



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Bipolaridad y libertad en la filosofía de Rudolf Steiner

Óscar González Pérez



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement 3.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento 3.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution 3.0. Spain License.**

UNIVERSITAT DE BARCELONA



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

TESIS DOCTORAL

Bipolaridad y libertad en la filosofía de Rudolf Steiner

Memoria para optar al grado de Doctor presentada por:

Óscar González Pérez

PROGRAMA DE DOCTORADO EN CIUDADANÍA Y DERECHOS HUMANOS

Director: **Octavi Piulats Riu**

Tutor: **Gonçal Mayos Solsona**

Barcelona, 2017

Agradecimientos

Agradezco en primer lugar el apoyo de mi mujer Nieves que me impulsó a llevar a cabo una investigación acerca de Rudolf Steiner a pesar de saber el tiempo que dicho trabajo iba a restar a nuestra convivencia. Agradezco a mi padre Emilio Antonio y a mi madre María Jesús por ilusionarse con la posibilidad de que su hijo consiguiera el doctorado. A mi hermana Arantxa por soportar mis momentos de agotamiento cuando me visitaba de vacaciones. Al escritor Juan Morales cuyos consejos y ánimos hicieron despegar mi propósito. A mi gato Ki por esconderse entre mis apuntes y acompañarme constantemente mientras leía los libros que utilicé para la tesis, y a mi gata Lula por esconderse entre mis pies y darme calor en invierno. A mis amigos, ellos saben quienes son, y en particular a Mijaíl quien cuando parecía que yo iba tirar la toalla apareció en el momento preciso y me impulsó a valorar este trabajo de investigación en detrimento de los cantos de sirena que me querían alejar de él. A Imma Murcia, que me ayudó siempre en todo lo referente a las matrículas. A mis alumnos y compañeros del IES Salvaterra do Miño, en particular Ángel Comesaña quien a través de sus ensayos y errores en la elaboración de su propia tesis doctoral evitó que yo los repitiera en esta, y a Ana Bolívar quien me facilitó sus contactos para ayudarme a formar tribunal. Al Dr. José Manuel Arnaiz Ferrer quien me ayudó cuando se lo pedí. A mi director, el Doctor Octavi Piulats Riu, quien no solo me animó a realizar este trabajo, sino que compartió conmigo su conocimiento acerca de Goethe y el idealismo alemán, sus libros, sus artículos, y me ofreció sin reservas su confianza. Al doctor Gonçal Mayos Solsona quien aceptó ser mi tutor a posteriori. A mi perra Sombra, que fue la última en aparecer en la elaboración de este trabajo, y que con su empuje hizo que cuando ya no quedaban ni fuerzas ni esperanzas, su mirada y su vitalidad pusieran el resto para llegar a la meta. Y a Dios, presente, ausente, pero dueño como siempre de esta ruta y su propósito.

Índice

Resumen	VII
Hipótesis de trabajo y metodología	IX
Introducción.....	11
1. La idea de libertad en el siglo XIX	17
2. Conocimiento y realidad.....	33
3. Los pares de opuestos en la mitología griega y el pensamiento presocrático	43
4. El concepto de <i>sizigia</i> en el dualismo gnóstico y en el maniqueísmo	57
5. Interioridad y exterioridad en la mística alemana como polos básicos de la conciencia.....	77
6. El concepto de bipolaridad en la metamorfosis de las plantas y la teoría de los colores de Goethe.....	93
7. El antagonismo como fenómeno ético fundamental en el <i>Fausto</i> de Goethe.....	113
8. El yo y sus contrarios: la dialéctica de la libertad	123
9. La filosofía de la libertad.....	137
10. De la bipolaridad a la tripartición.....	153
11. Conclusiones	165
Bibliografías	177

Resumen

A lo largo de este trabajo de investigación se van a analizar las raíces del concepto de *bipolaridad* y su relación con la idea de libertad tal y como ha sido desarrollada por el filósofo Rudolf Steiner.

Comenzaremos con una investigación acerca de la idea de libertad en el siglo XIX y las influencias filosóficas que partiendo de Kant y Hegel han llevado a Rudolf Steiner a elaborar su particular concepción acerca de la libertad humana. A continuación, iremos señalando las sucesivas influencias históricas que han forjado en la filosofía de Rudolf Steiner la relación entre la *bipolaridad* y la libertad. Continuaremos con un análisis de la teoría del conocimiento de Goethe, que es en la que se basa el aparato filosófico de Steiner, con la intención de fundamentar gnoseológicamente la posibilidad de la libertad

Partiendo de la mitología y la filosofía griegas analizaremos la contribución de las estructuras de *sizigia* que se encuentran en el gnosticismo y el maniqueísmo en la elaboración del concepto de *bipolaridad* en la filosofía de Steiner. Siguiendo el hilo cronológico que la propia obra de Rudolf Steiner señala de manera clara abordaremos la manera en que el misticismo renacentista ha contribuido a desarrollar la idea de *bipolaridad* a través de los conceptos de subjetividad y objetividad desde un punto de vista emocional y gnoseológico.

La gran influencia de Rudolf Steiner en cuanto a destacar la *bipolaridad* como una estructura fundamental a la hora de abordar el estudio de los fenómenos ha sido Goethe. Para arrojar luz sobre la importancia estructural de la idea de *bipolaridad* pondremos de relieve los enunciados y conclusiones de Goethe que Steiner ha hecho suyos partiendo de los estudios del poeta acerca de las plantas y la luz, y de la relación entre Fausto y Mefistófeles.

A través de un análisis de la evolución del idealismo alemán tal y como ha sido desarrollado por Fichte, Schelling y Hegel, destacaremos las influencias que a nivel metodológico y axiomático han contribuido a fundamentar filosóficamente la relación entre la *bipolaridad* y la construcción de la idea de Yo en la filosofía de Rudolf Steiner.

Finalmente, desarrollaremos ampliamente la idea de libertad tal y como ha sido elaborada por Rudolf Steiner en su obra *La filosofía de la libertad. Líneas de una concepción moderna del mundo* (1894). Asimismo, pondremos de relieve la relación entre la bipolaridad, la libertad y la resolución de su movimiento en el concepto de tripartición tal y como fue propuesto por Rudolf Steiner desde un punto de vista individual y social.

Hipótesis de trabajo y metodología

La hipótesis defendida en este trabajo es la siguiente: *La condición de posibilidad de la libertad se apoya en la existencia previa de dos polos opuestos.*

Sustentamos esta hipótesis en las ideas presentadas en varias de las obras del filósofo Rudolf Steiner y en la conexión de estas ideas con la propia evolución de la idea de bipolaridad a través de la historia de la mitología, la mística, las ciencias naturales, el arte, la filosofía, la sociología y la política.

Postulo que entre la libertad y la bipolaridad hay una relación intrínseca que funciona a nivel constitutivo para ambas. Esta relación no solo pone de relieve que la *bipolaridad* es la condición de posibilidad básica para la existencia de la libertad, sino que demuestra que la libertad es un hecho moral consubstancial al hecho de la existencia de pares de opuestos.

Para defender dicha hipótesis este trabajo de investigación se apoya en un método dialéctico, descriptivo e histórico. Desde una perspectiva histórica se describen las fuentes que sustentan esta hipótesis. A través de una metodología dialéctica se ponen de relieve desde un punto de vista ascendente o inductivo los principios que apuntan a la *bipolaridad* como eje axiomático alrededor del cual surge la libertad, mientras que a nivel descendente o deductivo se extraen las consecuencias que estos principios suponen para el desarrollo de dicha idea. Finalmente, mediante un análisis hermenéutico y comparativo se conectan las consecuencias que para la idea de libertad supone la demostración de los principios que la constituyen con los principios y las consecuencias que Rudolf Steiner expone a través de sus obras filosóficas.

Introducción

Este trabajo de investigación aborda la relación entre la libertad y la bipolaridad tal y como fue desarrollada por el filósofo Rudolf Steiner. Rudolf Steiner nació el 27 de febrero de 1861 en Kraljevec, un pueblo que en aquellos años pertenecía al Imperio Austrohúngaro. Entre los once y los dieciocho años Rudolf Steiner asistió a la *Real-schule* de la vecina ciudad de Wiener-Neustadt, en donde tras superar con matrículas de honor sus exámenes, obtuvo el título de graduado. En Viena asistió al instituto de tecnología donde estudió desde 1879 a 1883 y en donde se familiarizó con la filosofía del idealismo alemán. En 1882 es recomendado para un trabajo en la nueva edición de las obras completas de Goethe lo cual supone para él una oportunidad para ser reconocido por el mundo académico. Su tesis doctoral trata acerca de Fichte y es recogida en su libro *Verdad y ciencia: Preludio a una filosofía de la libertad* (1886). De entre todas sus obras destaca por encima de todas su *La filosofía de la Libertad. Líneas de una concepción moderna del mundo* (1894) ya que en ella se sientan las bases para toda su filosofía posterior. Como hemos dicho, en esta obra se discuten cuestiones fundamentales acerca de la relación entre la ética y la teoría del conocimiento y a su vez representa el fundamento de toda su obra posterior. Muere a la edad de 64 años el 30 de marzo de 1925, en Dornach, Suiza.

La elección del tema de la libertad en el pensamiento de Rudolf Steiner para realizar este trabajo de investigación obedece a varias razones que desarrollo a continuación. Con respecto a la vigencia del tema elegido hay que resaltar que la discusión acerca de la problemática de la libertad es un tema de debate clásico a lo largo de toda la historia de la filosofía.

A través de todo tipo de épocas y tendencias las posiciones acerca del tema se reproducen adoptando diferentes máscaras que en el fondo desembocan siempre en dos consecuencias inevitables, el ser humano es libre, o el ser humano depende de algo externo y superior a él que, en forma de destino, Dios, u orden natural, lo maneja como un títere.

En estos comienzos del siglo XXI el debate parece haber perdido vigencia ya que se asume como inevitable desde el punto de vista de ciencias como la psicología, la sociología o la antropología, que son circunstancias como la bioquímica, el entorno socioeconómico, o la cultura, las que condicionan nuestras decisiones de manera total. Por si fuera poco, el auge de la robótica, la neurociencia y el conductismo, parecen abocarnos a un futuro donde la libertad será suplantada por el control y el automatismo. Mientras tanto la única alternativa que se hace fuerte en este ocaso de las ideologías es el llamado transhumanismo, posición que aboga por una fusión del ser humano y la

máquina, en la que la cuestión acerca de la libertad es devaluada a un segundo plano en favor de otras más importantes como la capacidad de procesamiento de datos o la creación de entornos virtuales complejos que suplanten la conciencia.

Lo que está claro es que el gran abanico de posturas acerca de la libertad habla a favor precisamente de su existencia, la nieguen o no, ya que sería muy difícil que un tema diera lugar a posiciones tan encontradas si no fuera precisamente porque el ser humano es esencialmente libre de posicionarse frente a la libertad de múltiples maneras posibles. En este sentido la cuestión acerca de la libertad remite circularmente a sí misma por lo que estimamos que esta pregunta debe ser reemplazada por otra acerca de las condiciones que hacen posible que el ser humano se desenvuelva en libertad.

Desde este nuevo enfoque de esta vieja problemática la filosofía de Rudolf Steiner se caracteriza por analizar precisamente las condiciones que hacen posible, desde el punto de vista ético y social, la existencia de individuos y sociedades libres.

La *bipolaridad*, entendida como la alternancia entre dos posiciones contrapuestas, es señalada por Rudolf Steiner como la condición básica necesaria para que la libertad pueda desarrollarse.

El debate no gira por lo tanto acerca de sí el ser humano es libre o no lo es, sino acerca de las condiciones que fomentan la libertad o la anulan. Dado que Steiner considera que la libertad es una realidad transversal al fenómeno humano su filosofía va a buscar esas condiciones que hacen posible la libertad a través de todos los estratos que componen el universo de lo humano pasando por lo mitológico, lo místico, lo biológico, lo artístico, lo filosófico y, finalmente, lo ético y lo social. Operando a través de un método inductivo Steiner analiza los aspectos a través de los cuales se han desarrollado ámbitos de libertad a lo largo de la historia de las ideas y creencias de la humanidad para, una vez ubicados esos aspectos, deducir de ellos los polos básicos mediante los cuales se desarrolla la libertad.

Por supuesto en este análisis de la libertad Rudolf Steiner no parte de una definición preestablecida de lo que ella es, pero sí de lo que ella no es. Lo opuesto a la libertad es el autoritarismo de lo uniforme, y es precisamente el reconocimiento de este enemigo lo que hace tan vigente a día de hoy el pensamiento de Steiner.

Estamos entrando en una época en la que una serie de rasgos que podemos resumir en automatismo y control, están conquistando el corazón de todos los ámbitos que caracterizaban la fisonomía exterior del mundo interior humano, consiguiendo algo inédito en la historia, hacer de la diversidad el territorio de la uniformidad. El arte, las

ideas, la ciencia y las religiones han entrado en una deriva donde la ortodoxia y la heterodoxia se retroalimentan para reproducir un mismo resultado que pueda ser controlado y repetido automáticamente para el consumo masivo.

A lo largo de los diferentes capítulos que componen esta tesis recorreremos una serie de territorios cognoscitivos que el propio Steiner estudió para elaborar su filosofía de la libertad en los que vamos a tratar de señalar la importancia de la bipolaridad en su conformación básica. Algunos de esos territorios pertenecen a la heterodoxia y todos son absolutamente diferentes los unos de los otros, pero la intención es aprovechar esa diferencia que a priori existe entre la mitología, la mística, la óptica, la botánica, la poesía, la filosofía o la ética, para rescatar lo común que se impone a lo largo de esta diferencia. ¿Por qué lo común si lo uniforme es aquello contra lo que se sitúa la libertad?, pues porque lo común de lo diferente expresa la fórmula fundamental de esa diferencia y es a través de ella en la que nos vamos a apoyar para demostrar la realidad de la libertad.

Por supuesto, al margen de la originalidad o no de las conclusiones a las que llegue esta tesis, este trabajo de investigación no pretende ser una isla ajena a la realidad en la que se enclava y que la hace posible. Es por ello que a continuación estimo oportuno relacionar el pensamiento de Steiner con una serie de corrientes filosóficas e ideológicas actuales, así como con iniciativas sociales que muestran la vitalidad y la vigencia de la filosofía de Rudolf Steiner en el siglo XXI.

Si bien la filosofía de Rudolf Steiner es considerada por algunos filósofos como Jonael Shickler en su libro *Metaphysics as Christology: An odyssey of the Self from Kant and Hegel to Steiner* (2005) como el secreto mejor guardado de la filosofía alemana, lo cierto es que su influencia dentro de la filosofía académica ha sido prácticamente nula. Se pueden encontrar puntos en común de Steiner con filósofos posteriores a él como Gilles Deleuze, sin embargo, esas conexiones son intangibles ya que solo se pueden establecer desde el exterior de ambos autores. La realidad es que el gran mérito de Steiner ha sido precisamente el de hacer accesible a un público no filósofo los axiomas fundamentales del romanticismo y del idealismo alemán, en particular de Goethe, Fichte, Schelling, y Hegel. Es precisamente la manera en que Steiner ha diseñado la transmisión de su sistema filosófico la que ha permitido mantener vivo el pensamiento de esos autores fuera de su ámbito académico natural.

El primero de esos ámbitos tiene que ver con la enseñanza de los niños y adolescentes y es a través de la llamada «Pedagogía Waldorf» como Rudolf Steiner no solo ha mantenido vivo el romanticismo y el idealismo alemán, sino que lo ha transformado en una referencia pedagógica a nivel mundial. Fomentando un sistema de enseñanza

alternativo en donde a través del cultivo de la voluntad, el sentimiento y el pensamiento, poniendo un gran énfasis en la imaginación, la idealización y el desarrollo artístico de los sentidos, Rudolf Steiner ha hecho posible la tarea casi imposible de encarnar a través de los niños y adolescentes el llamado «Mundo de las ideas».

Como hemos dicho, los esfuerzos filosóficos de Rudolf Steiner no han servido tanto para demostrar la verdad o falsedad de unos determinados axiomas como para averiguar cuáles son las condiciones más favorables para que estos puedan desarrollarse en la vida real y llevarse a cabo. En este sentido la «Pedagogía Waldorf» ha sido una fuente constante de ejemplos vivos que demuestran que es posible crear espacios sociales donde además de debatir acerca de la libertad se fomente el desarrollo de individuos libres.

La fundación de la primera Escuela Waldorf en Stuttgart surgió del impulso de la idea de Rudolf Steiner acerca de la *transformación social*. Steiner sugirió a Emil Molt, director de la fábrica de tabaco Waldorf Astoria en Stuttgart, que los trabajadores de la fábrica deberían conocer mejor el propósito de su trabajo. Esto llevó a una serie de conferencias educativas y tras ellas varios padres expresaron que no podían permitirse recibir una educación mínima, lo cual llevó a Emil Molt a reunirse con otros empresarios para buscar apoyos a través de los cuales poner en práctica las ideas de Steiner. Finalmente, el 25 de abril de 1919 se tomó la decisión de abrir una escuela y el 21 de agosto Steiner inició dos series paralelas de catorce conferencias y un seminario para preparar a los profesores de la nueva escuela de acuerdo a la naturaleza del ser humano. Desde entonces la pedagogía de Rudolf Steiner no solo se ha desarrollado a través de la llamada educación alternativa de tipo Waldorf, sino que ha influenciado a nivel global muchos más ámbitos que trascienden incluso lo escolar. Un ejemplo de esto son las aldeas Camphill para adultos, las cuales comenzaron a funcionar para aplicar el sistema que se había utilizado con niños con personas adultas incapacitadas o con dificultades mentales. Cómo las ideas de un filósofo interesado por Goethe y el idealismo alemán pueden haber impregnado iniciativas sociales de ese calibre es algo que de por sí merecería un trabajo de investigación. Las ideas de Rudolf Steiner han calado en ámbitos tan dispares como la agricultura biodinámica, cuando el interés acerca de la sostenibilidad de los ecosistemas no había ocupado todavía el centro del debate político europeo, así como en la medicina antroposófica, en la euritmia, la arquitectura, la arteterapia, o incluso la llamada banca ética (como es el caso del banco español Triodos Bank).

Semejante diversidad nos hace considerar de gran importancia detectar cuáles son las ideas germen de su filosofía que han conseguido contagiar sus principios a través de ámbitos tan diferentes. Es por ello que este trabajo de investigación se centrará en el periodo filosófico de Rudolf Steiner representado por las obras *Líneas básicas de una Teoría*

del Conocimiento implícita en la concepción Goetheana del Mundo (1886), *Verdad y ciencia. Preludio a una «Filosofía de la Libertad»* (1886), *La Filosofía de la Libertad. Líneas básicas de una concepción moderna del mundo* (1894), *Friedrich Nietzsche, un luchador contra su época* (1895) o *La concepción Goetheana del mundo* (1897). Tras este período filosófico Rudolf Steiner se adentra en una vivencia mística de su propio pensamiento que dará lugar a su etapa «teosófica» y a continuación a su etapa «antroposófica», etapas de las que nos desmarcamos en esta tesis ya que nuestro único interés es el de profundizar en el análisis filosófico que Steiner realiza acerca de la libertad.

Somos conscientes de que el hecho de que Rudolf Steiner movilizase a su alrededor un movimiento tan amplio y heterogéneo como la Sociedad Antroposófica ha sido un elemento determinante y dinamizador a la hora de conservar y expandir sus ideas, pero no es menos cierto que esas ideas no hubieran podido prosperar a través de frentes tan variopintos de no haber poseído la virtud de traducir y adelantarse a lo que se conoce como el espíritu de los tiempos. La Sociedad Antroposófica fue fundada en 1913 y fue reemplazada por la actual Sociedad General Antroposófica, fundada durante una semana de conferencias en Dornach en la Navidad de 1923. A través de ella Rudolf Steiner buscó la creación de una agrupación libre de hombres y mujeres que a través de la puesta en común de diferentes necesidades e intereses relacionados con el ser humano desarrollasen un trabajo en común de expansión de una serie de ideales fundamentales. Con el paso del tiempo esos ideales filosóficos universales han ido tomando unos matices netamente antroposóficos y en esto reside lo que a nivel personal considero el mayor reto de esta tesis, rescatar de la matriz antroposófica las directrices básicas en las que se basa la filosofía de Steiner para reencauzarlas a su sentido filosófico original.

