

TRABAJOS DE GRADO

CARDONA SUAREZ, Luis Fernando: *La comprensión de la autoconciencia a partir de la determinación de la infinitud simple de la vida en Hegel.*

El surgimiento fenomenológico de lo que la conciencia es en su verdad se determina en y a partir de la movilidad expresa de la infinitud simple de la vida. La vida, como lo anotó Dilthey en su teoría de la historicidad, es el transfondo desde el cual y por el cual emanan las operaciones diferenciadas de la conciencia. El comportamiento y la realidad del ser consciente presupone una serie de circunstancias, desde las cuales puede ser comprendida la acción de la conciencia en el mundo. La conciencia y el mundo no son ya dos entidades diferenciadas y contrapuestas recíprocamente, pues el ser de cada una de ellas se determina ahora a partir del acaecer universal de la vida. La conciencia es el ser-para-sí de la vida captado como unidad en sí misma reflexiva; su movimiento interno no es otro que el de la negación absoluta. El mundo es la manifestación o exteriorización de la vida, que en cuanto alteridad constituye la extensión negativa de la propia infinitud; dicha extensión, al ser negada por el ser autoconsistente, se afirma en su esencialidad como mundo formado por la conciencia. El mundo que ha sido levantado desde la singularidad pasajera de su ser-ahí, al ser formado, trabajado por la conciencia, entra en el elemento de la permanencia del ser-para-sí, esto es, deviene mundo cultural o mundo mediatizado por la autoconsistencia misma. La conciencia, negando la alteridad extensiva de la propia vida, abandona también su ser-para-sí inmediato y se afirma como conciencia universal, como autoconciencia libre.

Mundo y conciencia son realmente co-origenarios en su esencialidad, pues ambos no son más que determinaciones esenciales de la omnipresencia universal de lo real, de la vida en cuanto tal. En esta co-origenariedad, quien efectúa y el dónde de dicha efectua-ción son comprendidos como momentos determinados del autohacerse y autoponerse del concepto absoluto mismo; el Espíritu es realmente quien se realiza en el mundo objetivado por la conciencia, pues el hacer de la conciencia no puede ser identificado como un acaecer particular en su esencialidad, sino más bien debe ser comprendido como la realización efectiva de lo universal en sí mismo. El Espíritu en su movimiento interno se exterioriza, concretándose en el mundo trabajado por la conciencia; esta

exteriorización implica el salirse fuera de sí del Espíritu, el cual debe encontrarse como idéntico consigo mismo en y a partir de su ser-otro; esta identificación del Espíritu con su exterioridad se alcanza en las figuras superiores del saber: en la Historia, la Religión y la Filosofía. En la Filosofía el Espíritu se manifiesta en su realidad concreta como verdad, pues es en ella donde el Espíritu se afirma libremente en la identidad absoluta con su contenido. En la *Fenomenología* la vida alcanza su realidad concreta y universal sólo en y como saber absoluto.

En Hegel la vida no designa simplemente un estado pasajero de lo real, un momento determinado en el cual ha caído el absoluto mismo; al contrario, ella es realmente la movilidad expresa de lo real, que como tal pone para sí misma las diferencias como diferencias internas, al mismo tiempo que estas últimas son elevadas como diferencias de la unidad absoluta de la vida. La vida en todo momento se verifica como un esto vivo, el cual suprime en sí mismo la determinación en la cual él es puesto, afirmando, de esta manera, la universalidad de su verdad esencial, la vida como proceso. El movimiento, entonces, que expresa la vida es el desdoblamiento, pues en él la propia vida deviene universalidad idéntica consigo misma en y a partir de su ser-otro. Este desdoblamiento negativo o movimiento de superación realiza internamente el concepto absoluto o concepto puro, es decir, es la manifestación simple e inmediata de lo que la infinitud es en sí misma; superación de la distinción presupuesta de unidad y diferencia. Si bien la vida se ha afirmado en su realidad esencial a partir de la movilidad, ello no quiere decir que se la conciba como un puro pasar errático e inconsistente, sino que, al contrario, su consistencia radica en la superación de su pasar; superación ésta que en cuanto tal se afirma como la sustancia fluída del puro movimiento en sí mismo. Devenir y subsistencia no son ya dos realidades que se excluyen recíprocamente; el esfuerzo del filosofar hegeliano consiste en establecer un puente especulativo entre ellas dos, en pensar a Heráclito y Parménides en su referencialidad mutua. El puro devenir que en sí mismo es subsistencia, al mismo tiempo que se afirma como la movilidad negativa de sí mismo, sólo puede ser pensado como SUJETO UNIVERSAL, el cual realiza su universalidad en y para sí mismo al verificarse en y como saber absoluto. El saber realiza, en este sentido, la verdad más concreta de la universalidad acaeciente de la vida. La *Fenomenología del Espíritu* asume internamente la unidad reflexiva de vida y saber, elevando dicha unidad al plano de su realidad absoluta, esto es, a la realización libremente alcanzada tanto en el mundo como en la conciencia.

