocimiento ha usurpado incluso el nombre de filosofía [...]. Por ahora sólo os pido que tengáis confianza en la ciencia, seguridad en la razón, confianza y fe en vosotros mismos. El valor para buscar la verdad, la fe en la potencia del espíritu, he ahí la primera condición de los estudios filosóficos; el hombre debe honrarse a sí mismo y estimarse digno de lo más sublime. Jamás sobreestimaré la grandeza y la potencia del espíritu. La esencia tan cerrada del universo no conserva fuerza capaz de resistir al valor de conocer; éste la obliga a desvelarse, a revelar sus riquezas y a hacérselas gozar.