No consideramos que, entre ambos sentidos, el filosófico y el antroposófico, haya un desacuerdo de fondo, pero sí de forma, y es precisamente la forma a través de la cual la antroposofía traduce ciertas ideas de Rudolf Steiner la que corre el riesgo de desvincular su fondo de las necesidades y retos del futuro. Creemos que el pensamiento de Rudolf Steiner es el depositario por méritos propios de una serie de corrientes filosóficas, sociales y culturales que trascienden el dogmatismo formal de su etapa antroposófica, y consideramos que ese dogmatismo formal nunca fue tal, ya que surgió de un intento de Rudolf Steiner por renovar y romantizar un pasado filosófico y religioso decadente para hacerlo comprensible y ponerlo al servicio de las necesidades de su tiempo.

Consideramos que el pensamiento de Rudolf Steiner entronca con una serie de pensadores de gran vigencia en la actualidad y que es fundamental hacer el esfuerzo de rescatar el sentido de fondo de su filosofía como paso previo para reintegrarlo al lugar que le pertenece. Asimismo, nos parece más importante todavía hacer acopio de la

riqueza transversal de su pensamiento frente a los retos que plantea este convulso comienzo del siglo XXI. En este sentido creemos oportuno resaltar las similitudes entre el enfoque filosófico de Rudolf Steiner y el de una serie de pensadores que pertenecen al llamado movimiento de la Ecofilosofía.

En este sentido el tratamiento que Rudolf Steiner realizó acerca del advenimiento de la subnaturaleza remite a las críticas que el sociólogo Ivan Illich efectúa en la segunda mitad del siglo XX acerca de la sociedad industrial avanzada y la tecnocracia. La manera de concebir el arte por Rudolf Steiner como un puente entre la espiritualidad y la vida, y su diseño del edificio del Goetheanum, enlazan su filosofía de la estética con la arquitectura vanguardista de Antonio Gaudí. Asimismo, el tránsito intelectual de Rudolf Bahro desde el marxismo a la *new age* se asemeja al de Rudolf Steiner desde el idealismo a la teosofía. Finalmente, cabe destacar el enfoque multidisciplinar de Ken Wilber en donde varias disciplinas filosóficas, científicas y espirituales son abordadas desde un punto de vista transversal, como una continuación del camino comenzado a finales del siglo XIX y principios del siglo XX por Rudolf Steiner y su antroposofía.

Básicamente estas son las razones más importantes que me han llevado a embarcarme en este trabajo de investigación acerca del origen bipolar de la libertad en la filosofía de Rudolf Steiner y que creo que ponen de relevancia su vigencia con respecto al enfoque de varios de los problemas actuales.

Para Steiner la idea de libertad era el foco al que remitían todos los demás temas de su obra por lo que a través de ella iré mostrando las diferentes aristas de las que se compone su pensamiento. Este pensamiento está recogido a lo largo de una gran cantidad de libros y de multitud de conferencias (muchas de ellas aún inéditas) que han servido de granero desde donde ir referenciando varias de las ideas de este filósofo.

Es mi deseo que este trabajo sirva para enfocar la trayectoria intelectual de Rudolf Steiner desde un punto de vista global y filosófico y que, por otro lado, abra el camino a posteriores investigaciones acerca de este autor.

1. La idea de libertad en el siglo XIX

Si bien se van a analizar algunas de las posturas acerca de la libertad en el siglo XIX con la intención de acotar el ambiente filosófico que influyó a Rudolf Steiner, es necesario hacer una breve mención acerca de los principales sentidos de esta idea a lo largo de la historia.

Se pueden distinguir las siguientes aristas dentro del concepto de libertad: la libertad natural, la libertad personal y la libertad social. Los griegos por ejemplo utilizaron esta palabra como la posibilidad de emanciparse del orden natural de los acontecimientos¹. Para el intelectualismo moral de Sócrates un hombre que conoce el bien no puede dejar de actuar de acuerdo a él y en ese sentido la razón está estrechamente vinculada a la posibilidad de la libertad. Para otros como Aristóteles esta emancipación se produce a través de la sabiduría, la cual permite al ser humano desarrollar a través de las virtudes éticas y las dianoéticas el hábito de elegir el término medio entre dos extremos.

De todas maneras, la idea de una libertad personal concebida como algo íntimamente relacionado con el individualismo solo comienza a desarrollarse realmente a partir del siglo XV en el Renacimiento. Esta asociación de la libertad y la individualidad generará en el movimiento Ilustrado del siglo XVII la idea de libertad como autonomía frente a toda coacción externa. Desde un punto de vista social la libertad se concibe como la autarquía material y la autonomía política para regir el destino de una determinada comunidad sin interferencia de otras comunidades. Desde un punto de vista personal la libertad alude a la autonomía que le permite a un ciudadano realizar sus potencialidades humanas dentro de la comunidad.

La problemática acerca de la libertad alcanza a Rudolf Steiner en el siglo XIX desdoblada básicamente a través de la filosofía kantiana y del idealismo alemán. Para Kant en su obra *¿Qué es la Ilustración?* la razón humana tiene una tendencia innata hacia la libertad, mientras que tal como Hegel recalca en el párrafo 503 de su *Enciclopedia* el sentido de Europa consiste precisamente en la toma de conciencia y exteriorización de esa libertad².

¹ «El nacimiento del pensar hizo, en la filosofía griega, que el hombre ya no se sintiera tan compenetrado con el mundo como le había sido posible con la antigua representación en imágenes. Ese fue el primer paso en la creación de un abismo entre el hombre y el mundo». Rudolf Steiner: *Los enigmas de la filosofía* (trad. Miguel López-Manresa), Madrid: Rudolf Steiner, 1995, pág. 285.

² Daniel Innerarity: *Libertad e historia en Kant*, Pamplona: Editorial de la Universidad de Navarra, pág. 57. («WasHeist: Sichindenkemorientierem». Ed. Ak., t VIII, p. 145) («Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften»), párrafo 503, Frankfurt: Suhrkamp, 1970.

Rudolf Steiner hará suyas estas dos premisas, pero para extraer de ellas sus últimas consecuencias, lo cual le obligará a separar la idea de libertad de la fórmula del «imperativo categórico» kantiano y del absolutismo conceptual del sistema hegeliano.

La revolución copernicana de Kant consistió en poner al sujeto y sus categorías en el centro de la teoría del conocimiento mientras que a nivel ético pondrá todas las facultades prácticas del ser humano al servicio del deber. La libertad, entendida como autonomía de la voluntad y de acuerdo a las exigencias de universalidad de la razón, revela un modo puro del entendimiento. Sin embargo, en su *Crítica de la razón pura* (1781) Kant neutraliza las capacidades cognitivas de la libertad al hacer de su posibilidad una antinomia de la razón pura imposible de dilucidar a nivel teórico. La libertad, como modo puro del entendimiento, queda reducida a una cuestión de fe que solo podrá ser utilizada con fines de justificación éticos. Más allá de su función de postulado de la razón práctica la idea de libertad carece de contenido conceptual lo cual la hace depender en su totalidad del arbitrio de la racionalidad y del deber. Rudolf Steiner es consciente del papel precario, por no decir gregario, que le aguarda a la libertad tal como es abordada por el uso práctico de la razón en Kant³.

Esta bipolaridad fundamental entre libertad y racionalidad será abordada a través de diferentes frentes que pondrán de manifiesto la oposición y complementariedad de ambos conceptos.

Para Kant la racionalidad ejerce una función imperativa a través del deber cuyo objetivo es constreñir la libertad a las exigencias de universalidad planteadas por la propia estructura de la razón. Por su parte Hegel desarrolla a través de la idea de contradicción la estructura a través de la cual el sujeto expresa su libertad siguiendo un esquema dialéctico de tesis-antítesis que tiene como objetivo la producción de una síntesis llevada a cabo por la propia razón. La elaboración de esta síntesis entre la tesis y la antítesis solo es posible desde un análisis racional de ambos términos por lo que el objetivo último de la oposición es la manifestación de la racionalidad como instrumento sintético final.

En los dos casos el telón de fondo de la tensión entre libertad y razón tiene al sujeto como nexo común entre ambos y desde ahí va a tratar Rudolf Steiner de resituar la libertad dentro de un marco autónomo que trascienda los límites impuestos por la racionalidad. Dado que siguiendo el lema de la Ilustración *Sapere Aude* la dignidad del ser

³ «En la naturaleza se encontraba la necesidad regulada por leyes; en ella no había sitio para lo que hay en el alma humana: el impulso de la libertad, el sentido de una vida arraigada en el mundo espiritual y que no se agota con la existencia sensorial. Espíritus como Kant solo hallaron una escapatoria separando plenamente ambos mundos. En el uno encontraba conocimiento de la naturaleza, en el otro fe». Rudolf Steiner: *Los enigmas de la filosofía*, cit., pág. 285.

humano en cuanto sujeto racional no obedece a ninguna ley ajena a la que él se da a sí mismo a través del ejercicio libre de su voluntad y racionalidad, Rudolf Steiner se da cuenta de la importancia fundacional de la libertad y de la necesidad de preservar su autonomía con respecto incluso a los propios límites de la razón.

Probablemente Steiner no olvida la influencia del *Emilio* y del *Contrato social* en Kant a través de la idea de que lo distintivo del ser humano no es propiamente la razón, sino la libertad. De hecho Kant atribuye a Rousseau el descubrimiento de la naturaleza íntima del ser humano. Tal como destaca Walter Schulz la interioridad es uno de los rasgos característicos de la modernidad y no se debe obviar la importancia que esta dimensión del ser humano ha tenido en la elaboración del sujeto⁴.

El problema es que en su *Crítica de la razón práctica* (1788), Kant deja claro que los contenidos emocionales de la subjetividad humana no pueden servir como contenidos de la moralidad y por lo tanto tampoco de la libertad. Los motivos subjetivos no van más allá de lo individual y por lo tanto no pueden servir como fundamentos universales de conducta. Una ciencia de la moral debe basarse en leyes universales y éstas no pueden deducirse de las pasiones del ser humano, sino de las leyes intrínsecas que subyacen al ejercicio práctico de la racionalidad.

Ahora bien, un principio que solo se funda en la condición subjetiva de la receptividad de un placer o dolor (que nunca puede reconocerse más que empíricamente y no puede ser valedera del mismo modo para todos los entes racionales), puede servir sin duda de máxima para el sujeto que la posee, pero no de ley para esta misma (porque carece de necesidad objetiva que deba reconocerse a priori); por lo tanto, ese principio no puede dar nunca una ley práctica⁵.

Tanto en Kant como en Hegel la razón ha dejado de ser espectadora para hacerse activa autoafirmándose a través de las formas que impone a la naturaleza con la intención de hacerla inteligible. Para Kant «todas las leyes prácticas materiales ponen el motivo determinante de la voluntad en la facultad apetitiva inferior, y si no hubiera leyes puramente formales de ella que determinaran suficientemente la voluntad, tampoco podría concederse una facultad apetitiva superior»⁶. Esto equivale a desplazar sobre la razón el poder de sublimar los instintos y pasiones en sentimientos de orden superior. La autonomía de la razón implica para Kant una heteronomía de las emociones las cuales deben de obedecer a un criterio racional extrínseco a ellas mismas con el objetivo moral de diferenciar en ella el trigo de la paja.

⁴ Daniel Innerarity: *Libertad e historia en Kant*, cit., pág.59.

⁵ Immanuel Kant: *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires: La Página, 2003, pág. 19

⁶ Ibidem, pág. 9.

A través de su actividad racional el ser humano ha tomado conciencia de su libertad mediante la actividad espontánea de su intelecto frente a la pasividad de la naturaleza. Sin embargo, Steiner se da cuenta de que la actividad de la razón lo que ha aportado al sujeto ha sido la conciencia de sí mismo, pero por detrás de esta racionalidad opera una actividad no menos racional que él identifica con la libertad. Esta libertad obedece a una actividad prerracional desde la cual surge la actividad cognitiva del ser humano que en su esencia es autónoma y cuya manifestación más destacada es el pensamiento puro. La libertad de la razón es manifestada por su propia actividad con respecto a la naturaleza y en esta actividad libre, más que en las propias categorías que despliega para doblegar al objeto, reside su pureza. El pensamiento puro sería por lo tanto el que canaliza a través de su actividad conceptual la propia actividad instintiva y emocional sobre la que se sostiene.

Rudolf Steiner ha detectado que aquello a lo que la libertad, tal cómo es concebida por Kant, apunta es a «la imposición efectiva de la racionalidad universal y formal sobre lo particular»⁷ lo cual abre el camino a la primacía de las estructuras e instituciones racionales, tal como las concibe Hegel, sobre los individuos. Efectivamente para Kant la libertad se apoya exclusivamente sobre la razón excluyendo definitivamente de su territorio toda referencia a sentimientos y por lo tanto a motivos subjetivos. Kant introduce un sesgo diferenciador definitivo entre la racionalidad y el objeto de esa racionalidad situando la relación entre ambos en un posicionamiento semejante al que Santo Tomás de Aquino propone para la fe y la razón, con la diferencia de que para la filosofía kantiana el criterio negativo extrínseco se invierte con respecto a la solución tomística. Mientras que para Tomás de Aquino cuando la razón invade los territorios de la fe la primera debe ser reencauzada por la segunda, para Kant la fe en los motivos subjetivos debe plegarse absolutamente ante la estructura de la razón tal como es exteriorizada por el imperativo categórico. «Por lo tanto, una voluntad a la cual solo pueda servir de ley la mera legislativa de la máxima, es una voluntad libre»⁸.

La libertad queda por lo tanto desligada totalmente de la voluntad en el sentido de que solo la buena voluntad, es decir, aquella que obedece a la ley racional del imperativo categórico por respeto a la ley, es la que tiene acceso verdadero a la libertad. Esto nos introduce en el problema del rigorismo kantiano ya que la libertad expulsa de su esfera moral a todo sentimiento o motivo que no coincida con el respeto a la ley. De alguna manera, la heteronomía que Kant trata de desterrar de la libertad es introducida dentro de la propia libertad ya que si hay una buena voluntad que coincide con el respeto a la ley

⁷ Daniel Innerarity: *Libertad e historia en Kant*, cit., pág. 75.

⁸ Immanuel Kant: *Crítica de la razón práctica*, cit., pág. 26.

hay también una mala voluntad que coincide con todo lo que no se encuadre dentro de ese respeto. La coherencia de la postura kantiana es perfecta siempre y cuando se asuma como absoluta la premisa de que la voluntad deba someterse unilateralmente a la razón en lugar de complementariamente.

En este sentido Schiller defiende la existencia de criterios autónomos dentro de las emociones tan éticos como aquellos vinculados desde fuera a la razón. Para Schiller ese criterio moral intrínseco al sentir está directamente relacionado con la belleza. La belleza moviliza desde el sentir impulsos morales auténticos no vinculados directamente a instancias ajenas al propio sentir, lo cual permite liberar a la voluntad de sus tendencias inmorales sublimándola en lugar de constriñéndola. Por supuesto que la libertad a la que se refiere Schiller consiste en la libertad del sentir frente a la libertad de la razón que propone Kant.

Lo que se está fraguando es la posibilidad de la coexistencia de dos ámbitos autónomos dentro del ser humano desde un punto de vista moral. En este sentido la problemática filosófica que subyace en este calibrado entre los sentimientos y la razón es semejante a la teoría de la doble verdad tal y como fue formulada por Siger de Brabant (1240-1285) según la cual razón y fe son ámbitos autónomos del ser humano cuyas verdades pueden coexistir. En este caso el papel de la fe es ocupado por los sentimientos provocados por la percepción de la belleza. En palabras del propio Schiller

[E]s tan indudable que lo bello gusta a la razón, como es indiscutible que no se apoya en ninguna cualidad del objeto que solo por la razón pudiera ser descubierta. Para resolver esta aparente contradicción, debemos recordar que hay dos maneras de que los fenómenos puedan convertirse en objetos de la razón y expresar ideas. No siempre es necesario que la razón extraiga estas ideas de los fenómenos; también puede introducirlas en ellos⁹.

Esto implica dos formas de relación entre el sujeto racional y el objeto. En la primera posibilidad la razón reconoce en el objeto aquello que ella ya posee en sí misma mientras que en la segunda posibilidad la razón sublima lo que encuentra en el objeto para hacerlo coincidir con el grado de perfección correspondiente que a nivel ideal ella encuentra en sí misma. Para Schiller la primera de estas posibilidades en tanto que adecuación total entre sujeto y objeto representa la perfección y demuestra la existencia de un vínculo racional entre ambos, mientras que la segunda, en tanto que actividad racional del sujeto

⁹ Friedrich Schiller: *Poesía ingenua y poesía sentimental: de la gracia y la dignidad*, s. l.: elaleph.com, s. f. págs. 7-18.

que mejora aquello que es aportado por el objeto, representa el concepto de belleza¹⁰. Esto implica una serie de posibilidades de adecuación entre lo subjetivo y lo objetivo que van más allá de la mera constricción y que por supuesto involucran categorías epistemológicas como la perfección o la belleza que complementan el respeto y la universalidad que fundamentan la ética formal kantiana.

Cabe destacar también la aportación de Schiller a la problemática acerca de la libertad a través de sus *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795), en las cuales afirma reiteradamente como «el libre juego del pensamiento, de la imaginación y de la sensibilidad cura las heridas que producen en el hombre moderno la división fragmentadora del trabajo, la insensibilidad de la cultura meramente teórica y el sofocante mundo de las desencadenadas necesidades animales»¹¹. La moral tiene la función de humanizar al hombre y ese es el motivo que lleva a Schiller a tratar de abordar las consecuencias irreparables que un uso unilateral de la razón ilustrada puede causar sobre el sujeto humano ya que «así correría el hombre el peligro de hundirse como fenómeno, justamente allí donde se eleva por el uso de su libertad hacia las inteligencias puras, y perder en el juicio del gusto lo que gana ante el estrado de la razón»¹².

Sin embargo, Schiller deja claro que la función de la belleza es la de servir de recipiente de la libertad a imagen y semejanza del imperativo categórico de Kant. Ambas estructuras éticas albergan el contenido de la libertad, pero en el caso de la belleza desde un imperativo estético y en el de Kant desde un imperativo racional. Lo subjetivo del sentimiento queda religado al grado de belleza que evoca, y en las diferentes posibilidades de aproximación entre ambos reside su libertad.

Así, pues, la libertad rige a la belleza. La naturaleza ha dado la belleza de estructura; el alma da la belleza de juego. Y ahora sabemos también qué se ha de entender por

¹⁰ «En ambos casos el fenómeno será adecuado a un concepto racional, con la sola diferencia de que en el primer caso la razón lo encuentra ya objetivamente en el fenómeno y, por decirlo así, no hace más que recibirlo del objeto, porque es preciso establecer el concepto para explicar la índole y a veces hasta la posibilidad del objeto; mientras que en el segundo caso lo dado en lo fenoménico, independientemente de su concepto, la razón lo convierte, por propia iniciativa, en una expresión del concepto mismo, y, por consiguiente, trata lo meramente sensible como si fuera suprasensible. Allí, pues, la idea está ligada al objeto como objetivamente necesaria; aquí lo está, a lo sumo, como subjetivamente necesaria. No necesito decir que el primer caso es el de la perfección, y el segundo el de la belleza». Federico Schiller: *Poesía ingenua...*, cit., págs., 17-18.

¹¹ Rudrigger Safranski: *Schiller o la invención del idealismo alemán*, Barcelona: Tusquets, 2011, pág. 409.

¹² Federico Schiller: *Poesía ingenua...*, cit., pág. 24.

gracia. Gracia es la belleza de la forma bajo la influencia de la libertad, la belleza de los fenómenos determinados por la persona¹³.