En la *Fenomenología*, la vida no es simplemente comprendida como una experiencia más por la cual pasa la conciencia en el proceso de su autoconstitución universal, designa más bien el concepto absoluto mismo que debe ser verificado en y para la propia conciencia a partir de la experiencia fenomenológica. La vida es la designación más simple e inmediata del concepto puro, que como tal debe ser realizado libremente en la universalidad de la conciencia. En términos de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, se diría que la vida es la idea inmediata. En la medida en que la vida es el término de la reflexión fenomenológica, ella debe estar presente en cada uno de los momentos en los que se determina la autoconstitución universal de la conciencia. Pero, dado que la vida tan sólo es simplicidad inmediata del concepto puro, ella debe superar en sí misma dicha simplicidad; esto es, la propia vida, en su movilidad interna, debe suprimir la inmediatez en la cual ella como concepto absoluto ha caído. La vida comienza la superación de su simplicidad inmediata cuando se afirma como autoconciencia; sin embargo, ello no quiere decir que en la autoconciencia la vida alcanza su universalidad absoluta plenamente realizada, pues, como lo anota Marcuse, en la

autoconciencia la vida se encuentra aún en provisoriedad extrema, ya que ella todavía no se ha verificado como unidad absoluta de subjetividad y objetividad. La vida comprendida como autoconciencia todavía se encuentra atravesada por la contraposición negativa de su discurrir, pues en ella el mundo objetivo aún sigue siendo alteridad respecto de la autoconciencia; y la autoconciencia, al mismo tiempo, se concibe como la pura potencialidad negativa de todo ser ahí determinado, como la fluidificación absoluta de todo lo real. La vida comprendida como autoconciencia se escinde, entonces, entre su ser-para-sí y su alteridad objetiva en y a partir del trabajo. La unidad absoluta que debería realizar la vida se pierde en la dualidad sujeto y objeto que caracteriza a las figuras de la conciencia, las cuales engloban la primera parte de la *Fenomenología del Espíritu*, y que en la presente tesis se han estudiado detenidamente.

L.F.C.S.

LINDAHL, Hans: *Iuris dictio*

El propósito de la tesis titulada *Iuris dictio* es la elaboración de una teoría de la interpretación del derecho, es decir, el esbozo de una hermenéutica jurídica. Pero, ¿qué es lo que interpretamos en el derecho? Dos cosas: la acción humana y las reglas jurídicas. No lo uno por separado de lo otro; ambas cosas, simultáneamente. Interpretamos nuestras normas jurídicas para significar, de manera cada vez nueva, la acción humana regulada; de retorno, al interpretar la acción humana, con su capacidad inagotable para rebasar los "moldes" o patrones típicos previstos en las reglas jurídicas, resemantizamos continuamente las reglas de derecho llamadas a significar la conducta humana. Pues bien, del "círculo hermenéutico" entre regla y acción tiene que dar cuenta la teoría de la interpretación jurídica.

De tal suerte que el desarrollo de la tesis está jalonado por dos preguntas fundamentales. La primera: ¿cómo es posible una semántica de la acción? La segunda: ¿cómo es posible que las normas jurídicas signifiquen y, por tanto, que regulen la conducta humana?

Postulamos que si la acción humana puede ser regulada, ya sea jurídicamente, éticamente, o por medio de las reglas de la etiqueta social, es ante todo porque la acción humana es constitutivamente significativa. En otras palabras: en el derecho, **más radical que la valoración es la significación**. El nódulo común a toda normación de la acción es la capacidad del comportamiento humano para engendrar sentido. Pero ese, precisamente, es el problema: ¿por qué y cómo produce sentido la acción?