Dentro de las diferentes dimensiones de la propia libertad, para Schiller la libertad política es la más perfecta creación artística, pero ella depende de una elevación a nivel individual de la naturaleza humana a través del arte pues la belleza ennoblece el espíritu y lo inclina hacia el bien moral. Asimismo, Schiller hace suyo lo que los románticos de Jena como Schlegel denominan «imaginación productiva» si bien tratará de separar el concepto de libertad del de arbitrariedad o libertinaje, precisamente para preservarlo de lo que a su juicio representa su antítesis grotesca.

El soñador abandona la naturaleza por mera arbitrariedad, para poder perseguir sin trabas el capricho de las pasiones y los antojos de la imaginación [...] Porque la fantasía no es un libertinaje de la naturaleza, sino una acción de la libertad, o sea, porque brota de una disposición digna de estima, la cual es perfectible hasta el infinito, en consecuencia conduce también a una caída infinita en una profundidad sin suelo y solo puede terminar en una destrucción total¹⁴.

Por su parte Rudolf Steiner trata de anticiparse a los monstruos producidos por el sueño de la razón denunciando una nueva forma de totalitarismo encubierta a través del imperativo categórico que en el fondo puede llegar a anular la libertad individual que aparentemente pretendía asegurar. Para ello Steiner recurrirá a los fundamentos filosóficos en los que se apoya el Romanticismo Alemán según los cuales, tal como los desarrolla Hölderlin o Novalis «hay un acuerdo completo concerniente a la tesis de la prioridad del Ser sobre la visión subjetiva del Ser»¹⁵. La autonomía de la razón no puede prevalecer sobre la autonomía del ser el cual, representado en el ser humano por el sentimiento y la voluntad, debe ser la norma a la cual la razón tiene que ajustarse y no al revés. De acuerdo a la posición de los románticos «nuestro conocimiento está situado sobre una progresión infinita y no tiene un fundamento firme o absoluto»¹⁶. La fundamentación del conocimiento tiene mucho más que ver con un asunto de creencias que de conocimiento y tal como afirma Novalis «es un producto de la facultad de imaginación en el cual creemos sin ser capaces de reconocerlo de acuerdo a su naturaleza y a nuestra propia naturaleza»¹⁷.

¹³ Ibidem, pág. 25.

¹⁴ Rudriger Safranski: *Schiller o la invención del idealismo alemán*, cit., pág. 383.

¹⁵ Manfred Frank: *The Philosophical Foundatios of Early German Romanticism*, Nueva York: State University of New York, 2004, pág. 30.

¹⁶ Ibidem, pág. 34.

¹⁷ Ibidem, pág. 40.

Tal como afirma Novalis el único fundamento al que puede recurrir la filosofía es al de «conectar las cosas particulares con el todo»¹⁸.

La libertad del ser se expresa pues de múltiples formas, una de las cuales está representada por la razón. La misión de esta es clarificar el tejido de conexiones del que está compuesta la «Gran Cadena del Ser» de tal manera que la racionalidad se fundamente a sí misma a través de la búsqueda de la coherencia en la multiplicidad. Tanto para Steiner como para el Romanticismo la razón tiene una función artística antes que normativa, y su función es la de elaborar cuadros coherentes de la realidad. El imperativo categórico de Kant debe ser revocado por un imperativo estético pues tal como afirma Novalis «las obras de arte más altas no imponen nada, son ideales que solo pueden, o deberían poder, aparecer para nosotros «aproximando» cómo imperativos estéticos»¹⁹.

En el invierno de 1796-97 Hegel supuestamente redacta el *Más antiguo programa del sistema del idealismo alemán*, posiblemente contando con la colaboración de sus compañeros Schelling y Hölderlin. En este escrito se esbozan las líneas maestras de una nueva mitología de la libertad basada en la idea del yo como elemento configurador del mundo a través de su actividad formativa.

La primera idea es naturalmente la representación de mí mismo como un ser absolutamente libre. Con el ser libre, consciente de sí mismo, a la vez surge de la nada un mundo entero; ahí está la única creación verdadera y pensable desde la nada²⁰.

Fichte señaló las dificultades fundamentales de esta teoría de la autoconsciencia ya que presupone el fenómeno que pretende explicar, pues el yo o la autoconsciencia ya están dados antes del acto de reflexión que debería constituirlos. Por lo tanto la autoconsciencia no se origina en la reflexión, sino que la precede.

Hölderlin, que revela en su novela *Hiperión* (1794-95) que su meta es ser uno con la totalidad, busca delinear las líneas maestras de este sustrato autoconsciente y desde él reunir lo que la actividad racional consciente ha fragmentado a través del análisis. A diferencia de Schelling él no se refiere a una mera identidad entre los polos subjetivos y objetivos del ser, sino a una concordia que consiste en reconocer en lo diferente lo que completa al todo²¹ pues como explica Hölderlin en su ensayo acerca del *Juicio y ser*, «la

¹⁸ Ibidem, pág. 49.

¹⁹ Ibidem, pág. 53.

²⁰ Rudrigger Safranski: *Schiller o la invención del idealismo alemán*, cit., pág. 381.

²¹ Octavi Piulats Riu: *Lecciones sobre Hiperión*, Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona, 2001, pág. 131.

identidad no es una unión del objeto y el sujeto que tuviera lugar pura y simplemente; por lo tanto, la identidad no es igual al ser absoluto»²². La libertad es por lo tanto el reconocimiento de la diferencia que existe entre todos los elementos que componen el mosaico del ser²³. Por otro lado, este acercamiento entre sujeto y objeto no se realiza más que por una «infinita y máxima aproximación»²⁴. Finalmente, un aspecto importante a tener en cuenta en la idea de libertad de Hölderlin es el de su conexión con las categorías metafísicas del amor y de la belleza como motivos reales hacia los que apunta el ejercicio de esa libertad. La función de la libertad es la de hacer posible el juego de la diferencia en el seno del ser y su meta es la de reconocer esa diferencia. Esto se produce a través de un progreso infinito en el que lo diferente va saboreando su concordancia mediante aproximaciones mutuas. La categoría del yo no puede abarcar dentro de sí todo el espectro de posibilidades de la libertad por lo que esta debe religarse a la totalidad del ser que la envuelve.

Por su parte Hegel expone en su *Fenomenología del espíritu* (1807) la contradicción que subyace en la ética formal kantiana entre contenido y forma. Hegel pone de relieve que Europa es el continente encargado de sacar a la luz la libertad subjetiva y adjudica a Kant el mérito histórico de poner de manifiesto la relevancia del sujeto en este proceso. Sin embargo, debido al rigorismo de la moralidad kantiana, el concepto de obligación desgarró al sujeto sobre quien se aplica ya que lo lleva a representar para sí mismo su propia contradicción proyectando a nivel interno una conciencia infeliz y a nivel externo una dialéctica del amo y del esclavo. Por otro lado, Hegel critica toda la teoría del soberano bien que Kant había elaborado al enlazar moralidad y religión sobre la base de la ley moral, ya que proyecta abstractamente la moralidad sobre una «cosa en sí» vacía y transmundana que tiene como objetivo final el vaciamiento y la abstracción de la propia moralidad. Para Hegel «pensar se llama a no comportarse como un yo abstracto [...] en el pensamiento yo soy libre, porque no soy en otro, sino que permanezco sencillamente en mí mismo, y el objeto que es para mí la esencia es, en unidad indivisa, mi ser para mí»²⁵. Asimismo, en el *El más antiguo programa del idealismo alemán* se advierte precisamente que no se debe usar a la razón como excusa para introducir por la puerta de atrás conceptos no racionales tales como los postulados de la razón práctica kantianos que generen una sumisión de la razón a criterios externos a ella.

²² Friedrich Hölderlin: *Ensayos*, Madrid: Hiperión, 1997, pág. 25.

²³ Octavi Piulats Riu: *Lecciones sobre Hiperión*, cit., pág. 151.

²⁴ *Ibidem*, pág. 136.

²⁵ G.W.F. Hegel: *Fenomenología del espíritu*, s. l.: Fondo de Cultura Económica, 2008, pág. 122.

Finalmente, vienen las ideas de un mundo moral, divinidad, inmortalidad. Derribo de toda superstición, persecución del sacerdocio, que de nuevo halaga a la razón mediante la razón misma. Libertad absoluta de todos los espíritus que portan en sí el mundo intelectual y que no deben buscar ni Dios ni la inmortalidad fuera de sí²⁶.

Si bien es cierto que la libertad, la inmortalidad del alma y el soberano bien son deducidos por Kant de la propia existencia del *factum* de la moralidad, no es menos cierto que si hay que recurrir a fundamentos religiosos para justificar la ética formal es probable que la manera en que ella se plantea no sea la más adecuada. Lo que está en juego es el propio concepto de autonomía que el propio Kant ha roto al dividir a la voluntad en buena y mala, creando así una escisión en el seno de su edificio ético por donde inevitablemente se cuelan de nuevo los ideales de la razón pura.

Esto lleva a Hegel a adoptar una posición absolutista frente a la razón la cual en vez de expulsar de sí, como en la moral kantiana, su subjetividad, lo que hace es absorberla, pero a costa de hacerla desaparecer en la singularidad del espíritu absoluto. Esto es así ya que para Hegel «el deber no puede adoptar la forma de algo extraño»²⁷ por lo que debe coincidir con todas las formas de conciencia que busca regular. Esta coincidencia entre todas las formas de conciencia adopta a través de la autoconsciencia el nombre de saber absoluto. El saber absoluto representa la esencia de la libertad, pero:

Contra esta libertad que introduce en el medio pasivo universal del deber puro y saber cualquier contenido, el que sea, ni más ni menos que cualquier otro, de nada sirve afirmar que puede introducirse otro contenido, pues cualquiera que este sea llevará en él la mácula de la determinabilidad, de la que está libre el puro saber, determinabilidad que este saber puro puede repudiar, lo mismo que puede acoger²⁸.

En Hegel la dialéctica entre libertad y necesidad se resuelve al final tras reconocer la existencia de un solo autor operando bajo todas las máscaras de esa dialéctica.

Para Rudolf Steiner, sin embargo, esta manera de hacer coincidir el contenido y la forma en Hegel supera el rigorismo abstracto kantiano, pero lo hace a costa de desdibujar los contornos del individuo sacrificándolos a un todo que absorbe las diferencias de las que está compuesto en cada una de sus partes, pero a costa de anularlas. El mismo Hegel destaca la actividad reflexiva de la razón como una insatisfacción frente al mundo que la rodea y una necesidad de liberarse de él. Este punto será de gran importancia para Rudolf Steiner a la hora de resaltar que la libertad aparece en esos territorios de la subjetividad

²⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *El más antiguo programa del idealismo alemán* [en línea], pág. 3. Disponible en: <http://cvc.cervantes.es/lengua/hieronymus/pdf/01/01_117.pdf>.

²⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Fenomenología del espíritu*, cit., pág. 352.

²⁸ *Ibidem*, pág. 377.

que el ser humano ha hurtado a su naturaleza instintiva. Sin embargo, la cuestión es si la insatisfacción frente a sus contenidos subjetivos no puede ser también un prejuicio subjetivo que la propia racionalidad arrastra y que inconscientemente puede frustrar su propia libertad.

Siguiendo a Schiller la filosofía de Rudolf Steiner apelará a una libertad fundamentada en un tipo de racionalidad artística que respete los contornos de la formas y los armonice en cuanto a su contenido. Rudolf Steiner trata de hacer valer el axioma fundamental de *El más antiguo programa del idealismo alemán* el cual deja claro que «el más alto acto de la Razón, en cuanto que ella abarca todas las ideas, es un acto estético, y de que la verdad y el bien solo en la belleza están hermanados»²⁹. Asimismo, apunta lo siguiente:

[D]e la naturaleza derivo a la acción del hombre. Suponiendo la idea de la humanidad, quiero mostrar que no existe una idea de estado, porque el estado es algo mecánico, en la misma medida en la que tampoco existe una idea de una máquina. Solamente lo que es objeto de la libertad puede llamarse idea. Consiguientemente, debemos ir más allá del estado. Pues todo estado se ve obligado a tratar a los hombre libres como un artilugio mecánico, cosa que, sin embargo, no debe hacer. Por consiguiente, debe desaparecer³⁰.

Se trata por lo tanto de un intento de enmendar el rumbo del proyecto ilustrado evitando así las pretensiones totalitarias de la razón de Hegel, cuyo síntoma más evidente es la búsqueda de un fundamento absoluto desde al cual someter todos los ámbitos del ser a una misma forma de conciencia, el saber absoluto.

El embellecimiento de lo real revela la esencia estética de la libertad la cual responde a una facultad del ser humano relacionada con la imaginación y que Rudolf Steiner denominará en su *Filosofía de la libertad* (1894) como «fantasía moral». Esta facultad posee un estatus ontológico semejante al de las intuiciones puras y las categorías de Kant ya que a través de ella lo abstracto toma cuerpo, se exterioriza y despierta el sentimiento de lo sublime en quien lo contempla, ampliando sus horizontes y liberándolo de sus limitaciones. La gran síntesis a la que aspira Steiner es a la de la fusión entre el romanticismo y el idealismo alemán teniendo como centro la libertad y como médium entre la subjetividad y la racionalidad universal lo que él denomina como imaginación creadora.

²⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: «El más antiguo programa del idealismo alemán», cit.

³⁰ Idem.

La imaginación productiva que en Kant mantiene en curso el engranaje de la apercepción y en Fichte hace servicios de obstetricia en el nacimiento del mundo moral, en los románticos se convierte en principio de la imaginación divina³¹.

Paralelamente a esta corriente principal acerca de la libertad que representan Kant y los idealistas alemanes hay otra serie de filósofos que en la época de Steiner aportaban puntos de vista influyentes con respecto al tema.

Por un lado, se encuentra el binomio representado por Schopenhauer y Nietzsche cuyo concepto de libertad gira en torno a sus respectivas opiniones acerca del papel que desempeña la voluntad con respecto a la vida. Para Schopenhauer la voluntad universal es el *noúmeno* del comportamiento humano y ejerce su influjo a través del deseo que hace tomar por libertad lo que en el fondo se reduce al dolor por la separación con respecto a sí. El dolor surge porque la voluntad individual se libera del deseo de sí misma a través de un deseo proyectado hacia la posesión de lo ajeno. Para este filósofo la libertad consistiría en comprender que todo deseo proyectado hacia otro es un deseo inconsciente de uno mismo lo cual inevitablemente llevaría a la extinción de este a través de su reconocimiento y una posterior apatía. Partiendo del mismo lugar, pero llegando a conclusiones totalmente diferentes, Nietzsche asume que la voluntad de poder es la esencia de todo comportamiento humano. Esta voluntad de poder enmascara un deseo creador que busca perpetuarse a través de la recreación de sí mismo mediante la transvaloración de los valores. La libertad para Nietzsche implica, en un primer paso representado por la figura del camello, la necesidad de reconocer todo lo que la niega y, en un segundo momento, el del león, asumir el deseo creador o voluntad de poder como esencia del comportamiento humano para desbloquear ese deseo de todo aquello que lo niegue y así el individuo pueda exteriorizarlo de manera total. En un tercer paso final, el del niño, el individuo asume una postura no-reactiva frente a lo que limita su deseo creador manifestando su voluntad de poder de manera espontánea e inocente. En este sentido la definición más auténtica de lo que significa para Nietzsche la libertad es la de inocencia creadora que se manifiesta de una manera artística, afirmativa y amoral frente a la vida.

Desde otro punto de vista, filósofos como Feuerbach considera la humanidad del ser humano como la sede absoluta de su libertad mientras que Bruno Bauer hace depender esa libertad del ejercicio de la racionalidad crítica. En el fondo lo que se está fraguando es la necesidad filosófica de contemplar al ser humano sin prejuicios ni ideas previas lo cual desembocará en la filosofía de Max Stirner tal como la desarrolla en su libro *El Único y su propiedad* (1845). Para Stirner la libertad del ser humano reside en la fuerza de su

³¹ Rudrigger Safranski: *Schiller o la invención del idealismo alemán*, cit., pág. 382.

individualidad para sustraerse de cualquier tipo de «posesión externa» que bajo la forma de un Dios, razón universal, Estado, o la mismísima idea de lo que debería ser la humanidad, pueda anular su especificidad individual.

El Dios de todos, es decir el hombre, ha sido ahora elevado a ser Dios del individuo, pues nuestro supremo objetivo es llegar a ser hombre. Y como nadie puede llegar a ser del todo lo que implica la idea hombre, el hombre sigue siendo un ser supremo inalcanzable, un Dios³².

Lo que denuncia Max Stirner es que cuando el ser humano reconoce su yo a través de cualquier tipo de abstracción intelectual que lo defina queda preso de esa abstracción. Por lo tanto toda definición positiva de lo que pueda ser la libertad se convierte para Stirner en la propia negación de esa libertad. La libertad no es otra cosa que lo que hace a cada ser humano individual y único, pero más allá de vincularla al individuo todo intento de darle un contenido es una flagrante contradicción ya que «el Único no es más que una palabra, y sobre una palabra hemos de poder pensar, toda palabra debería tener un contenido mental. Pero el Único es una palabra sin pensamiento, carece de contenido ideico. Entonces ¿Cuál es su contenido si no es el pensamiento»³³.

No se trata por lo tanto para Max Stirner de pensar la libertad, sino de ejercitar el pensamiento propio con libertad. En realidad el contenido del pensamiento es una excusa para ejercitar sus potencialidades. El pensamiento es el procedimiento a través del cual la libertad de la voluntad extiende los límites del individuo más allá de sí mismo. Los contenidos conceptuales que surgen de esa actividad libre del pensamiento son los instrumentos de autoafirmación de la voluntad. En un sentido filosófico para Max Stirner la libertad es sinónimo de voluntad y los conceptos su equivalente gnoseológico. Por supuesto hay tantas voluntades y maneras de pensar como individuos y de lo que se trata es de exteriorizar conceptualmente lo que alberga cada individualidad.

Si la necesidad apremiante de nuestra época, una vez alcanzada la libertad del pensamiento, se lleva hasta su perfección convirtiéndose en libertad de la voluntad para hacer que esta sea el principio de una nueva época, el objetivo último de la educación no podrá ser tampoco el saber, sino el querer que ha surgido del conocer [...] El conocer ha de morir para volver a resucitar como voluntad y para crearse de nuevo, día tras día, como persona individual³⁴.

³² Rudolf Steiner: *Los enigmas de la filosofía*, cit., págs. 293-294.

³³ *Ibidem*, pág. 295.

³⁴ *Ibidem*, págs. 296-297.

Sobre esta manera de Max Stirner de enfocar el tema de la libertad Rudolf Steiner se va a apoyar para extirpar de su filosofía todo rastro de imperativo categórico que pretenda someter la soberanía individual a un arbitrio ajeno. Se puede afirmar que Max Stirner no niega las acciones morales, pero sí todo intento de edificar desde ellas una suerte de mandamientos morales o de ejemplos edificantes de carácter legislativo, como en los *hadiths* musulmanes (tradiciones acerca de las situaciones cotidianas de la vida de Mahoma o sus compañeros) o las vidas de los santos cristianos. La libertad apunta hacia la individualidad de cada ser humano esclarecida a través de un autoconocimiento racional de su voluntad única.

Por su parte Karl Marx define la libertad como el control sobre las fuerzas alienadas del ser humano a través del dominio de la naturaleza mediante el desarrollo de las fuerzas productivas y de la toma de control de los medios de producción. Esta libertad se entiende como libertad colectiva, pero no como autonomía individual.

Un aspecto que ha preocupado mucho a Rudolf Steiner en relación a la manera en afectaba a la viabilidad de la idea de libertad ha sido el auge del materialismo a través de la ciencia y de la filosofía del siglo XIX. El darwinismo une el concepto de voluntad al de ausencia de finalidad pues el quehacer de la naturaleza no obedece ya a ningún propósito o finalidad consciente o superior a ella misma. Asimismo, el concepto de libertad es separado de su ámbito autoconsciente para ser suplantado por el concepto de azar. El azar es el residuo de una libertad separada de su propósito superior que devalúa la acción autoconsciente del ser humano a un mero ejercicio de probabilidades y mutaciones repentinas e inconscientes. La evolución es la interacción de fuerzas inconscientes que a través de mutaciones repentinas o choques azarosos generan transformaciones. Para las ciencias naturales el orden de lo sensible es un subproducto azaroso del caos que subyace a ese orden y lo produce. No cabe plantear cuestiones acerca de porqué entre las infinitas probabilidades biológicas que potencialmente son susceptibles de evolucionar solo algunas lo hacen. La supervivencia de los más aptos y la adaptación al medio son la única respuesta que se ofrece a la pregunta acerca de la libertad. Ni siquiera en el ámbito especulativo de los infinitos mundos posibles evolutivos la libertad es aceptada como explicación científica plausible ya que ello restauraría la idea de una finalidad en la naturaleza. Sin embargo, Ernst Haeckel en su *Morfología general de los organismos* (1866) consigue invertir la tendencia instaurada por el darwinismo al proponerse encontrar una razón que explique el vínculo que va desde las estructuras complejas a las más simples. Para Haeckel «la evolución no es un mero despliegue de los niveles superiores de lo espiritual partiendo de los inferiores en los que se hallan ocultos, sino un verdadero

ascenso a nuevas formaciones»³⁵. La problemática de la libertad queda unida a la idea de novedad ya que desde un punto de vista biológico la naturaleza busca incesantemente un tránsito creativo hacia nuevas formas de complejidad. A diferencia de los idealistas, el monismo de Haeckel deduce del mundo real todo lo que necesita para explicar dicho mundo y busca poner luz sobre la coherencia entre procesos y seres. En este sentido Haeckel se identifica con el pensamiento de Goethe refiriéndose a él de la siguiente manera:

La realización de su concepción de la naturaleza se la produjo el conocimiento de las dos grandes ruedas impulsoras de la naturaleza, la polaridad y la intensificación. Aquella pertenece a la materia en la medida que la consideramos material; esta, por el contrario, en la medida en que la consideramos espiritual; la polaridad se halla en constante atracción y repulsión, la intensificación en constante ascenso. Y puesto que la materia nunca puede actuar sin espíritu ni el espíritu sin materia, esta puede intensificarse, y el espíritu no deja de verse afectado por la atracción y la repulsión³⁶.

El impulso de Haeckel no es suficiente para enfocar el problema de la libertad desde un punto de vista puramente consciente es decir, humano, lo cual se demuestra en los intentos tardíos por parte de pensadores como Eduard von Hartmann en su obra *La filosofía del inconsciente* (1869) por retomar el camino de Kant y Schopenhauer. La necesidad de convertir una hipótesis nouménica como la voluntad en el primer principio de todas las cosas acaba desvirtuando no tanto la problemática de la libertad, sino una serie de conceptos que la acompañan como el de responsabilidad, racionalidad o finalidad. Para Hartmann «lo que el hombre realiza conscientemente no es más que lo inconsciente elevado a consciencia»³⁷, lo cual equivale a hacer depender de nuevo al ser humano de un fondo inaccesible a sí mismo que solo se puede comprender a posteriori, cuando la cuestión de la libertad ha sido sustituida por la de hechos consumados.

Los hechos consumados exigen resituar el análisis de la libertad humana alrededor de lo que se ofrece directamente a la experiencia. El pensamiento como fuente de poder especulativo con capacidad de esclarecer deductiva e inductivamente la realidad es desplazado por el análisis de epifenómenos suyos como la conducta. A través de la corriente del pragmatismo Charles Peirce desplaza el interés por la constitución de un yo autoconsciente en favor del control mental de los efectos de los pensamientos del ser humano sobre sí mismo y lo que lo rodea. La ubicación del pensamiento se limita a las capas superficiales de la mente y su operatividad se reduce al análisis y consecución de los

³⁵ Ibidem, pág. 376.

³⁶ Ibidem, pág. 377.

³⁷ Ibidem, pág. 470.

objetivos que la voluntad le señala. La libertad deja de ser un problema ético para convertirse en una cuestión estratégica a la hora de conseguir de manera más eficaz unos objetivos externos. El yo deja de definirse a través del pensamiento que elabora sobre sí mismo para pasar a depender de sus conquistas exteriores haciendo de la libertad un simple tránsito más o menos eficiente hacia la felicidad.

La alternativa a este estado de cosas viene de la mano de la filosofía de Henry Bergson quien reconoce la impotencia especulativa en la que se encuentra sumido el pensar y promueve una inversión del mismo para convertirlo en una percepción intuitiva no condicionada por procesos corporales. Ya no se trata de pensar la libertad, sino de experimentarla como abstracción pura con respecto a la propia corporalidad del ser humano.

El último rincón humano donde ubicar los restos de lo que queda de la idea de libertad es en el concepto de intencionalidad tal como es elaborado por Franz Brentano. La intencionalidad vincula a la conciencia humana con el mundo externo. La conocida como tesis de Brentano afirma que un hecho psíquico es irreducible a un hecho físico y que por lo tanto, la intencionalidad, la conciencia y el fenómeno son un continuo que se deduce entre sí necesariamente. Si bien la libertad ubica en este continuo su posibilidad, al mismo tiempo reduce su contenido al de la intencionalidad de la conciencia quedando por lo tanto despojada de su potencia especulativa y creadora.

Este es el panorama filosófico acerca de la libertad que a grandes rasgos rodea al pensamiento de Rudolf Steiner en el siglo XIX. El único resquicio científico desde donde restituir la idea de libertad desde un punto de vista lo suficientemente empírico como para ser tomado en consideración y lo mínimamente especulativo como para deducir de él la idea de un «yo autoconsciente» será la idea de oposición tal como es delineada por Goethe. La tarea de Rudolf Steiner será la de partir desde este concepto de bipolaridad y, mediante una aproximación indirecta al proceso constitutivo de la individualidad humana, rehabilitar la idea de libertad desde un punto de vista especulativo, científico, ético y pragmático.

2. Conocimiento y realidad

Según afirma Rudolf Steiner en su libro *Verdad y ciencia* la teoría del conocimiento debe comenzar por un punto de partida libre de todo tipo de presupuestos. Sin embargo, esto solo es posible si se retrocede artificialmente hasta ese punto de partida, tal como Locke, Hobbes o Rousseau hacen en sus teorías políticas respectivas acerca de un hipotético estado de naturaleza inicial en la organización social de los seres humanos. La frontera entre lo dado y lo conocido es por lo tanto algo que establecemos artificialmente partiendo de un acto de conocimiento. Esto supone a nivel epistemológico una *bipolaridad* inicial que según Rudolf Steiner existe entre la realidad y el conocimiento científico que extraemos de ella.

Steiner toma como referencia la teoría del conocimiento de Kant, pero detecta en ella dos premisas ocultas que es necesario señalar para evitar una serie de consecuencias que pudieran distorsionar lo que se deduciría de ellas. La primera premisa oculta emana de los *juicios sintéticos a priori* y presupone que fuera de nuestra experiencia hay un camino verdadero para llegar al conocimiento. La segunda premisa está directamente relacionada con la anterior y presupone que todo conocimiento que provenga de la experiencia solo puede tener una validez condicionada. La presuposición básica de ambas premisas es que la realidad incondicionada existe en algún lugar inasequible fuera del conocimiento humano y que desde ahí lo fundamenta.

Para Kant la imagen que tenemos del mundo es un mero contenido de nuestra conciencia, de tal manera que el mundo exterior percibido por nosotros no es otra cosa que la representación en la que nuestra organización perceptiva y conceptual lo ha convertido³⁸. Para Steiner, sin embargo, la afirmación de que en sentido fisiológico el mundo de los fenómenos es una representación ya constituye una determinación mental que va más allá de su manifestación espontánea, pues presupone la aplicación del pensar a esa experiencia. Si bien el conocimiento científico se extrae a través de los *juicios sintéticos a posteriori* su validez incondicional reside paradójicamente en dos ámbitos teóricamente alejados de la experiencia, el llamado *noúmeno*, y particularmente los *juicios sintéticos a priori*. Esto hace recaer el peso epistemológico de los juicios científicos en una serie de estructuras formales externas a la experiencia, mientras que esa misma experiencia a través de la cual esas estructuras abstractas alcanzan su contenido es privada del carácter incondicional que debería dársele teniendo en cuenta el carácter sintético del conocimiento científico. La lucha de fondo que se está fraguando es entre una idea de la

³⁸ Rudolf Steiner: *Verdad y ciencia* (trad. Miguel López-Manresa), Madrid: Rudolf Steiner, 1997, pág. 48.

ciencia en la que el *fenómeno* y sus leyes son el centro del conocimiento y otra concepción de la ciencia, que finalmente se ha impuesto, en la que el formalismo matemático determina la aproximación científica a ese *fenómeno*.

El punto del que parte Rudolf Steiner es que la realidad *nouménica* está ubicada totalmente en las leyes de manifestación del *fenómeno*³⁹. Tanto la conciencia, como el *yo*, se encuentran unidos a lo inmediatamente dado, por lo que toda indagación acerca de las relaciones entre ambos es ya el resultado de un proceso de conocimiento que las constituye como tal. Previo a este proceso de conocimiento no cabe hablar de conciencia o de *yo*, y ni siquiera es posible establecer ninguna línea divisoria entre ambos órdenes. Por lo tanto en esa sopa inicial donde lo dado aún no ha mediado frente a sí mismo, diferenciándose, existe un elemento similar al conocimiento que permite a este exteriorizarse de esa unidad inicial para situarse frente a ella y reconocerla. El *noúmeno* es el *fenómeno* cuando es aprehendido de manera conceptual, con lo cual no cabe una división *a priori* entre ambos y mucho menos la necesidad de ubicar lo incondicionado fuera del ámbito propio de las leyes de manifestación del propio *fenómeno*.

Steiner señala que todos los elementos de la imagen del mundo vienen dados inmediatamente a través de nuestra experiencia excepto los conceptos, los cuales han de ser producidos activamente por los seres humanos para poder ser experimentados. Sin embargo, son esos conceptos e ideas que nos sitúan fuera de lo dado a través de su mediación los que nos permiten adentrarnos en lo dado a través de la organización abstracta de su contenido. Esto solo es posible debido a que estos conceptos se encuentran previamente dentro de lo dado como una potencialidad de este de situarse frente a sí mismo desde un punto de vista cognoscitivo. La esencia de este proceso no es otra que la actividad libre de la realidad para ofrecerse a sí misma como objeto de conocimiento. Se trata de una actividad libre en el sentido de que lo dado no requiere necesariamente de un posicionamiento frente a sí mismo basado en premisas cognoscitivas que lo definan como tal, pues en cuanto tal lo dado ya es completo en sí mismo. Sin embargo, a pesar de ser completo en sí mismo, lo dado requiere de un elemento faltante para ser pleno, y ese elemento es el acto cognoscitivo a través del cual

³⁹ «La capacidad de conocimiento le parece al hombre subjetiva en tanto no tiene en cuenta que es la naturaleza misma la que se expresa por medio de ella. Subjetivo y objetivo se encuentran cuando el mundo objetivo de las ideas revive en el sujeto y en el espíritu humano vive aquello que está actuando en la naturaleza misma. Cuando es este el caso, cesa toda contradicción entre subjetivo y objetivo. Esta contradicción solo tiene sentido mientras el hombre la mantenga artificialmente, mientras considere a las ideas como pensamientos suyos a través de los cuales es descrita la esencia de la naturaleza, pero sin que contengan el principio activo de ella». Rudolf Steiner: *Goethe y su visión del mundo* (trads. Julia Hernández Sans y Rafael Martín Artajo), Madrid: Rudolf Steiner, 1989, pág. 60.

lo inmediato es definido como tal desde un punto de vista externo a él. La plenitud se define como lo que realza aquello que, si bien ya está completo «en sí» mismo, aún no lo está «para sí» al no haberse puesto en perspectiva frente a sí mismo. Puesto que ese realce no puede consistir en un añadido, pues estamos hablando de que lo dado es una totalidad completa en sí misma, solo podemos definir la plenitud a la que nos referimos como la actividad libre de esa totalidad mediante la cual una parte de esa inmediatez se exterioriza, posicionándose frente a ella misma desde un punto de vista conceptual. En el caso de que la actividad cognoscitiva no se hiciera patente a través del ser humano:

[A]ctuaría en forma de fuerzas ocultas del mundo [...] el universo mostraría un falso rostro. Sería tal como es en virtud de sus fuerzas más profundas, pero estas fuerzas permanecerían veladas por aquello que ellas mismas producen. Es en el espíritu humano donde son liberadas de su encantamiento⁴⁰.

La esencia de esta actividad libre llamada concepto no es otra que la de relacionar correctamente a través del pensar las partes del contenido del mundo separadas entre sí. Rudolf Steiner deja claro que esta actividad libre llamada pensamiento no deriva de sí misma ninguna ley objetiva ya que su actividad sintética «se limita a preparar la adquisición de las leyes naturales propiamente dichas»⁴¹. El desdoblamiento de lo dado en partes diferenciadas escindidas de la totalidad implica que el proceso cognoscitivo no tiene en sí mismo ningún tipo de validez incondicionada al margen de la experiencia, ya que en esencia no está separado de ella, por lo que su función no puede ser otra que la de reinstaurar de manera consciente y objetiva el orden implícito que lo constituía anteriormente a él. Por ello «el pensar no dice nada a priori sobre lo dado, pero genera aquellas formas que a posteriori sirven de base para que salgan a la luz las leyes que rigen los fenómenos»⁴². Para Rudolf Steiner «una ley natural auténtica no es otra cosa que la expresión de una vinculación dentro de la imagen dada del mundo y no existe sin los hechos que rige, como estos tampoco pueden existir sin ella»⁴³.

En otras palabras, a diferencia de Kant, el modelo de ciencia que intenta construir Steiner es uno basado en la teoría del conocimiento de Goethe en la que lo importante es captar las relaciones que el *fenómeno* establece consigo mismo a través de las fases de su desarrollo. Este modelo científico tiene como eje y horizonte el *fenómeno*, que en el caso de Goethe pasa a ser la expresión temporal de una dimensión transcendental inmanente que lleva el nombre de *Urphänomen* o *fenómeno original*, el cual representa la organización

⁴⁰ Ibidem, pág. 70.

⁴¹ Rudolf Steiner: *Verdad y ciencia*, cit., pág. 70.

⁴² Ibidem, pág. 72.

⁴³ Ibidem, pág. 73.

arquetípica de todas las fases de manifestación y desarrollo de un hecho observado. Mientras que el modelo científico de Newton en el que se basa la *Crítica de la razón pura* de Kant está dirigido a una confirmación empírica de una hipótesis en la que se recorta el aspecto parcial del *fenómeno* que sea útil para apoyar una idea previa, Goethe propone que el experimento consista en la reunión de una variedad de observaciones particulares a través de las cuales captar lo común a todas.

Por otro lado, la teoría del conocimiento de Goethe no obvia los límites del conocimiento, pero tampoco los traspasa⁴⁴ pues a juicio de Rudolf Steiner:

[L]os límites del conocimiento entonces sustentados solo existían para quien, al tropezar con lo sensible, reaccionara del mismo modo que, quien al ver una página impresa, se concentrara en las formas de las letras y, sin saber leer, afirmara que no se puede saber lo que expresan esas formas⁴⁵.

Los *fenómenos* no representan el límite del conocimiento, sino la ocasión que el propio conocimiento aprovecha para la búsqueda de la relación que existe entre los hechos que la experiencia nos presenta aisladamente. Para Steiner es obvio que para que algo pueda convertirse en objeto de conocimiento tiene que hacerlo a través de una forma de oposición, pero este límite más que condicionar nuestro saber es lo que lo hace posible⁴⁶.

A nivel metodológico tanto Goethe como Steiner se basan en lo que ellos denominan «principio de experiencia», que no es otra cosa que la exigencia de dejar los *fenómenos* tal como serían antes de aparecer como objetos para la ciencia. Dado que la realidad

⁴⁴ «El que hable de una limitación de la capacidad de conocer no sabe de dónde procede la necesidad de conocimiento. Cree que el contenido de la verdad está guardado en algún sitio y que en el hombre vive solamente el deseo indeterminado de encontrar la entrada al lugar donde se encuentra guardado. Pero es la esencia misma de las cosas la que se elabora a partir del interior del hombre y tiende hacia aquello de lo que forma parte: hacia la percepción». Rudolf Steiner: *Goethe y su visión del mundo*, cit., pág. 73.

⁴⁵ Rudolf Steiner: *Gnoseología fundamentada en la concepción goetheana del mundo con especial referencia a Schiller* (trads. Juan Berlín y María Solá de Sellares), Madrid: Ediciones de la Fundación Círculo de Arte Social, 2011, pág. 16.

⁴⁶ «El mundo sensible, en su apariencia para la percepción humana, no es realidad; la cobra al contacto con lo que acerca de él se manifiesta en la mente humana. Los pensamientos son parte de la realidad percibida mediante los sentidos; solo que no se manifiestan en ella sino en el interior del hombre; no obstante, el pensamiento y la percepción sensoria son uno solo. Al presentarse en el mundo como ente perceptivo el hombre separa de la realidad el pensamiento que simplemente aparece en otro lugar, en el interior del alma. La disgregación de percepción y pensamiento no tiene significado alguno para el mundo objetivo; solo se presenta porque el hombre invade la existencia. Para él nace así la aparente dualidad de pensamiento y percepción sensoria. Rudolf Steiner: *Gnoseología fundamentada en la concepción goetheana del mundo con especial referencia a Schiller*, cit., pág. 62.

conceptual del *fenómeno* no es exterior a las leyes de su desarrollo y manifestación⁴⁷, se trata de respetar sin más el contenido de lo que se percibe para conservar como eje rector una cierta lealtad para con la experiencia. La observación sensorial es por lo tanto el cuerpo de la verdad científica y devaluar la percepción implica reducirla a mero cálculo matemático o especulación mística. En el primer caso la objetividad matemática obvia que ella misma es un punto de vista subjetivo de la realidad de situarse frente a sí misma desde una perspectiva cuantitativa, lógica y abstracta «cuando del contenido de la percepción se desgaja una parte y se la observa separadamente»⁴⁸, mientras que en el caso de la mística

[A]niquila dentro de sí la observación sensorial y el pensamiento racional, e intenta elevar su vida emocional. Cree entonces sentir en sí de modo inmediato la espiritualidad efectiva, incluso como divinidad [...] Un sentimiento parecido suscita la concepción goetheana del mundo en aquel que la profesa. Solo que esta no extrae sus conocimientos de unas vivencias que surgen tras haber suprimido la observación y el pensamiento, sino que precisamente tienen su origen en estas dos actividades⁴⁹.

Si bien es cierto que este factor intacto de la realidad está vinculado a nuestra conciencia no es menos cierto que su contenido se nos aparece, o bien como actividad de esa conciencia, o bien como un conjunto integrado de leyes. En ambos casos hay que presuponer la actividad del pensamiento a través del cual experimentamos la coherencia de esas mismas leyes que descubrimos en la naturaleza. Según Steiner esto supone:

[N]uestra mente efectúa la integración de las masas conceptuales, de conformidad únicamente con su contenido. En el pensar nos supeditamos, pues, al principio de experiencia en su forma más rígida. De esta manera queda refutada la opinión de Kant y Schopenhauer y, por extensión, de Fichte, de que las leyes que el hombre supone para explicar el mundo no son más que el resultado de su propia organización mental, proyectadas después sobre ese mundo merced a su individualidad⁵⁰.

De lo que se trata es en el fondo de dos visiones contrapuestas del mundo ya que, por un lado, el modo de observar de Goethe parte de que lo cualitativo existe realmente en el

⁴⁷ «Para Goethe solo existe una única fuente del conocimiento, el mundo de la experiencia, en el cual está comprendido el mundo de las ideas». Rudolf Steiner: *Goethe y su visión del mundo*, cit., pág. 25.

⁴⁸ Ibidem, pág. 173.

⁴⁹ Ibidem, pág. 81-82.

⁵⁰ Rudolf Steiner: *Gnoseología fundamentada en la concepción goetheana del mundo con especial referencia a Schiller*, cit., pág. 75.

mundo exterior, mientras que la física moderna se basa en que en el mundo exterior todo lo cualitativo surge por la acción de lo cuantitativo sobre un organismo.