De otra parte, si, como hemos dicho, la acción remite al concepto de regla, no es menos cierto lo contrario: la regla jurídica es un particular **enunciado de acción**. Las características que tan meticulosamente han asignado a las reglas jurídicas los teóricos del derecho —su imperatividad, estructura hipotética, etc.— están subordinadas, en su totalidad, a la estructura discursiva del lenguaje jurídico. El poder del derecho es el poder de la palabra, mucho antes que el poder de la coacción socialmente organizada y dosificada. Así, pues, el segundo grupo de problemas es esencialmente lingüístico: ¿cuál es la especificidad **discursiva** de la regla jurídica?

Comienzo la investigación por deslindar dos juegos de lenguaje: los del movimiento y la acción. El antropólogo Clifford Geertz, en su obra *The Interpretation of Cultures*

(1973), opone una "descripción espesa" del comportamiento humano en el marco de la teoría de la cultura, a una descripción "plana" o "angosta". Yo diría que el espesor de la acción consiste en que la descripción de una acción no se resuelve en la descripción de movimientos en el espacio y en el tiempo. Es esto, sin duda, pero también es algo más. La acción humana es espesa porque tiene sentido; mejor aún, el espesor de la acción es su significado.

Pero, ¿qué es eso del "sentido" de la acción? En la medida en que la hermenéutica del derecho desea dar cuenta del significado de la acción humana, tiene que comenzar por un interrogante típicamente **fenomenológico**: ¿qué significa significar? ¿Qué entendemos por el "sentido" de la acción humana? El segundo capítulo de la tesis ofrece una respuesta a este problema. Aprovecha, en primer lugar, los análisis de la primera investigación lógica de Husserl, para luego extraer tres corolarios de una fenomenología de la acción significativa.

Visto qué es el significado de la acción, nuestra siguiente pregunta fue **semántica**: ¿bajo qué condiciones produce o hace sentido la acción? ¿Cuál es la estructura significativa de la conducta humana? Sugerimos que, abstrayendo provisionalmente de lo que Max Weber ha llamado la "acción social" y la "relación social", la estructura semántica de la acción se edifica, de una parte, sobre su capacidad para intervenir en el mundo natural, y, de la otra, en la intencionalidad de la conducta. Tomamos en préstamo la lógica de la acción esbozada por G.H. von Wright y los finos análisis de la intencionalidad esbozados en la *Ética Nicomáquea* y en los trabajos de E. Anscombe.

El siguiente paso es más bien **crítico**: ¿qué condiciones despliega una semántica de la acción que hacen posible la interpretación de la acción? Ricoeur, en un importante ensayo titulado "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text", nos proporciona la clave del asunto: la interpretación es a la acción lo que la lectura a un texto.

El cuarto capítulo propone una aplicación **jurídica** del modelo construido a través de los tres capítulos anteriores. La noción de **intriga** en la *Poética* de Aristóteles es confrontada con su correlato jurídico en el ámbito penal: el *iter criminis* o "camino del crimen". De los distintos relatos del camino del crimen que ofrecen las partes durante un proceso penal, emerge la ambigüedad constitutiva de la acción humana como objeto de la interpretación jurídica.

El quinto capítulo marca la transición desde el primer grupo de problemas, que identificamos globalmente como perteneciendo a una **semántica** de la acción, al segundo conjunto de problemas, constituidos por el **discurso** jurídico de la acción. Si hasta el momento, la acción humana ha sido aislada de las reglas jurídicas, para considerarla como objeto de interpretación autónoma, aún en el derecho penal la interpretación de la acción humana está al servicio de un proceso que "aplica" reglas y "excluye" otras. Antes de ser ellas mismas **interpretadas**, las reglas de derecho son **interpretativas** de acción humana. En otras palabras: la interpretación jurídica de la acción presupone la *función significante* de las reglas de derecho. Aquí, nuestro propósito es explorar la **función significante** de las reglas de derecho en el contexto de una teoría de la **institución**.