La manera en que Goethe se acoge a este principio de experiencia consiste en tomar las cosas tal como se aparecen para luego establecer las condiciones para que una serie de *fenómenos* entren en acción recíproca de tal manera que sea la experiencia la que enuncie por sí misma sus propias leyes. El pensamiento no hace otra cosa que suministrar el marco a través del cual la experiencia pueda exponer la red de relaciones que confluyen en los *fenómenos*.

Esta red de relaciones es el reflejo sensorio de una realidad ideal que está constituida por un polo perceptivo y otro conceptual que nuestro pensamiento manifiesta a través de su actividad intelectual. Las categorías básicas que fundamentan esta red de relaciones son según Goethe la polaridad y la gradación⁵¹. Para Steiner la polaridad es la categoría que caracteriza a los *fenómenos* naturales y consiste en que todo lo material se expresa en dos estados opuestos. Por su parte la gradación es una categoría que corresponde a los *fenómenos* cuando son considerados desde su perspectiva espiritual y a través de ella se expresa la intención de la naturaleza de progresar ascendentemente a través de formas que plasmen de manera cada vez más exacta y elaborada el *protofenómeno* al cual pertenecen. Ambas categorías operan de manera unitaria a través de las fuerzas creadoras pues «Goethe concebía las diversas formas de los fenómenos de la naturaleza como emparentadas y enlazadas entre sí pero nunca quiso reducirlas a una única especie»⁵².

Al igual que Kant que diferencia entre el intelecto que contempla el mundo en su separación y la razón que percibe ideas, Steiner recalca la función trascendente de la razón que consiste en unificar aquello que el intelecto ha separado artificialmente. A las diferentes estructuras de interrelaciones creadas por la razón es a lo que Rudolf Steiner llama ideas. Este *interser* representa el contenido racional del mundo el cual no debe ser trascendido ya que él mismo es la fuente de toda trascendencia a través del propio pensar⁵³. Dado que el contenido de este pensar es el *interser* de relaciones puestas de manifiesto a través de la razón, no es posible señalar la existencia de un mundo más allá

⁵¹ Rudolf Steiner: *Goethe y su visión del mundo*, cit., pág. 85.

⁵² Ibidem, pág. 89.

⁵³ «En el pensar no nos son dadas proposiciones sobre algún fondo trascendental del mundo, sino que este se ha derramado substancialmente en el pensar, permitiéndonos una visión inmediata no solo de las causas formales, sino de las objetivas que determinan el curso de un juicio». Rudolf Steiner. Rudolf Steiner: *Gnoseología fundamentada en la concepción goetheana del mundo con especial referencia a Schiller*, cit., pág. 117.

de esas leyes naturales. Por ello señala Steiner que todo pensamiento acerca de un más allá que no esté más acá «no es sino un pensar que no se comprende a sí mismo»⁵⁴.

Con respecto a la realidad Steiner pone de relieve dos órdenes fundamentales de ella que el pensamiento divide en naturaleza inorgánica y orgánica.

De manera general la naturaleza inorgánica es aquella en la que cada hecho es el efecto de otro de tal manera que las relaciones dependen siempre de causas exteriores que se perpetúan hasta el infinito sin llegar a individuación.⁵⁵

Por su parte la naturaleza orgánica muestra según Steiner huellas del concepto de tal manera que «en los organismos Kant encontró que en ellos el fenómeno aislado denuncia un dispositivo funcional, esto es, conceptual»⁵⁶. Steiner se apoya en el naturalista Haeckel para quien el *tipo* es lo que subyace a la evolución de los organismos. Para Steiner el *tipo* es el organismo primario o *protofenómeno* de Goethe el cual opera a través de los seres vivos desarrollando desde dentro una forma de otra. Es por ello que «el tipo no determina la producción de un fenómeno bajo ciertas condiciones; no fija ninguna regla para la relación entre miembros [...] lo único que determina son las leyes que rigen sus propios elementos constitutivos»⁵⁷. El *tipo* es por lo tanto la prueba de que el principio unificador de la razón opera de manera inmanente dentro de la propia naturaleza orgánica de tal manera que, mientras la ciencia inorgánica se basa en los sistemas de leyes naturales, la ciencia orgánica tiene como objetivo reconocer el *tipo* a lo largo de todos los *fenómenos*. Por ello Goethe defiende un método comparativo que ponga de manifiesto las relaciones que se establecen dentro un mismo *protofenómeno* y el proceso de su desarrollo a través de sus actualizaciones individuales. Se trata de un método que fomente un pensamiento vivo que capte la realidad en su devenir intrínseco, pero también en su unidad original.

El pensamiento vivo que rastrea la unidad del *tipo* a través de su desarrollo es la esencia del *protofenómeno* humano, ya que la unidad que la mente encuentra en la realidad remite a su propia individualidad particularizada a través de lo que hace único a cada ser humano. Por ello el ser humano cierra sobre sí mismo el círculo del conocimiento y de la realidad:

⁵⁴ Ibidem, pág. 113.

⁵⁵ Ibidem, pág. 131.

⁵⁶ Ibidem, pág. 133.

⁵⁷ Ibidem, pág. 147.

[N]o hay cimiento del mundo fuera del mismo; lo que pudiera llamarse así se ha derramado por completo en él; nada existe al margen del mundo para dirigirlo desde fuera; todo impulso surge de dentro, la manifestación más elevada de ese cimiento dentro de la realidad corriente es el pensar y, con él, la personalidad humana. Por consiguiente, si ese algo al que hemos dado el nombre de cimiento contiene propósitos, estos serán idénticos a los que el hombre se fija al informar su vida. El hombre cumple los propósitos de un alma mater del mundo no cuando va en pos de mandamiento alguno, sino cuando actúa de acuerdo con sus propias intuiciones, a través de las cuales se manifiesta aquella alma mater⁵⁸.

Para Steiner solo cuando el ser humano se da cuenta de que las leyes de la naturaleza no son principios que se le imponen desde fuera, sino la propia expresión de su espíritu que actúa en él, puede sentirse partícipe de la libertad. La libertad se afianza por lo tanto en la propia esencia de la naturaleza orgánica y su inmanencia previene al *fenómeno* humano de confiarse a todo imperativo o ley que pretenda legitimar su coacción desde un supuesto absoluto exterior y ajeno a esa propia naturaleza. Dado que esta conclusión se forma a través del pensamiento humano no puede haber otro móvil para el obrar humano que la propia comprensión de los motivos de su obrar, los cuales remiten de manera directa al *protofenómeno* humano y a través de este a las entrañas cognoscitivas de la propia realidad. Se trata de experimentar las propias leyes de manifestación del propio pensamiento con el objetivo no solo de conocer el *protofenómeno humano*, sino de manifestar la libertad inherente a todo acto de conocimiento.

Para ello, y apoyándose en la Lógica de Hegel, Rudolf Steiner rastreará la estela de la metamorfosis, hasta un dominio donde carecerá del elemento regulativo de los *fenómenos naturales*. Efectivamente la visión del mundo de Goethe no se eleva desde el *Urphänomen* representado por la planta arquetípica a principios explicativos de orden superior. Para ello la observación tendría que desplazarse desde el orden natural al orden conceptual del ser humano transformándose a su vez en una autoobservación que se ocupe de la idea como objeto de percepción. Es Hegel el filósofo que consigue rastrear el principio de metamorfosis hasta el umbral del mundo de las ideas, aunque a juicio de Steiner no logra ir más allá del umbral de la abstracción. Para Steiner tanto Goethe como Hegel se resisten a aplicar la autoobservación al mundo de los conceptos, aunque por razones diferentes. En el caso de Goethe su fidelidad al principio de realidad representado por el *fenómeno* le previene de embarcarse en altos vuelos intelectuales que lo alejen de lo que a su juicio era la patria natural de las ideas, el mundo de las percepciones sensibles ofrecidas por la naturaleza. Por su parte Hegel llega al mundo de los conceptos a fuerza de abstraerlos de los *fenómenos* que los manifiestan, lo cual lo repele para dar el siguiente paso que consistiría en captarlos a su vez como *fenómenos* a través de la autoobservación. Para Steiner

⁵⁸ Ibidem, pág. 169.

«ni Hegel ni Goethe poseen la noción de libertad porque la percepción de la esencia íntima del mundo ideal se les escapa a ambos»⁵⁹. La naturaleza activa del fenómeno del pensamiento representa la esencia de la libertad, pero para ello el pensamiento debe enfocarse a sí mismo ya no desde un punto de vista pasivo, sino activo. Se trata de sacar a las ideas de su mortecino mundo de abstracción y a través de la luz de la autoobservación verlas en su verdadera naturaleza suprasensible. Este es el punto en que Steiner traspasa la filosofía y se adentra en la antroposofía, el punto en el que el filósofo se convierte en vidente, encarnando en sí mismo los principios de metamorfosis y de gradación. El objetivo es claro, sensibilizar las ideas hasta el punto de poder vivenciarlas mediante un proceso interior de autoobservación, aunque lo discutible es si lo que para Steiner es un paso adelante no es en realidad una vuelta a lo que él mismo definía como las etapas mitológicas del *alma sensible*. Rudolf Steiner explica que el pensamiento humano ha evolucionado a través de tres etapas, la del *alma sensible* en la que los conceptos solo son experimentados a través del aspecto sensible e instintivo ligado al mundo natural, la del *alma racional* en la que a través de la abstracción los conceptos se despojan de su envoltura anímico-sensible para dejarse conocer intelectualmente, y la del *alma consciente* en la que los conceptos son experimentados directamente a través de la autoobservación y la intuición manifestándose como un *fenómeno original* en sí mismo, el pensamiento⁶⁰. El órgano a través del cual es posible llegar a ese tipo de vivencia interior de los fenómenos del pensamiento es lo que Rudolf Steiner denomina *fantasía ética* y que de alguna manera tiene que ver con la idea de *imaginación creadora* del hermeneuta Henry Corbin. En el caso de Henry Corbin la *imaginación creadora* entronca con la tradición del sufismo de Ib'n Arabi, del chiismo duodecimano y del misticismo del visionario sueco Emanuel Swedenborg. Como hemos señalado en este capítulo este tipo de visiones se consiguen a costa de la autoobservación de estados emocionales anómalos o exagerados, mientras que la *fantasía ética* de Rudolf Steiner parte de la idea de que los valores éticos son un tipo de realidad racional que si bien es creada por el ser humano lo es a través del ejercicio metódico de su pensamiento intuitivo. Él es consciente de que «cualquier tipo de explicación que, a los objetos y fenómenos de la experiencia, los haga derivar de otros que no lo son, solo podrá llegar a obtener una idea significativa de este ámbito de la realidad situada fuera de la observación si toma prestadas determinadas cualidades del mundo empírico y las transfiere a lo inexperimentable»⁶¹. Sin embargo, los valores éticos no se descubren en el mundo natural, sino que se crean siguiendo un orden racional

⁵⁹ Rudolf Steiner: *Goethe y su visión del mundo*, cit., pág. 205.

⁶⁰ «En la contemplación de la idea, el elemento que actúa y el elemento sobre el que se actúa están enteramente contenidos en el interior de él mismo». Ibidem, pág. 93.

⁶¹ Ibidem, pág. 179.

implícito en ellos, por lo que Steiner se apoyará en la facultad a través de la cual es posible esa creación, la *fantasía ética* o pensamiento intuitivo.

Para Rudolf Steiner el objetivo de la filosofía es la autoobservación de los contenidos ideales de la experiencia, y el primer paso para ejercitar esta facultad es el desarrollo de la *fantasía ética* que creó y visualizó los valores morales. A través de ella el pensamiento se autoobserva activamente a través de sí mismo transformándose en *pensamiento vivo*. Este primer paso se encuadra en un auténtico giro copernicano que es avanzado por la teoría de conocimiento de Goethe y la Lógica de Hegel, pero que adquiere la auténtica dimensión de su destino en la filosofía de Rudolf Steiner. Desde el conocimiento de la realidad Steiner se adentrará en la realidad de ese conocimiento a través de las diversas etapas de su metamorfosis. La primera de ellas es el *alma sensible* tal y como es manifestada en la mitología griega. A través de su esencia, la tragedia, Steiner descubrirá el principio de polaridad tal y como opera en la realidad anímica del propio pensamiento.

3. Los pares de opuestos en la mitología griega y el pensamiento presocrático

Dado que Rudolf Steiner trató de refundar la cultura occidental sobre una base ética acorde con sus raíces griegas es importante indagar hasta qué punto han influido los componentes estructurales que la sostienen en su percepción bipolar de la libertad. Para ello este trabajo de investigación tiene como objetivo inicial resaltar las semejanzas y coincidencias que ponen de relieve la interacción entre pares de opuestos complementarios en el desarrollo y configuración de los relatos míticos y filosóficos de la antigüedad griega.

Esta hipótesis acerca del fundamento bipolar de las manifestaciones simbólicas de lo sagrado emana del análisis de los mitos elaborada por Gilbert Durand según el cual:

Todas estas teofanías están inspiradas por la bipolaridad de su simbolismo, por un esfuerzo de reintegrar a un contexto coherente la disyunción de la antítesis. Eliade ha estudiado bien esta *coincidentia oppositorum* que se encuentra en diversos estadios míticos, entre otros en los mitos que podrían llamarse, según nos dice el historiador de las religiones, mitos de la polaridad, es decir, de la biunidad que se manifiesta bien sea por la consanguinidad de los héroes con su antagonista [...] o bien por la teofanía de la pareja divina en la que se ve la divinidad acoplada a su paredro [...] bien por asociación en una misma divinidad de caracteres contradictorios⁶².

Asimismo, servirá de base para este análisis de la mitología griega la tesis de Walter F. Otto según la cual los mitos expresan la dinámica de un fenómeno primigenio semejante al que propugna Goethe en su *Metamorfosis de las plantas* y su *Teoría de los colores* y que a través del ejercicio mitológico de su *Fausto* tanto influirá en la concepción ética de Rudolf Steiner:

Y, así, si la experiencia de una presencia sublime, cuyo testimonio más poderoso serían las prácticas de culto, constituye el principio de cualquier línea de evolución viva, es decir, si no puede explicarse mediante ninguno de los fenómenos subsidiarios, sino que se erige necesariamente en justificación de toda conformación ulterior, debemos entonces designarla como fenómeno primigenio, y habremos de reconocer que la manifestación de la divinidad, de la que emana toda religión, no es mera locura, sino lo más real de entre lo real⁶³.

⁶² Gilbert Durand: *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid: Taurus, 1981, pág. 276.

⁶³ Walter F. Otto.: *Dioniso* (trad. Cristina García Ohlrich), Madrid: Siruela, 1997, pág. 30.

Asimismo, Walter Burkert, apoyando este enfoque, afirma que «los dioses son simplemente realidad, como fenómenos originarios en el sentido que Goethe dio al término»⁶⁴.

Estos dioses son por lo tanto la expresión de un orden primigenio que a través de la mitología deja entrever su esencia que, según la tesis que se intenta demostrar en este trabajo, posee un carácter eminentemente bipolar.

En el centro de todas las religiones está la presencia de lo divino [...] Con ello nos topamos con un acontecimiento primario que no cabe concebir ya como mero producto del pensamiento humano, de su configuración o sus circunstancias vitales, sino que constituye la premisa misma de todos ellos⁶⁵.

Como se podrá ir vislumbrando a lo largo del hilo conductor que anima esta investigación existe un cruce de caminos en la filosofía de Rudolf Steiner que remite siempre a Goethe como fuente simbólica y arquetípica de las categorías éticas manejadas por él. De ahí viene el interés en seguir el camino trazado por Karl Kerényi y Walter Otto a la hora de abordar los mitos griegos, ya que ambos pensadores analizan la mitología griega desde un punto de vista muy semejante al que Goethe utiliza para aproximarse al fenómeno original en las plantas y los colores.

Se puede decir que de acuerdo a las fuentes escritas de las que se disponen han sido Homero y Hesíodo los principales recopiladores de los relatos orales que de generación en generación fueron configurando el imaginario mítico del pueblo griego. Cabe destacar que, si bien Homero y Hesíodo fueron los primeros, un sinnúmero de referencias mitológicas jalonan el pensamiento de muchos filósofos griegos y así por ejemplo Platón en su *Teeteto* afirma que Homero al llamar Océano al padre de los dioses y a la madre Tetis, declaraba que todas las cosas eran herederas del flujo y del movimiento. Esto quiere decir que el punto de vista desde el que enfocamos este análisis considera a la mitología y a la filosofía como territorios colindantes, necesarios cada uno de ellos para comprenderse mutuamente. El propio Rudolf Steiner habla acerca de una etapa en el desarrollo del pensamiento a la que denomina la etapa del *alma sensible* en la que los conceptos son captados en su envoltura instintiva y estética, tal como sucede en los mitos.

Sin embargo, antes de llegar al punto del pensamiento griego en el que los filósofos entresacan del simbolismo mitológico una explicación en términos más abstractos, como al hacer corresponder la pareja primordial Océano y Tetis con los conceptos de flujo y

⁶⁴ Walter Burkert: *Religión griega arcaica y clásica*, Madrid: Abada, 2007, pág. 10.

⁶⁵ Walter F. Otto.: *Dioniso*, cit., pág. 28.

movimiento, vamos a mostrar la evolución que los mitos griegos han ido desarrollando desde sus elaboraciones más primitivas.

Hay primero que destacar la heterogeneidad de los mitos griegos, ya que si bien es posible encontrar en ellos una lógica estructural subyacente y ponerla de manifiesto, a nivel superficial el mito griego ofrece en muchas ocasiones versiones contradictorias o alteradas de una misma historia, dependiendo muchas veces esta de la zona donde se ha transmitido el mito, de ahí la importancia de intentar mostrar esa estructura básica que les confiere coherencia y movimiento.

Es por ello conveniente analizar en primer lugar las que probablemente hayan sido las manifestaciones mítico-religiosas más antiguas de Grecia, las cosmogonías órficas. En ellas se puede observar por primera vez esta estructura básica de pares de opuestos ya que los órficos reunieron elementos procedentes del culto de Apolo y de las creencias tracias en la reencarnación y para ilustrar esto elaboraron una mitología con Dionisos como figura central. El tracio Orfeo con su pureza sexual, sus poderes musicales y su facultad de profecía después de la muerte representa la combinación de ambos elementos opuestos.

Ya Nietzsche, a quien Rudolf Steiner dedica un análisis exhaustivo en su libro *Friedrich Nietzsche, un luchador contra su época* (1895), afirma lo siguiente con respecto a estos principios opuestos:

Con sus dos divinidades artísticas, Apolo y Dionisos, se enlaza nuestro conocimiento de que en el mundo griego subsiste una antítesis enorme, en cuanto a origen y metas, entre el arte del escultor, arte apolíneo, y el arte no escultórico de la música, que es el arte de Dionisos: esos dos instintos tan diferentes marchan uno al lado de otro, casi siempre en abierta discordia entre sí y excitándose mutuamente a dar a luz frutos nuevos y cada vez más vigorosos, para perpetuar en ellos la lucha de aquella antítesis, sobre la cual solo en apariencia tiende un puente la común palabra arte, hasta que, finalmente, por un milagroso acto metafísico de la voluntad helénica, se muestran apareados entre sí, y en ese apareamiento acaban engendrando la obra de arte a la vez dionisiaca y apolínea de la tragedia ática⁶⁶.

Para Nietzsche esta *bipolaridad* fundamental entre Apolo y Dionisos expresa la esencia del espíritu griego pues a través de ella el flujo de la vida puede ser mantenido y renovado. El equilibrio solo se puede dar para el filósofo alemán entre pares de opuestos, de ahí la importancia que la tragedia reviste como expresión lírico musical de ese equilibrio entre la armonía de Apolo y la embriaguez destructiva de Dionisos. Por supuesto este equilibrio entre pares de opuestos no se resuelve más que en su mantenimiento, de ahí que la tragedia sea la expresión más adecuada para esta *bipolaridad* arquetípica. Este primer

⁶⁶ Friedrich Nietzsche: *El nacimiento de la tragedia*, Madrid: Alianza, 1993, págs. 40-41.

par de opuestos que se da cita en el orfismo representa mediante la figura de Apolo el dominio del mundo interno a través de la apariencia y del poder de la fantasía, de la imaginación ética y del *principium individuationis*. Por su parte Dionisos representa a través de su analogía la embriaguez que elimina las diferencias y nos hace evocar el Uno primordial.

Curiosamente los dominios de lo dionisiaco comienzan allí donde los límites que el principio de individuación apolíneo ha impuesto al todo lo configuran a su vez en compartimentos autoexcluyentes, tal como demostraremos más adelante en un análisis global de varios relatos mitológicos. Esos límites apolíneos que en el fondo se autoafirman negando lo que queda más allá de ellos, proyectan sobre sí mismos su propia negación dionisiaca y la hacen posible al diferenciar entre lo que queda dentro de los límites y «lo otro», lo que los trasciende desde fuera. Esto genera un movimiento arquetípico de concentración y expansión primordiales que para Rudolf Steiner será de gran importancia a la hora de definir los horizontes éticos de nuestra libertad.

Asimismo, hay que destacar que esa ruptura de los límites no solo opera de afuera hacia adentro, sino que el propio movimiento expansivo de los límites por afianzarse frente a «lo otro» tiende a extender estos límites más allá de su centro, ampliándolos en su calibrado. Este movimiento centrífugo desliga los contornos de su centro, pues los fuerza a expandirse más allá de sí, generando así un desgarramiento que si bien se manifiesta en apariencia dionisiaca desde fuera, tiene su causa en las mismas entrañas de lo apolíneo. Por eso Nietzsche afirma que: «El mito trágico solo resulta inteligible como una representación simbólica de la sabiduría dionisiaca por medios artísticos apolíneos: al llevar el mundo de la apariencia a los límites en que ese mundo se niega a sí mismo»⁶⁷.

Por lo tanto, la tragedia es el hilo conductor que a lo largo de la mitología griega pone en comunión a los pares de opuestos involucrados en el devenir mítico, un contacto que solo se hace posible a través del dolor y del sufrimiento. ¿Es por tanto el dolor y el sufrimiento la esencia de la manifestación en pares de opuestos como diría Schopenhauer en su *El mundo como voluntad y representación* o, por el contrario, es ese sufrimiento la clave para entender la esencia de esa unidad original que queda más acá de la manifestación, y en ese caso el sufrimiento de qué?. La libertad como oposición y la libertad como dolor son por lo tanto las maneras a través de las cuales la mitología griega expresa su esencia en forma de tragedia. Como afirma Nietzsche la tragedia griega es la expresión de:

[U]n dios artista completamente amoral y desprovisto de escrúpulos, que tanto en el construir como en el destruir, en el bien como en el mal, lo que quiere es darse

⁶⁷ Ibidem, pág. 174.

cuenta de su placer y su soberanía idénticos, un dios artista que creando mundos se desembara de la necesidad implicada en la plenitud y la sobreplenitud, del sufrimiento de las antítesis en él acumuladas. El mundo es en cada instante la alcanzada redención de dios, en cuanto es la visión eternamente cambiante, eternamente nueva del ser más sufriente, más antitético, más contradictorio, que únicamente en la apariencia sabe redimirse⁶⁸.

A través de los diferentes relatos míticos que vamos a analizar es necesario dejar constancia de cómo el despedazamiento de Dionisos no es otra cosa que el eco lejano del desmembramiento primordial a través del cual el Uno comienza su proceso de división, oposición y multiplicación. El esquema, volviendo a los orígenes órficos, se repite en un mito como el de Orfeo y Eurídice, donde se vuelve a poner de manifiesto la estructura dual y opuesta que de forma trágica pone de relieve el drama de la separación de lo que en un origen estaba unido.

En esta diatriba entre retornar al origen donde la unidad indiferenciada vivía ajena al dolor de la separación, o revivir esa unidad a través de la interiorización de la escisión entre dos polos opuestos, Rudolf Steiner optará por esta segunda alternativa, ya que para él el intento de percibir la realidad más allá de la polaridad lo que hace es disminuirla.

El comienzo de esta redención de la que habla Nietzsche a través de la cual el principio único buscará liberarse de sus propias determinaciones e indeterminaciones tiene varias versiones, pero, como afirma Karl Kerényi en su obra *Los dioses griegos*, su mención más antigua podemos encontrarla en Homero cuando en su *Ilíada* llama a Océano el origen de los dioses. Si bien este origen puede dar una apariencia de unidad, la verdad es que bajo el nombre de Océano se representa la realidad de un flujo continuo originario, de una fluctuación que saca de sí misma al resto de los dioses. La pareja de Océano, Tetys, de quien la mitología dice poco excepto que fue la madre de las hijas e hijos de Océano, resalta la necesidad de que la unidad originaria se desdoble en una polaridad primordial para hacer posible la manifestación creativa.

Por su parte Hesíodo, a pesar de haber vivido solo una generación más tarde que Homero, representa un intento completamente nuevo por sistematizar los antiguos mitos. En su *Teogonía* y en sus *Trabajos y los días*, que fueron compuestos a comienzos del siglo VII a. C., la generación de los dioses y diosas se muestra de manera más explícita mediante un entrecruzamiento de oposiciones y semejanzas que actualizan constantemente esa unidad original a través de su desdoblamiento y multiplicación.

⁶⁸ Ibidem, pág. 31.

Como veremos a continuación la polaridad original se replica estructuralmente a través de los descendientes que suceden a las primeras divinidades. Por un lado, Urano, el dios del cielo, se une a la tierra, la diosa Gea pero, a diferencia del modelo original, Urano se resiste a aceptar los hijos concebidos por Gea, los cuales son enterrados en el seno de esta última. En cierto sentido este evento nos introduce en un subtema, el de la creación encubierta o no reconocida por el principio activo de esta, demasiado unificado con respecto a su Origen y reticente a aceptar las subdivisiones y mezclas de sí mismo necesarios para que la creación pueda tener lugar. La excesiva distancia entre los pares de opuestos representados por el cielo, Urano, y la tierra, Gea, genera una tensión excesiva que si bien no aborta la continuación de la creación sí la paraliza. A nivel mitológico esta tensión entre los opuestos es resuelta de manera dolorosa cuando Kronos, el más joven de los hijos de Urano, blande una hoz enorme con su mano derecha amputando la virilidad de su padre Urano, es decir independizándola de su origen e introduciendo el principio de fragmentación representado por el tiempo. La riqueza creativa representada por la intuición de Urano debe ser fragmentada, contenida y estructurada por Kronos, pues solo a través del tiempo esas intuiciones pueden alcanzar su desarrollo y sus frutos.

Este acto de Kronos no solo libera a sus seis hermanos y a sus seis hermanas, prole de Urano y Gea desdoblada en cuanto a género y a número, sino que ejemplifica con el acto de sesgar el miembro de su padre la necesidad de prolongar el acto creativo amputándolo de su origen para hacerlo autosuficiente.

Sin embargo, Kronos no solo no es capaz de evitar la repetición de la resistencia de su padre Urano a desdoblarse la unidad original, sino que la acentúa, ya que en vez de limitarse a no reconocerlo, lo que hace ahora es devorar a sus propios hijos a medida que éstos iban abandonando el vientre de su madre. Este incremento de la violencia entre el nuevo *suborigen* Kronos y sus descendientes, muestra como a medida que el Origen se va desdoblando y alienando de sí mismo se produce un movimiento dual que se traduce en el caso de Urano en un no reconocimiento de la necesidad de su alejamiento progresivo del Origen, o en el caso de Kronos incorporándolo a sí mismo mediante el acto de comerlo. Al mismo tiempo tanto uno como otro no pueden evitar continuar el acto creativo sometiéndolo a la mezcla ya que a pesar de todo Urano y Kronos se unen a sus respectivas consortes y prolongan el desmembramiento de la unidad original.

En sus *Los enigmas de la filosofía* Rudolf Steiner habla de tres pilares básicos de la mitología griega a los que denomina las «tres madres» en clara alusión al Fausto de Goethe, y que asocia con las figuras de Zeus, Kronos y Ctonia (que a su vez se relaciona con Gea). Steiner se apoya en la concepción de Ferécides y afirma que el mundo en su devenir es constituido como tal por la colaboración de estos tres *protoprincipios*:

Mediante su interacción nacen, por un lado, los mundos materiales de la percepción sensorial, fuego, aire, agua y tierra; y, por el otro, una serie de entidades espirituales suprasensibles, invisibles, que animan los cuatro mundos materiales. Zeus, Kronos y Ctonia son entidades que bien podrían denominarse espíritu, alma y materia, pero con estos términos apenas nos aproximamos a su significado. Es solo con la fusión de estas tres entidades originales como nacen los reinos más materiales del mundo del fuego, aire, agua y tierra, y las entidades más anímicas y espirituales (suprasensibles). Si utilizamos expresiones de posteriores concepciones del mundo podremos llamar a Zeus, el éter espacial, a Kronos, el creador del tiempo, y a Ctonia, el generador de la materia. Serían las tres Madres Primordiales del mundo. Todavía podemos captar un vislumbre de ellas en el Fausto de Goethe, en la escena de la segunda parte, en donde Fausto comienza su viaje hacia las Madres⁶⁹.

Para Steiner el mundo propiamente dicho solo puede comenzar a desarrollarse cuando los pares de opuestos son equilibrados por un principio mediador que actúa como tercero en concordia. Este principio mediador resuelve la polaridad y la transforma en triada que por su capacidad generativa es denominada como las «tres madres».

La manera a través de la cual la mitología expresa esta necesidad de un elemento mediador nos dice que tanto Gea como Urano le habían predicho a Kronos que estaba destinado a ser derribado por un hijo poderoso. Lo que esto significa es que para continuar el proceso generativo que se hizo posible cuando la unidad indiferenciada se dividió en dos es necesario introducir un tercer elemento que aminore la tensión entre los opuestos y medie entre ellos. Será Zeus quien, echando mano de su sagacidad, liberará no solo a sus hermanos, sino también a los hermanos de Kronos a quienes Urano aún tenía encadenados. Pero esto no será suficiente para despejar el camino de manifestación del Uno, pues si bien Zeus liberara a los hijos de la influencia coercitiva ejercida por sus respectivos *suborígenes*, no consigue liberar la tensión producida por la distancia entre ambos dando lugar a una batalla entre los dioses más alejados del origen y los más cercanos a este, los Titanes. Dado que la estratificación y la exaltación de las distancias entre las proles opuestas de dioses y titanes se hace insostenible, la continuación de la creación solo será posible a través de la derrota de uno de los dos bandos en discordia. El bando más cercano al origen primordial o unidad indiferenciada y por tanto más apegado a su influencia, los Titanes, será sobre quienes recaerá la derrota, poniendo de relieve la necesidad de liberarse de la influencia unificadora del Origen.

La victoria de un principio posterior sobre uno anterior pone de relieve una *bipolaridad* original que hasta entonces había pasado desapercibida en nuestro análisis de la unidad original, ya que el Uno debe liberarse de su tendencia a la permanencia indiferenciada en

⁶⁹ Rudolf Steiner: *Los enigmas de la filosofía*, cit., págs. 41-42.

sí mismo con el objetivo de hacer posible su evolución y descendencia. En otras palabras, la posibilidad de que la unidad original se manifieste depende de que esa manifestación se vaya liberando progresivamente de su origen. Esta liberación adopta la imagen de autoalienación en el sentido de que separarse de la unidad indiferenciada original acaba siendo la condición fundamental no solo de la autonomía de la manifestación, sino de la posibilidad de actualizar la creación que dio comienzo en el propio Origen. La perfección original solo puede evitar repetirse mezclándose con lo imperfecto, es decir, alejándose de su plenitud en un acto libre de sufrimiento primordial.

Estas dos cualidades que los mitos ponen de manifiesto a través de los patrones de su desarrollo, la *autonomía* y la *libertad*, serán también básicas en la configuración de la teoría ética de Rudolf Steiner en el sentido de que el precio de la adquisición de la libertad es la pérdida de contacto con el fundamento original, ya que este imposibilita nuestra autonomía como individuos, una autonomía que solo puede alcanzarse a través de la escisión en partes que se oponen entre ellas posibilitando así la elección entre ambos aspectos opuestos. Por lo tanto el ejercicio de la libertad no es solo el objetivo de esta progresiva escisión y alienación del principio mítico originario, sino la causa de ella. El principio originario al ser único no posee nada que se oponga o coarte su libertad, de ahí que la ejerza oponiéndose a sí mismo a través de pares de opuestos lo cuales actúan como condiciones de posibilidad para que esa libertad potencial pueda actualizarse.

A medida que los mitos avanzan en su desarrollo los Titanes, esos últimos vestigios de la unidad original indiferenciada, son vencidos y desterrados por Zeus, y esta polaridad es desplazada hacia el interior de los seres mitológicos que bajo el nombre de Escila, Lamia, Empusa, Tritón, etc, aúnan en su naturaleza dos aspectos contradictorios, un aspecto humano y otro bestial, aspectos que antes eran exteriorizados en la lucha entre dioses y titanes. Una variante de este doble uso de la divinidad está representado por el mito del andrógino quien para Mircea Eliade no es más que una fórmula arcaica de la biunidad divina.

Finalmente, con la llegada de los héroes, fruto como en el caso de Heracles de los amoríos de un dios como Zeus y de una humana como Acmene, la dualidad es incorporada en la «psique» de la humanidad dando lugar en mitos posteriores, como se relata en la tragedia de Sófocles llamada Electra, a la creación de la conciencia moral. En esta tragedia Electra lleva al alma de Orestes la decisión de matar a su madre contra su propia voluntad, pero veinte años más tarde Eurípides compone una obra que nos habla de Orestes cuando ya era viejo y que al encontrarse con su tío Menelao le confiesa que

su enfermedad es su conciencia y que esta consiste en el hecho de haber obrado mal, una percepción inédita hasta el momento en la tradición mitológica griega⁷⁰.

A través del descubrimiento de la voz de la conciencia la unidad original toma posesión de sí misma como individualidad y como polaridad enfrentada a otras individualidades. Es en ese momento cuando, como se nos narra en el drama de Edipo, este, al descubrir que ha matado a su padre y que se ha acostado con su madre, decide arrancarse los ojos, es decir perder voluntariamente la percepción de sus orígenes, y desplazar la polaridad entre dioses y humanos al interior de la conciencia ética⁷¹.

Pero antes de llegar a Sócrates quien, con su intelectualismo moral toma conciencia de este hecho mitológico representado por el descubrimiento de la conciencia en Orestes y Edipo, esta idea de polos creativos que se enlazan entre sí para generar progresivos desarrollos de sí mismos es tratada filosóficamente en varios autores presocráticos.

Si bien en filósofos como Parménides se trata el tema de los opuestos a través de la vía de la *Doxa* y de la *Episteme* el enfoque dualista de este autor y de todos los eleáticos rechaza de plano la idea de mezcla entre dos principio contrarios así como la relación o mediación entre los opuestos.

El primer modelo de oposición que los Milesios desarrollaron proviene de la observación de los contrarios tal como aparecen en la naturaleza en forma de calor y frío, o agua y fuego.

Por su parte en presocráticos como Empédocles se explica la creación como la alternancia entre el Amor y la Discordia, o por ejemplo en el caso de Anaxágoras se nos habla de cómo los opuestos son los elementos primarios de la creación y de cómo aparecen incluso en el interior de las semillas primordiales haciendo posible que en cierta manera todo esté en todo, aunque diferentemente distribuido, pero ninguno de ambos aborda el trabajo de desarrollar un marco conceptual en el que sostener estas ideas. Los desarrollos de esos modelos en donde los pares de opuestos son una parte integral de la creación y de su devenir los encontramos de manera explícita en Pitágoras y Heráclito.

⁷⁰ Gérard Klockenbring: *Las claves de la mitología griega* (trad. Antonio Malagón Golderos), Barcelona: Pau de Damasc, 1995.

⁷¹ «[...] el sentimiento arcaico de culpabilidad se convierte en sentimiento de pecado solo como resultado de lo que Kardiner llama la interiorización de la conciencia, fenómeno que aparece tardía e inciertamente en el mundo helénico». Eric Robertson Doods: *Los griegos y lo irracional*, Madrid: Alianza, 1977, pág. 47.

Los aspectos contradictorios de la realidad van a ser tratados con enfoque numérico a través de la filosofía de Pitágoras de Samos la cual se caracteriza por una observación rigurosa de los opuestos. Como refleja con posterioridad, haciéndose eco del pitagorismo, la dialéctica platónica anunciada en el *Fedro* y practicada en el *Sofista* consiste en operaciones complementarias destinadas a poner de manifiesto la unidad y la pluralidad. Para los pitagóricos lo Uno y lo Múltiple son los principios fundamentales sobre los que reposa todo pensamiento racional y se corresponden a dos principios, el «límite» y lo «ilimitado», que son los que estructuran el Cosmos entero. Esto desemboca en el reconocimiento de la Unidad y de la Diada indefinida como principios últimos de todas las cosas. La Diada es también descrita como lo Grande y lo Pequeño, es decir, como la diversidad representada por pares de opuestos.

En teorías pitagóricas más tardías, como afirma Charles H. Kahn en su libro *Pythagoras and the Pythagoreans* hay, sin embargo, una tendencia monista a derivar la Diada de lo Uno, ya que el número 2 se forma del 1 a través de lo que los pitagóricos conocen como la Diada indefinida transformando cantidades indeterminadas en números definidos. Limitando más la Diada los pitagóricos afirman que lo Uno forma la sucesión del Dos así como la del número Tres y todos los demás hasta llegar al número 10. Como dice Porfirio en su *Vida de Pitágoras* la Diada indefinida parece estar compuesta por la unidad desplazándose hacia lo largo y la unidad desplazándose hacia lo pequeño, lo cual refleja la manera en que el *fenómeno original* de Goethe se relaciona con sus metamorfosis e individuaciones.

Las diversas doctrinas pitagóricas convergen en una explicación general del cosmos de tal manera que como hemos dicho primero existió la Unidad rodeada por lo ilimitado. Luego la unidad crece y se subdivide en dos de tal manera que el vacío de lo ilimitado se introduce en medio y mantiene las dos partes separadas haciendo que de este modo surjan el número 2 y la línea, el número 3 y el triángulo el número 4 y el tetraedro y así hasta llegar al Tetraktys que es una figura triangular que consiste en diez puntos ordenados en cuatro filas, con uno, dos, tres y cuatro puntos respectivamente ordenados en cada fila. Esto demuestra que en los pitagóricos los contrarios empiezan a ser relevantes no solo en cuanto a su oposición, sino en cuanto al orden como se presenta dicha oposición. En las tablas de opuestos que Aristóteles nos ha legado en el libro primero de la *Metafísica* capítulo cinco se puede ver que los elementos de la izquierda son considerados positivos mientras que los de la derecha negativos.

1. Limitado–Ilimitado
2. Impar–Par
3. Uno–Múltiple

4. Derecho-Izquierdo
5. Masculino-Femenino
6. Estático-Movimiento
7. Recto-Curvo
8. Luz-Oscuridad
9. Bueno-Malo
10. Cuadrado-Oblongo

Esta ordenación de los contrarios se explica en relación con la distancia de elemento de su generación del Uno o la Mónada. El miembro de la izquierda o positivo tenía el sello de la Mónada, mientras que el de la derecha no lo obtenía.

Por otro lado, hay que destacar que muchas de las contraposiciones pitagóricas no representan contrarios, sino opuestos, ampliando, por otro lado, el campo de los contrarios al integrar en su modelo observaciones sociales, religiosas y matemáticas.

Es importante mencionar la figura de Alcmeón de Crotona que era un médico miembro de la comunidad pitagórica de su ciudad. Para él la salud se entiende como la repartición por igual de las fuerzas de diversos opuestos entre sí. Esto implica una mezcla proporcionada de las fuerzas de los opuestos y por lo tanto una conexión entre opuestos y contrarios de carácter armónico. Alcmeón también habla de exceso o falta de tal manera que un opuesto o el otro adquieren una prioridad negativa con respecto a su contrario.