El sexto capítulo constituye el núcleo de mi investigación. Veo en lo que hace el **lenguaje**, según nos lo ha descrito la teoría del *Speech Act* elaborada por Austin, Searle y Strawson, la condición trascendental de lo que hace el **derecho**. En tanto discurso de la acción, el derecho "hace" dos cosas distintas: de un lado, predica cualidades, relaciones, estados de cosas o acciones de sujetos lógicos en grado variable de identificación; del otro lado, esa predicación tiene la fuerza ilocucionaria, o bien de una directiva, o bien de una declaración. Pero más allá del acto de discurso jurídico como acto proposicional y como acto ilocucionario, es apto **simbolizador**. A partir de los bellos análisis de E. Benveniste y C. Castoriadis, vemos en el derecho un ejercicio particular de lo que, acaso, constituye su capacidad más específica: la capacidad de simbolizar.

Concluyo mi tesis identificando la institución como el "lugar" de la interpretación jurídica. Coordino los dos grandes bloques temáticos de la investigación en el contexto de tres problemas concretos: la ambigüedad de las reglas jurídicas, la metodología de la interpretación jurídica y la razonabilidad como criterio valorativo específico de la hermenéutica del derecho. Porque la contribución que estaría en capacidad de hacer el intérprete del derecho a la empresa de la Razón, a la autorreflexión de la humanidad, no es otra que ser **garante de la institución razonable**.

H. L. E.

RICHTER PINEDA, Juana Natasha: *La libertad como posibilidad de creación de sentido del destino (a propósito de Nietzsche)*.

La idea fundamental de esta monografía es abordar un problema que, en la historia del hombre, no ha perdido actualidad debido a las circunstancias que, en cada época, ha tenido que afrontar: el problema e la libertad, problema que, a mi manera de ver, es punto central de una reflexión filosófica preocupada por fundamentar el continuo interrogante del hombre por sí mismo y lo que le rodea, y que quiere ayudarlo a comprender su situación de ser finito enfrentado a un universo desconocido y sin límites que se escapa a la aprehensión cognoscitiva de su mente.

"La libertad como posibilidad de creación de sentido del destino", es decir, la libertad como núcleo del acto existencial, interpretado como un humano estar en sí mismo por encima de la oposición entre ser y deber, es la ruptura con la filosofía dogmática y el objetivismo, en busca de los actos de conocimiento cuyos nexos de sentido nos proporcionen la perspectiva adecuada de nuestra praxis vital.

En este sentido, considero que el énfasis del pensamiento de Nietzsche se centra en su interés por lograr la transformación de la cultura occidental, cuya decadencia halló sus raíces en el surgimiento de la Metafísica Socrática y se vino a agravar con la influencia y expansión que las ideas cristianas alcanzaron en la Edad Media.

Por tanto, la pretensión de mi trabajo es exponer cómo, a partir de una concepción distinta de libertad, propuesta por Nietzsche, podemos acceder a otra forma de comprensión y, sobre todo, a una perspectiva de sentido en la que el hombre, con su acción, puede romper con el determinismo en el que lo había encerrado la concepción tradicional.

La concepción de libertad nietzscheana se opone al concepto de "libre albedrío", el cual deriva de la idea Metafísica de Dios, e involucra a la razón como único instrumento guía de los actos, lo que implica la sumisión del instinto en favor de la educación de la naturaleza humana, cuyo producto no es más que la superficial apropiación de "cualidades" y convicciones que le son extrañas.

En otras palabras, el concepto de libre albedrío sitúa, por un lado, a la razón como la gran fuerza que el hombre posee para poder forjar su destino, es decir, la razón como instrumento de libertad; mientras que, por otra parte, utiliza esa misma razón para ahogar al hombre en el límite de lo bueno y lo malo, es decir, la razón como poder de dominación que hace del hombre su esclavo.

La libertad nietzscheana es, en contraposición al libre albedrío cristiano, voluntad positiva, instinto limpio y fiel que guía las cosas a la realización constante del devenir y permite su fluir en una corriente continua y pura. Es libertad que nos propone volver a la inocencia, perdida en la responsabilidad y en el pecado, y nos sugiere el olvido como condición de posibilidad para alcanzar la fuerza y espontaneidad del niño.