Por su parte Heráclito se centra en investigar la dinámica a través de la cual los opuestos se relacionan entre sí. Para este filósofo el fuego es la metáfora a través del cual se hilvanan las transiciones y mezclas que se suceden entre los pares de opuestos.

El mundo es un fuego perdurable; algunas de sus partes están siempre extintas y constituyen las otras dos masas importantes del mundo, el mar y la tierra. Los cambios entre el fuego, el mar y la tierra. Los cambios entre el fuego, el mar y la tierra se equilibran mutuamente⁷².

Para Heráclito, si bien el devenir de la realidad es expresado a través de la imagen de un río siempre en movimiento, por debajo de esta apariencia yace una unidad implícita, pero determinada a un transcurrir entre pares de opuestos que se suceden alternativamente.

⁷² Geoffrey Stephen Kirk, John Earle Raven y Malcolm Schofield: *Los filósofos presocráticos* (trad. Jesús García Fernández), 2.ª ed., Barcelona: Gredos, 1987, pág. 288.

«La unidad de las cosas subyace a la superficie; depende de una equilibrada reacción entre opuestos»⁷³.

La gran originalidad de Heráclito es la de diferenciar entre la armonía que subyace en la relación entre los opuestos complementarios integrantes de un mismo par y la que se da entre los diferentes pares de opuestos que es de una naturaleza diferente.

Cada par de opuestos forma, por tanto, una unidad y una pluralidad. Pares diferentes resultan estar también interconectados⁷⁴.

A la hora de centrarse en los diferentes pares de opuestos que se despliegan a través del río de lo real el filósofo de Éfeso afirma lo siguiente:

Dios es día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre; cambia como el fuego, al que, cuando se mezcla con diferentes perfumes, se denomina de acuerdo con la fragancia de cada uno de ellos⁷⁵.

Finalmente, esta serie de pares de opuestos es subsumida bajo el dominio de una armonía oculta a la que se la define como lo común o Logos. Esta armonía es definida como la del arco o la lira, es decir una armonía que se retroalimenta de la tensión que hay entre los pares de opuestos y que a su vez los hace posibles. Por eso, si bien para Heráclito la guerra es la madre de todas las cosas, al mismo tiempo la discordia que refleja es aparente pues esconde una armonía oculta que a través del Logos media entre los aspectos contradictorios de la realidad. El Logos es pues la unidad de los opuestos, resultado de una tensión de fuerzas o elementos contrapuestos. La lucha es la norma o la ley del mundo y la unidad del Logos es la armonía, no entendida como síntesis que elimina la lucha entre contrarios, sino como unidad que subyace a la oposición y la hace posible.

Como se puede observar en el despliegue, tanto de la mitología griega como en el pensamiento de estos presocráticos, hay una constante polarización de un principio generador que para expandirse y posibilitar la evolución del mundo necesita de la colaboración de un tercer elemento, de un mediador o madre, que mitigue la tensión entre los opuestos y la redirija hacia una síntesis productiva que extraiga de cada par de opuestos una nueva totalidad que a su vez, en desarrollos posteriores, puede resultar en la madre de una nueva pareja de opuestos que mantenga vivo el devenir creativo.

⁷³ Ibidem, pág. 280.

⁷⁴ Ibidem, pág. 277.

⁷⁵ Ibidem, págs. 277-278.

Sin embargo, antes de analizar este tercer elemento que medie entre los contrarios y proporcione continuidad al devenir, es necesario ahondar todavía más en el carácter que reviste esta relación de *bipolaridad* como medio de expresión preferente de la unidad original. La tragedia griega muestra que el sufrimiento es el punto de contacto principal entre los opuestos. Los personajes de la tragedia escenifican el ejercicio de la libertad por parte de la unidad indiferenciada original, la cual se expresa desde un punto de vista plural a través de una realidad compuesta de antagonistas. El dolor de esta separación de la unidad original revierte sobre sus partes escindidas en forma de destino y expresa el precio que tiene que pagar el ejercicio de la libertad cuando esta es elaborada a base de elegir entre contrarios. Cada elección implica una parcialización mayor de la unidad original lo cual lleva a una alienación progresiva de las partes con respecto al todo, de ahí el carácter trágico de la libertad. Sin embargo, la manera en que las series de opuestos se relacionan entre sí implica una nueva aproximación al concepto de libertad desde un punto de vista cualitativo. La libertad no solo se ejerce desde una perspectiva horizontal o sincrónica, evocando el principio de metamorfosis de Goethe, sino también vertical o discontinua, tal como le corresponde al principio de gradación. Esto pone sobre la mesa la cuestión acerca de los grados de libertad los cuales solo podrán ser observables a través de un producto tardío del genio griego, el gnosticismo.

4. El concepto de *sizigia* en el dualismo gnóstico y en el maniqueísmo

El dualismo religioso es el paradigma al que pertenecen el gnosticismo y el maniqueísmo. Ambas corrientes a su vez se pueden deducir de la idea de que lo perfecto está más allá de este mundo, lo que implica que entonces en el mundo hay algo que es esencialmente diferente de esa perfección.

En Rudolf Steiner el dualismo religioso sirve de telón de fondo para resaltar la actividad cocreadora del mal y la propensión de la mezcla hacia el bien que la trasciende. En ambos casos el mal aparece como un hecho de la experiencia que, en tanto que ofrece una resistencia al bien, a su vez representa una oportunidad para el ejercicio de la libertad y del autoconocimiento. Varios de estos puntos se pueden encontrar de manera implícita en el pensamiento de Rudolf Steiner en las obras filosóficas que preceden a su *Filosofía de la libertad* (por influencia del pensamiento de Goethe como demostraremos en capítulos posteriores) y de manera explícita a través de las categorías de Lucifer y Ahriman en casi todas las obras que suceden a ese libro en la que se conoce como su etapa teosófica y antroposófica. Si bien existen diferencias entre estas dos etapas de su pensamiento, esta tesis parte de que ambas no son opuestas, sino que abordan un mismo tema, el problema de la libertad, desde enfoques diferentes, pero complementarios. En la primera etapa, antes de que Steiner fuera introducido en los círculos teosóficos por su compañera Marie von Sievers, el problema de la libertad era abordado desde categorías eminentemente filosóficas, mientras que en su etapa teosófica (a la que luego sucedería otra etapa antroposófica tras la renuncia de Steiner a su puesto en la sección alemana de la Sociedad Teosófica, pero que a nivel metodológico es totalmente continuista y coherente con su pensamiento dentro de la Teosofía) la libertad es estudiada desde una perspectiva simbólica en la que se recurre a metáforas cosmológicas y místicas con la intención de escenificar de manera imaginativa lo que a nivel abstracto era desarrollado en su etapa filosófica. Recurriendo al legado Romántico tal como es transmitido principalmente por Goethe, Rudolf Steiner busca a través de los recursos emocionales e imaginativos del misticismo ensanchar los límites de nuestra comprensión para captar de manera más directa el drama de la libertad humana.

Dado que Steiner dedicó sendas conferencias tanto al gnosticismo, como al cristianismo y al maniqueísmo la intención de este capítulo es la de poner de manifiesto la estructura que subyace a toda la imaginería cosmológica que sustentan ambas concepciones del mundo, para demostrar posteriormente la influencia que esta estructura básica ha tenido

sobre la elaboración de las categorías de Lucifer, Ahriman y Cristo en Rudolf Steiner, así como la relación de éstas con el concepto de libertad.

Ya desde la época de los primeros heresiólogos el gnosticismo fue considerado como una herejía surgida en el seno del cristianismo y motivada por una secularización profunda al contacto con elementos griegos del pensamiento propiamente religioso de aquellas comunidades. Con Adolf von Harnack esta consideración fue expresada en su célebre definición del gnosticismo como la «aguda helenización del cristianismo».

Las características recurrentes del mito gnóstico son las siguientes:

- 1. Divinidad suprema:** El Dios gnóstico es por definición un *Agnotos Theos* una divinidad trascendente cuya trascendencia se define por su total extrañeza con respecto al mundo.
- 2. Pleroma:** Su significado proviene del griego y tiene que ver con lo que completa o llena, por lo que de manera más específica significa plenitud o perfección. El Pleroma es la realidad o el universo salido inmediatamente de Dios a través de diferentes emanaciones o *eones*.
- 3. Eón:** Deriva del griego *aion* y tiene el significado de «edad», o «siempre existente», o «eternidad», aludiendo a entidades emanadas de Dios generalmente en pares o *sizigias* que en un comienzo existen en el Pleroma. En diferentes sistemas gnósticos la jerarquía de los eones fue diversamente elaborada, pero en todas son reconocibles una mezcla de elementos platónicos, mitológicos y cristianos. Hay siempre un *eón* primitivo y perfecto que tiene como compañero coeterno a otro *eón*, emanando a su vez de estos un segundo par que, a su vez, emanará otro par y así sucesivamente. Como explica San Ireneo al criticar el gnosticismo de Ptolomeo (sistema del que se nutren todos los demás): «[...] la causa de la duración eterna de los Eones es debida a la incomprendibilidad del Padre, y la causa de su nacimiento y formación es debida a su comprendibilidad, es decir, a su Hijo»⁷⁶.

Es decir, la opacidad intrínseca del principio trascendente es la causa inherente de la disposición en la que se encuadra cada emanación sucesiva, en otras palabras, la perfección de cada *eón* es directamente proporcional al grado de comprensión que tienen de un principio que por naturaleza es incomprendible. Esto significa que, dado que el objeto de su comprensión es opaco o reflectante a toda posible comprensión ajena a él mismo, la perfección de cada *eón* no depende de otra cosa más que de la calidad del

⁷⁶ San Ireneo: *Contra las herejías*, Salamanca: Apostolado Mariano, 1999, pág. 69.

conocimiento que este tiene de sí mismo (pues el *eón* primigenio actúa para el subsiguiente como un espejo que devuelve la imagen que se proyecta sobre él). Por lo tanto, un *eón* es el desdoblamiento del principio originario en un par compuesto por un polo conocedor y un polo conocido. La cualidad de ese conocimiento que, como se ha demostrado, es un autoconocimiento, implica a cada *eón* en una determinada jerarquía o grado con respecto al principio opaco. Dado que la cualidad de este principio o Agnotos Theos es su plenitud inherente que se manifiesta a nivel externo en un Pleroma, se puede deducir que la posición jerárquica dentro del todo de cada *eón* es dada por su capacidad para abarcar de manera más plena esa relación estructural entre el conocedor y lo conocido. Por el contrario, los *eones* más alejados del origen son aquellos que reproducen en sí mismos una separación más pronunciada entre el conocedor y lo conocido, es decir son aquellos más refractarios a una autoconciencia de la relación recíproca entre los dos polos que componen su *sizigia*⁷⁷.

4. *Sizigia*: Este concepto alude a la naturaleza íntima de los *eones* de los que está compuesto el Pleroma. Se trata de una protodialéctica a través de la cual la síntesis y la complementariedad animan el esclarecimiento progresivo del Uno incognoscible. El término *sizigia* procede del latín tardío *syzygia* (unión, junta), y es un préstamo del griego *syzygos* (juntos), voz formada a su vez por el prefijo *syn-* (conjuntamente, a la vez, o que sucede al mismo tiempo) unido a *zygon* (yugo, algo que une) y al sufijo de acción o cualidad *-ia*. Con todos estos datos se puede interpretar el vocablo *sizigia* como «el hecho

⁷⁷ «Dicen ellos que en las alturas invisibles e inencontrables existía un Eón perfecto anterior a todo: A este le llaman Primer-Principio, Pro-Padre y Abismo (Bytho). Incomprensible e invisible, eterno e ingénito, se mantuvo en un total reposo y tranquilidad durante una infinidad de siglos. Coexistían con él la Ennoia (Pensamiento) a quien ellos llaman también Gracia y el Silencio. Ahora bien, un buen día, este Abismo (Bytho) tuvo la idea de emitir de sí mismo al Principio de todas las cosas; y esta emisión, que se le ocurrió hacer, la depositó a la manera de una simiente en el seno de su compañera Silencio (elemento femenino). Esta (el Silencio) al recibir la simiente quedó embarazada y engendró al Entendimiento, semejante e igual a aquel que le había emitido, y el único capaz de comprender la grandeza del Padre. A este Entendimiento llaman también Unigénito, Padre y Principio de todas las cosas. Con él fue emitida la Verdad. Tal es la primera y fundamental Tétrada pitagórica, que ellos llaman también la raíz de todos los seres: o sea, el Abismo y el Silencio, después el Entendimiento y la Verdad. Ahora bien, el Unigénito, habiendo tomado conciencia de por qué había sido emitido, emite a su vez al Verbo y a la Vida [...] Del Verbo y de la Vida fueron emitidos a su vez, según la syzygia, el Hombre y la Iglesia. Y he aquí la Ogdoada fundamental [...] Cada uno de ellos es en realidad masculino femenino [...] Ahora bien, todos estos Eones, emitidos para glorificar al Padre, realizaron emisiones por parejas (syzygias). El Verbo y la Vida, después de haber emitido al Hombre y a la Iglesia, emitieron otros Diez Eones, cuyos nombres son éstos: Bythio y Mixis, Ageratos y Henosis, Autofies y Hedone, Akinetos y Syncrasis, Unigénito y Makaria. Estos son, según ellos, los diez Eones emitidos por el Logos y la Vida. El hombre, también él, ha emitido unido a la Iglesia doce Eones, a los que dan los nombres siguientes: Paráclito y Pistis, Patrikos y Elpis, Metrikos y Agape, Aenos y Synesis, Ekklesiástikos y Makariotes, Theletos y Sofía [...] Estos son los treinta Eones de su error, seres rodeados de silencio y desconocidos». Ibidem, pág. 65.

(-ia) de estar unidos (zygon) en la misma línea y al mismo tiempo (syn-)». Especialmente en el gnosticismo valentiniano la *sizigia* denota un par activo- pasivo de *eones* complementarios. Esto denota una unidad en la dualidad que se manifiesta a nivel horizontal en cada *eón*. Como se ha apuntado en el apartado anterior, la opacidad del principio generador y el hecho de que esta opacidad sea la causa existencial de cada *eón* genera la paradoja de que cada *eón* es a la vez el conocedor y lo conocido. Esta paradójica situación hace que la *sizigia* sea la estructura más adecuada para simbolizar este desdoblamiento *eónico*.

La *sizigia*, por lo tanto, es el corazón de todo el sistema gnóstico ya que a través de ella se expresa de manera explícita la necesidad que el Uno tiene de manifestarse a través de procesiones de pares de opuestos que traten de expresar, de acuerdo al grado de autoconciencia de su interconexión, su recreación de la unidad indiferenciada y por lo tanto plena.

Este concepto de *sizigia* ha sido utilizado de manera diversa por dos de los sistemas religiosos que más han recurrido el dualismo en sus diferentes cosmologías y desarrollos: el gnosticismo y el maniqueísmo.

5. Sophia Achamoth y la caída pleromática: Como explica de manera muy gráfica Hans Jonas⁷⁸ Sophia representa la pasión por liberarse de los límites y el drama de perder la conciencia de sí mismo por adentrarse en un territorio ajeno a lo conocido.

⁷⁸ «El último y más joven (más externo por tanto) de los eones, Sophía, dio un enorme salto hacia delante y cayó en una pasión, fuera del abrazo de su consorte. Esa pasión se había originado en vecindad con Intelecto y con Verdad, pero ahora infectó a Sophía y se abrió camino en ella de modo que ésa perdió el juicio, pretendidamente por amor, y en realidad por insensatez o presunción, ya que, a diferencia del Intelecto Unigénito, esta no gozaba de la comunión con el Padre [...] La pasión era una búsqueda del Padre, porque quería conocer su grandeza. Sin embargo, fracasó en ese intento, porque lo que quería conseguir era imposible, y así se encontró en gran agonía, en la dulzura de la profundidad del Abismo, en cuyo interior su deseo la llevaba a hundirse más y más, y hubiera terminado absorbida, disuelta en la substancia universal, si no se hubiera levantado contra el poder que consolida al Todo y lo mantiene alejado de la Grandeza inefable. Este poder se llama Límite (hóros) y por este fue detenida, consolidada, y devuelta a sí misma, convencida también de que el Padre es Incomprensible. Así abandonó su primera intención y la pasión que esta había engendrado. No obstante, éstas continúan viviendo por ellas mismas como una substancia amorfa [...] La substancia amorfa que, en su lucha por lo imposible, esta alumbró, es la objetivación de su propia pasión; y a la vista de esta, y reflexionando sobre su destino, se siente conmovida por distintas emociones: tristeza, miedo, confusión, asombro, arrepentimiento. Estas emociones se encarnan a su vez en ausencia de forma». Hans Jonas: *La religión gnóstica: el mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, Madrid: Siruela, 2003, pág. 208.

Lo que pone de manifiesto esta vivencia del *eón* más alejado del Dios extraño, Sophia Achamoth, es que, a diferencia de los otros *eones* más elevados en el Pleroma, Sophia carece de una *sizigia* definida ya que su pareja es Theletos, que surge de la palabra Thelos y que implica una necesidad existencial por parte de Sophia de tender hacia su propia finalidad para completarse. Dado que en esta *sizigia* el polo que completa a Sophia, y que en cierta manera le daría estabilidad interna, la impele a completarse, y puesto que esta plenitud o Thelos se ha exteriorizado de Sophia en la *sizigia* de la que forma parte, parece inevitable que Achamoth haya tenido que lanzarse hacia fuera del Pleroma debido a su pasión desbordante por conocer aquello que la completa. Lo que la completa es su propia exterioridad y esto la desplaza en un movimiento centrífugo que la aleja de sí misma.

Hay que destacar que la plenitud de los *eones* y de la propia Sophia consta de un proceso de reconocimiento en primer lugar horizontal y a continuación vertical. Dado que el origen de los *eones* permanece opaco y extraño a ellos mismos haciendo que cada *eón* se autoposicione como una totalidad bipolar que expresa la unidad original, cabe la posibilidad de que cada *eón* pretenda tomar el atajo de autoposicionarse como ese Dios extraño sin tomar una previa autoconciencia de la codependencia de cada uno de los polos que conforman su *sizigia*. Por ello, dado que el Dios extraño es una mera hipótesis para la serie de *eones* pues es desconocido, el primer paso para realizarlo se da en el plano horizontal, es decir, interiorizando por parte de cada polo de la *sizigia* lo que es inmediatamente exterior y continuo a él, es decir horizontal, su pareja correspondiente. Por ello cuando el *eón* Sophia pretende adquirir una autoconciencia vertical o directa del origen desconocido que mora más allá de su *sizigia* es frenada por IAO, un símbolo del límite, que la impide ascender más allá de la cualidad de su *eón* representada por el polo que le corresponde. Dado que, como se ha demostrado anteriormente, Sophia ha exteriorizado en su propia *sizigia* la necesidad de encontrar su plenitud o Thelos y no ha tomado la autoconciencia de que «su plenitud es precisamente permanecer alejada de su plenitud», salta hacia abajo más allá de los límites del Pleroma, hipnotizada por su propio reflejo en el Caos, que simboliza la opacidad del principio primordial, pero desde su ausencia total, incluso hipotética, a nivel vertical e inevitablemente inferior. Esta incapacidad para encontrar en sí misma su propio fundamento señala un límite dramático en la procesión de los *eones* ya que, a partir de Sophia, el Pleroma pone fin a su expansión. Todos los *eones* que vengan a continuación lo harán con el anatema de una incapacidad para valorar positivamente lo que difiere de ellos, lo cual se traducirá en una incapacidad para la autoconciencia, pues desde el punto de vista gnóstico la conciencia se adquiere a través de la diferencia.

De esta huida hacia delante de Sophia Achamoth en busca de su Thelos, salen tres substancias, la *substancia espiritual* dada a luz por ella a consecuencia de la contemplación

de los *eones* del Pleroma, la *substancia híllica* salida de las pasiones de Sophia por conocer a su Padre y la *substancia psíquica* salida de su conversión.