La filosofía subjetiva de Nietzsche no puede equiparar la vida asumida como voluntad, carencia y dolor a un modelo perfecto y pleno, a un Dios negador de la libertad y de la tierra. La muerte de Dios es un acontecer liberador que exige estabilidad y armonía y llama la voluntad a actuar, la vida a crear. Con la muerte de Dios se posibilita la afirmación de la temporalidad y, con ella, la libertad del hombre; dando paso a Dionisos, símbolo de la vida, del dolor que produce la carencia y, al mismo tiempo, símbolo de aquella voluntad de saciarse que conduce al éxtasis y a la afirmación de la vida que quiere continuarse. El logro de la vida, de la libertad como voluntad positiva, lo presenta Nietzsche en el proceso de tres figuras del espíritu: el camello, el león y el niño.

La etapa del camello, en la que se hace manifiesto el espíritu de la pesadez que carga la existencia con reglas morales y convencionalismos, hace de la vida un continuo someterse para alcanzar el deber-ser. Mientras que, en la etapa del león, surge la libertad del querer opuesta al deber; el león dice "no" a la tradición, el "no" necesario para poder crear otra libertad: la libertad espontánea del afirmar constante.

Sin embargo, sólo el niño se halla libre de toda moral, de toda distinción entre ser y deber-ser; la inocencia y el olvido propios del niño permiten el comienzo de una libertad que dice "sí". El niño, en quien se manifiesta la fuerza generadora de la voluntad de poder que afirma lo diverso, el dolor y el placer propios de la vida que devienen en la continuidad existencial, manifiesta la unidad y armonía de la tierra. El niño es superación de la moral convencional y del nihilismo, despliegue de la voluntad de poder, primer paso para la realización del Superhombre que rebasa los límites de la necesidad de la temporalidad y puede afirmarse ya no como querer, sino como ser que ha roto el encadenamiento a falsos valores.

La filosofía de Nietzsche nos brinda la posibilidad de aprehender el problema de la libertad desde otra perspectiva, pues, si bien su genealogía nos pone de manifiesto la relatividad del valor, es la Voluntad de Poder, elemento diferencial de su genealogía, el que nos incita a la búsqueda de los múltiples sentidos que enriquecen la existencia y nos remite a un quién concreto de cuya interpretación depende el sentido de las cosas.

El subjetivismo existencial nietzscheano rompe la escisión del pensar y del ser, del ser y el deber-ser, y nos conduce a la afirmación de la vida tal como es. Las figuras del camello, el león y el niño representan el proceso que conduce al logro de la libertad.

Del camello, como estado de completa sumisión, se pasa al león, que implica ya cierta libertad, pero una libertad que apenas brota y necesita luchar contra el estado anterior; ésta es la libertad-de. Y, por último, viene el niño, nuevo comienzo que se proyecta en el horizonte y que se va realizando en cada obra; ésta es la libertad-para. De esta manera, podemos acceder a comprender la libertad, no como un valor absoluto, sino como una dinámica que se va constituyendo en el presente.

Sin embargo, la constante lucha del hombre por conseguir un modo de vida más equilibrado y justo, esa lucha que la historia nos muestra con sus logros, pero también con sus grandes insatisfacciones, pareciera indicarnos la libertad como un concepto vacío y un paradigma utópico que se escapa a la realidad humana.

No obstante, la Antropología Filosófica intenta dar luz sobre esta situación al interrogar por el hombre y su fundamento. La pregunta "¿Qué es el hombre?" apunta a su situación ambivalente, a su ubicación entre lo finito y lo infinito, permitiendo comprenderlo en la cualidad de ser mixta que le problematiza. Esto se manifiesta en las situaciones y sentimientos momentáneos del acontecer de la vida; el llanto seguido de la risa, el aburrimiento de la alegría, dicen de lo pasajero de las cosas; y, sin embargo, hay también un sentir profundo y oculto que jalona al hombre a fundirse con el universo como un todo. Este sentir hace patente el querer permanecer, su querer inmortalizarse.

Esta situación delimitada del ahora no impide que el hombre pierda su mirada en el infinito horizonte de la vida que parece escapársele, sino que, por el contrario, es ese infinito el que da sentido a su existencia, permitiéndole romper con el determinismo temporal para proyectarse por medio de su actuar presente. En este sentido, la libertad, como constitución esencial de ese infinito humano, es la que motiva al hombre a tomar una posición determinada desde su situación de ser-en-el-mundo y ser-con-otros, para proyectarse y orientarse en la creación de su destino.

La perspectiva nietzscheana de la búsqueda del sentido de la libertad, partiendo de la idea de Dios como limitante, nos abre a un conocimiento orientador del obrar, para la realización personal "aquí y ahora", en el trabajo del diario crear y proyectar el yo individual, como fin que nos aleja de una praxis ciega y arbitraria y nos proporciona la seguridad que no necesita de ilusiones porque ya se han eliminado las condiciones que las originan.

J.N.R.P.

UMAÑA ORTEGA, Claudia: *Naturaleza - Expresión (Hermenéutica de una experiencia estética)*.

La tesis central del presente trabajo supone una rehabilitación de la Naturaleza. La Naturaleza se quiere en el hombre. Su potencia, tanto como su desarrollo, es potencia de *expresión*; afirmarse es acceder a la conciencia. La Naturaleza nos precede y desborda.

¿Qué tienen de común las reflexiones críticas de Kant y la obra de Cézanne?. Sin duda, podemos emplear la obra pictórica de Cézanne como un revelador privilegiado de la Idea Kantiana de Naturaleza. En efecto, es Kant quien nos motiva a pensar la Naturaleza como Idea límite. Hay un ejercicio implícito en el pensamiento de la *cosa en sí* que nos permite al menos pensar negativamente la potencia de la Naturaleza. En la *Crítica de la Judicaria* (así ha traducido E. Weil la difícil categoría), nos ofrece la idea de una Naturaleza a la vez productora de objetos organizados y complaciente con nuestro poder de conocer. Esta identificación, tal vez temeraria para algunos espíritus "no reformados", nos permite pensar que si la Naturaleza solicita nuestro poder de conocer es porque ella lo engendra; la Naturaleza es, despliega su ser manifestando su poder, actualizando posibles. Tal es la raíz de la "experiencia estética", experiencia primordial, en donde descubrimos *el mundo en trance de formarse*. En efecto, la Naturaleza se convierte en *mundo* por el hombre. El ser no es, en primer lugar, aparecer, ni sentido, ni luz; es la impensable potencia del fondo, la realidad que puede aparecer pero que sólo aparece con el hombre y al hombre, y que produce al hombre por su aparecer.

En la tela de Cézanne **Naturaleza muerta con manzanas**, pintada entre 1900 y 1906, asistimos a la revelación de la Naturaleza y su constitución como mundo que se ofrece al observador que quiera "exponerse a la obra". "El juego de luz y sombras, el contraste entre los tonos cálidos o salientes de los objetos dispuestos sobre la mesa y los tonos fríos o entrantes del fondo, y de las sombras que reemplazan los tonos grises y negros utilizados tradicionalmente, producen el efecto de volumen en las formas al romper la planimetría de la superficie". Las calidades naturales de las cosas que pinta Cézanne son reconstruidas por calidades plásticas o pictóricas que nada tienen que ver con la imitación-copia. Su arte es un himno a la Naturaleza, pero se coloca en independencia frente a ella, independencia que libera y condiciona todo el arte "mental" de nuestro siglo.

¿Qué aporta la estética a la Filosofía? La experiencia estética revela al hombre su relación y profunda pertenencia al mundo. Y es Kant, otra vez, quien nos enseña la belleza de la Naturaleza: "El arte bello debe considerarse como Naturaleza aunque se tenga conciencia de ser bello".

Se puede localizar en la experiencia estética el punto de partida de todos los caminos y recorridos del hombre: libera las vías a la ciencia y a la acción. Y se comprende por qué: la experiencia estética se sitúa en el origen, en ese punto en donde el hombre mezclado con las cosas experimenta su connaturalidad con el mundo; la Naturaleza se devela ante él, y él puede leer las grandes imágenes que ella le ofrece. El advenimiento del Logos se prepara en esta pertenencia antes del lenguaje, en donde es la Naturaleza la que habla.

Por eso hemos escogido como estilo de nuestra reflexión la estética, pues nos remontamos a la fuente, en donde todos los análisis se encuentran orientados y aclarados. No nos sentimos muy lejos de algunos filósofos y de sus proyectos (si bien nos sentimos distantes de sus "discípulos"), que a su manera nos recuerdan a Cézanne. "Para Cézanne, tres cosas constituyen la base del oficio artístico: Escrupulo, Sinceridad y Sumisión. Escrupulo ante las ideas, Sinceridad ante sí mismo y Sumisión ante la Naturaleza".