6. La ley del Demiurgo y los arcontes: Este cosmos psicofísico engendrado por el deseo inconsciente de Sophia Achamoth se convierte en un reflejo invertido de la nostalgia de los *eones* más elevados del Pleroma sobre el espejo del abismo exterior al propio Pleroma. De una porción de la *substancia psíquica* salida de la conversión de Achamoth, ella decide formar al Demiurgo, al que le confiere todo poder sobre la *substancia psíquica e híllica*⁷⁹.

Este Demiurgo llega a ser de esta manera el Dios de todos los seres que le son consubstanciales (seres psíquicos) y de todos los seres que son de naturaleza inferior a la suya (seres híllicos), pero como el Demiurgo es de una naturaleza únicamente psíquica, desconoce todo lo que se refiere a la substancia espiritual que le es superior, es decir al Pleroma.

Uno de los nombres utilizados peyorativamente por los gnósticos para referirse a ese aciago Demiurgo es el de Ialdabaoth, el cual creyéndose el único Dios e ignorando todo lo que se encuentra por encima de él dice por boca de los profetas: «Yo soy Dios y no hay otro fuera de mí» (Is. 45, 5) (5, 3-4). Lo que pone de manifiesto esta afirmación es la incapacidad de las creaciones inferiores al *eón* Sophia para tomar autoconsciencia de lo que es diferente y externo a ellas mismas, reemplazando esta inconsciencia por simulacros que reproducen la oposición interior exteriorizándola. Esta alienación del Demiurgo que externaliza lo que se le opone, reemplaza el trabajo autoesclarecedor de los *eones* del Pleroma por la persistencia en la defensa de su identidad a costa del dominio sobre la diferencia, sobre el otro. Lo substancial de esta idea es que el mundo no ha sido creado por el primer Dios, sino por un poder separado que desconoce que por encima de él existe un Dios superior y extraño a la obra de un Demiurgo cuya *sizigia* está compuesta por el miedo (al otro) y el poder (sobre el otro).

El Demiurgo a su vez crea de su substancia una serie de cristalizaciones de su poder a las que los sistemas gnósticos denominan «arcontes», es decir, principios creadores del cosmos demiúrgico exterior al Pleroma, que a veces son asociados a ángeles, otras a

⁷⁹ «[...] a la cabeza de un tal universo habrá un ser que lo personifique y que lo dirija, como el foco de las fuerzas del error que dan su organización a ese caos estable. Y bien, la más alta representación invisible de este cosmos caído, no será otro que el Dios en el que creen los hombres de ese cosmos. Un Dios que no va más allá de las apetencias psíquicas y corporales de los hombres, de sus meros deseos, afanes de poder y cortedad de miras». «[...] el Demiurgo se imaginó que todas estas creaciones las producía él de sí mismo, pero en realidad no hacía más que realizar las producciones de Achamoth». San Ireneo: *Contra las herejías*, cit., pág. 78.

planetas, pero que en definitiva son los artífices visibles de este mundo. Estos arcontes son los garantes de un sistema normativo de leyes cuyo alcance llega a través de los mandamientos al plano de la ética. Esta ética *arcóntica* es de tipo heterónimo en el sentido de que opera desde fuera de la conciencia del ser humano a través de una codificación normativa exteriorizada bajo la forma de mandamientos que, a través de amenazas y promesas, esclavizan la conciencia del ser humano y la hacen virtualmente opaca a la libertad.

7. El Cristo Salvador y la ética antinómica: De lo mejor de cada *sizigia* del Pleroma es emitido un Salvador llamado Cristo que sacará a Sophia Achamoth de su ensimismamiento en el mundo alejado del Pleroma y la ayudará a retornar a su lugar en el *eón* que le corresponde dentro del Pleroma enseñándole que el Padre es por naturaleza incognoscible.

Sin embargo, antes de que esto sucediera, Sophia había inspirado al Demiurgo la visión del *eón* *Ántropos* para que lo recreara físicamente en forma de ser humano. Mientras el Demiurgo crea al ser humano Sophia introduce en él su propia esencia con la intención de que llegado el tiempo propicio el propio Demiurgo pueda ascender de nivel y ocupar el lugar que ella ocupa dentro del Pleroma. Dado que como hemos visto el Demiurgo trata de mantener a la conciencia humana en un estado perpetuo de minoría de edad a través de mandatos externos, el Pleroma envía a la imagen humana de Cristo-Jesús, para que a través de su vida y de su muerte pueda liberar al ser humano haciéndolo tomar conciencia de la naturaleza del mundo y de su origen pneumático a imagen del *Ántropos* original.

Buscando probablemente transgredir los barrotes de miedo y poder que marcan los límites del mundo del Demiurgo, algunas sectas gnósticas irán más lejos y explicarán en opúsculos como *El evangelio secreto de Juan* que la serpiente que se le aparece a Adán y Eva en el Edén no es otro que Cristo quien, convenciéndolos para comer del Árbol del conocimiento del Bien y del Mal, lo que busca es que la pareja primordial tome conciencia de sí misma y de la naturaleza opresiva del Demiurgo. Lo importante es que estas subversiones del mito paradisíaco inauguran una corriente antinómica dentro del gnosticismo a través de la cual las leyes éticas serán vistas como prolongaciones de la estrechez de miras del Demiurgo por lo que deberán ser transgredidas a través de la puesta en práctica de lo que prohíben⁸⁰.

Si bien a juicio de Rudolf Steiner esta libertad que se expresa a través de la mera transgresión de los valores éticos mundanos es todavía limitada, en el sentido de que

⁸⁰ Hans Jonas: *La religión gnóstica...*, cit., pág. 80.

sigue dependiendo de algo externo que es negado, pero no superado, expresa, sin embargo, un factor fundamental en la elaboración de la libertad, el trabajo de la voluntad. Aunque en este caso la voluntad se autoafirma a través de la transgresión de lo que se le opone externamente, sin ese acto el paso hacia una voluntad cuyo fundamento se encuentra en sí misma no sería posible, lo cual imposibilitaría una verdadera libertad. En cierto sentido el drama de Sophia Achamoth, la búsqueda de un fundamento externo, se reproduce en el largo periplo que el ser humano debe recorrer hasta llegar a la libertad. Esta libertad solo se puede alcanzar a través de la autonomía, y esa autonomía a través de la autoconciencia, es decir integrando los opuestos por medio de su interiorización y reconocimiento. La caída de Sophia Achamoth se debe por lo tanto al intento de buscar el fundamento fuera sí misma.

Sin embargo, si en el anterior capítulo se abordaba esta integración de los opuestos a nivel mítico, en el pensamiento gnóstico, con su nostalgia por el estado pleromático original y su negación de los estados terrenales posteriores, este reconocimiento se hace a través de una mera identidad entre los polos involucrados. Sin embargo, lo que Rudolf Steiner pretende es un reconocimiento de la diferencia desde la diferencia o, en otras palabras, un individualismo ético donde la autoconciencia sea no solo un autoconocimiento, sino un reconocimiento de lo que se opone al sujeto.

Una de las interpretaciones de mayor importancia que Rudolf Steiner destila del imaginario gnóstico tiene que ver con la figura de Cristo, la cual pasa a representar la emancipación de la humanidad a través del elemento conceptual del pensamiento. En esta nueva lectura del papel de Cristo este, a través de la actividad del pensamiento, ofrece a la humanidad desorientada en lo sensible y desconectada de su origen, simbolizada por Sophia Achamoth, la oportunidad de liberarse de la coacción de los instintos, los cuales a su vez remiten al férreo control ejercido por el Demiurgo Jehovah y sus arcontes. Esta intervención de Cristo anula una moralidad de tipo racial y reactivo ejemplificada por la máxima del ojo por ojo diente por diente, por algo ajeno a la mecánica acción-reacción a través de lo que se conoce como el «amor a los enemigos». Esta concepción del amor hace posible la realización de un espacio ético ajeno a la inmediatez instintiva y abre el camino a que dentro de él pueda comenzar a desarrollarse en el futuro algo sustancialmente distinto a la naturaleza, el pensamiento abstracto.

Por supuesto, como Steiner explica en el libro *El cristianismo como hecho místico*, esta dinámica no es algo exclusivo del cristianismo, sino que el cristianismo sería la síntesis de

un largo proceso de maduración que aunaría los frutos de varias religiones precristianas y del pensamiento griego a través de la figura de Cristo⁸¹.

Sin embargo, las estructuras gnósticas tienen también sobre el pensamiento de Rudolf Steiner una influencia importante que es necesario aislar. Se trata de un elemento común a todas ellas que, si se pone en relación con las metáforas éticas con las que el filósofo coronaría imaginativamente su especulación acerca de los fenómenos implicados en la construcción de la libertad, permite entender como además de la dimensión trascendente de Cristo hay también una dimensión inmanente sin la cual el fenómeno de la libertad no sería posible. Esta dimensión inmanente trata acerca de una dualidad operante en el seno mismo de la naturaleza, lo que los gnósticos resumen con el término Demiurgo, y que se manifiesta en el choque de dos pulsiones dentro de su propia constitución (lo que el gnosticismo denomina lo psíquico y lo hílico). Estas pulsiones son interpretadas por Rudolf Steiner a través de las metáforas éticas de Lucifer y Ahriman mediante las cuales trata de expresar el binomio de actitudes existenciales implicadas en el fenómeno de la libertad.

Siguiendo el guión del gnosticismo la *sizigia* de opuestos complementarios implicada en la creación del *eón* representado por el ser humano está compuesta a juicio de Steiner por dos elementos interdependientes a quienes denomina Lucifer y Ahriman. Si bien estos apelativos no aparecen en ningún momento en las cosmologías gnósticas sí es cierto que el hecho de su interdependencia y su correlación evoca de manera explícita la estructura de una *sizigia*. Sin embargo, como veremos a continuación, hay una relación íntima entre los sistemas gnósticos y los maniqueos, y es de estos últimos de donde Steiner saca la inspiración para evocar el choque entre la luz (representada por Lucifer) y la oscuridad

⁸¹ «Es en la sabiduría de los Misterios donde hay que buscar el terreno sobre el que se desarrolló el espíritu del Cristianismo. Lo único que se necesitaba era que se extendiese la convicción de que este espíritu tenía que penetrar la vida con mayor amplitud que lo que los Misterios habían permitido hasta entonces»; «La lucha entre la Vía de los Misterios y la Cristiana adquirió un sello peculiar a través de las sectas y de los escritores gnósticos. Se puede considerar como gnósticos a todos los escritores de los primeros siglos del cristianismo que buscaban un sentido profundo y espiritual en las enseñanzas cristianas. Comprendemos a los gnósticos si consideramos hasta qué punto se encontraban embebidos en la antigua sabiduría de los Misterios y afanados en comprender el cristianismo a través de esa sabiduría. Para ellos, Cristo era el Logos. Y como tal era considerado de naturaleza espiritual [...] Los gnósticos tenían confianza en la sabiduría humana y la creían capaz de dar a luz a un Cristo con referencia al cual pudiera medirse el Cristo histórico. Y, más aún, gracias al cual ese Cristo histórico pudiera ser comprendido y contemplado bajo su verdadera luz». Rudolf Steiner: *El cristianismo y los misterios de la antigüedad* (trad. Julia Hernández Sans y Rafael Martín Artajo), Buenos Aires: Antroposófica, 2006, págs. 155 y 163.

(representada por Ahriman) a través de esos dos epítetos tan comunes al pensamiento maniqueo⁸².

Asimismo, el concepto de *sizigia* parece haber tenido una influencia fundamental en el maniqueísmo, aunque en este caso es entendido, a diferencia del gnosticismo que lo percibe de manera vertical (Cristo-Sophia) y horizontal (Eón), solo de manera vertical⁸³. A esto hay que unir también la existencia de una ética antinómica en el maniqueísmo, aunque entendida de una manera más enfocada a la virtud y menos a la transgresión que en algunos de los gnósticos⁸⁴.

Sin embargo, el concepto clave que parece haber inspirado a Steiner a la hora de elaborar las categorías éticas de Lucifer y Ahriman se basa en el significado que los maniqueos le confieren a la relación entre las *sizigias* responsables de la creación del universo y el énfasis puesto por ellos en poner de manifiesto su relación conflictiva⁸⁵.

Estos dos polos opuestos alrededor de los que oscila la esfera de la libertad humana son identificados por Steiner, siguiendo el itinerario maniqueo, como Lucifer y Ahriman⁸⁶.

Si bien la elección por parte de Steiner del apelativo Lucifer (el portador de luz) es fácilmente identificable con el principio de Luz maniqueo, no es tan evidente la asociación del término Ahriman para referirse al principio oscuro. Sin embargo, Hans

⁸² «[...] en efecto, la lectura de los Hechos de Tomás, en los que el apóstol es presentado como un itinerante predicador... parece haber impactado sobremanera a Mani y haber sido determinante para la comprensión que este hizo de su propia misión [...] La influencia de Marción en Mani pudo comprender aspectos como la radicalidad del dualismo». Fernando Bermejo Rubio: *El maniqueísmo (estudio introductorio)*, Madrid: Trotta, 2008, pág. 45.

⁸³ «Los datos facilitados por las fuentes informan de que Mani tuvo diversas experiencias, que él parece haber interpretado como revelaciones de una esfera trascendente mediatizadas por un personaje de naturaleza angélica al que denominó at-Tawn (syzygos, término este traducible como Gemelo o Compañero) y al que consideró su alter ego o doble celeste». Ibidem, pág. 48.

⁸⁴ «Una experiencia complementaria de la anterior parece haber sido una profunda sensación de extrañeza con respecto a cualesquiera valores mundanos y la consiguiente identificación, por parte de Mani, de su identidad más íntima con un Bien trascendente y extranjero. De hecho la visión del Compañero celeste (at-Tawn, Sýzygos) expresa con nitidez el sentimiento de que el núcleo genuino de la propia subjetividad pertenece a una esfera rigurosamente metaempírica». Ibidem, pág. 50.

⁸⁵ «La concepción maniquea de la realidad se funda axiomáticamente en la idea de que en el origen, antes de la existencia del universo, existen dos principios ingénitos, eternos, opuestos y separados». Ibidem, pág. 80..

⁸⁶ «Se entiende así que estos dos seres eternos reciban las designaciones genéricas de principios, naturalezas, substancias y raíces [...] Las denominaciones más comunes de estos principios son Luz y Tiniebla. De este modo, la representación de la dualidad metafísica se efectúa en términos físicos». Ibidem, pág. 81.

Jonas en su estudio acerca del gnosticismo hace patente la viabilidad de esa relación⁸⁷. Es cierto que la elaboración del término Ahriman corresponde a una religión mucho más antigua que el maniqueísmo, el zoroastrismo, pero la razón de asociar la ética Steiner con la cosmología de los maniqueos es más oportuna pues, a su juicio, el maniqueísmo representa una dinámica ética donde el fenómeno humano es central⁸⁸.

Esta centralidad del fenómeno humano en el proceso de choque entre la luz y las tinieblas es la clave implícita que demuestra la influencia maniquea en la elección por parte de Steiner de las categorías de Lucifer y Ahriman. A nivel explícito Rudolf Steiner explicó en algunas de sus conferencias la importancia ética que el maniqueísmo significaba para la elaboración de la conciencia ética futura del ser humano. Para él la única posibilidad de abordar de manera concreta el problema de la libertad solo se podía efectuar a través de la comprensión del papel que el mal jugaba dentro de la dinámica humana y por ello el maniqueísmo es visto como una metáfora manifiesta de esta dinámica.

La esencia de la enseñanza maniquea gira alrededor de la doctrina del bien y del mal. En el pensamiento ordinario, bien y mal son dos cualidades irreductibles, una de las cuales, la bondad debe destruir a la otra, la maldad. Para los maniqueos, sin embargo, el mal es integral al cosmos y colabora con su evolución, y eventualmente será absorbido y transfigurado por la bondad⁸⁹.

El mal tiene pues un papel que jugar en la creación y de hecho los arcontes de la oscuridad que en el gnosticismo eran identificados con un mal carente de sentido son transformados, a través de la interpretación que Steiner hace del maniqueísmo, en cualidades que ponen de manifiesto la potencia intrínseca de la luz⁹⁰.

⁸⁷ «Según un texto maniqueo persa, «el mundo es una encarnación del Archi-Ahriman». Este mundo es también una prisión para los poderes de la Oscuridad que ahora están confinados dentro de su campo de acción, y, una vez más, es un lugar de renovada purificación para el alma». Hans Jonas: *La religión gnóstica...*, cit., pág. 244.

⁸⁸ «Por otra parte, empero, el ser humano es el principal depósito de la Luz caída en manos de la Tiniebla: en él se concentra la mayor parte del elemento luminoso extraviado (el resto se hallaba en las plantas y, en menor medida, en los animales)». Fernando Bermejo Rubio: *El maniqueísmo (estudio introductorio)*, cit., pág. 125.

⁸⁹ Rudolf Steiner: *An esoteric cosmology*, Estados Unidos: SMK Books, 2008, CW 94, cap. 2.

⁹⁰ «El profundo pensamiento que yace en esto es que el reino de la oscuridad debe ser superado por el reino de la luz, no bajo castigos sino a través de la dulzura; no resistiéndose al mal, sino uniéndose con él para redimirlo [...] ¿Qué es el mal? Nada excepto un bien enfermo y antiguo [...] Por lo que podemos ver que el mal no es más que un bien fuera de lugar». Christine Gruwez: *Mani and Rudolf Steiner*, Great Barrington (Massachusetts): Steinerbooks, 2014, pág. 55.

Para los maniqueos el ser humano es la clave para rescatar la luz que ha quedado atrapada en las tinieblas⁹¹. Esto coincide con la interpretación que Rudolf Steiner hace del maniqueísmo ya que muestra como los elementos luminosos son en el fondo un señuelo para rescatar de la prisión de la oscuridad a las partículas de luz atrapadas en ella. Sin embargo, a diferencia de los gnósticos, este trasunto en la oscuridad representa una evolución o mejora para las partículas de luz que se han quedado atrapadas⁹². Esta experiencia de negatividad no solo es necesaria, sino positiva para el conjunto, ya que supone a nivel ético un intento de encarar la negatividad a través de lo positivo, lo cual es en sí un gran avance para la luz⁹³.

Como se pone de manifiesto en *La filosofía de la libertad* hay también un dualismo en el cual la tensión entre los dos polos, causada por su oposición absoluta, es transformada en una interacción dinámica. Esta interacción dinámica y constructiva entre la Luz y la Oscuridad, entre Lucifer y Ahriman, y, a nivel ético, entre el bien y el mal es definida por Rudolf Steiner como «la armonización de la vida y de la forma»⁹⁴.

De esta manera Rudolf Steiner⁹⁵ se separa de la interpretación común que ve en el dualismo dos elementos irreductibles el uno al otro en oposición mutua y, apoyándose en la relación efectiva, aunque violenta, que el choque entre ambos manifiesta, consigue

⁹¹ «El Tercer Enviado se manifiesta en los cielos a los arcontes bajo el aspecto de una criatura andrógina, es decir, bajo la figura de un hombre desnudo (el Adán luminoso) y de una hermosa doncella (la Virgen de Luz) o de varias doncellas (las doce vírgenes de Luz). Excitados por la visión de la belleza de la doncella los arcontes masculinos derraman su esperma en forma de eyaculación y con ello expelen el elemento luminoso que habían engullido [...] El esperma de los arcontes masculinos es todavía una mezcla de Luz y Tiniebla, pero el Tercer Enviado logra separar una parte del elemento luminoso y hacerlo remontar a la esfera superior». Fernando Bermejo Rubio: *El maniqueísmo (estudio introductorio)*, cit., pág. 123.

⁹² «La Luz, que hasta el momento había tenido una experiencia en reposo y beatitud, se ve obligada a sufrir una experiencia de negatividad». Ibidem, pág. 105.

⁹³ «Lo que las fuentes afirman de forma unánime es que la Luz, con el objeto de prevenir el mal, decide responder al ataque de la Tiniebla [...] pero Dios es absolutamente diverso de la Tiniebla, por lo cual en esa respuesta defensiva no cabe pensar en violencia y negatividad». Ibidem, pág. 98.

⁹⁴ Christine Gruwez: *Mani and Rudolf Steiner*, cit., pág. 40.

⁹⁵ «Nosotros tenemos que reconocer que en el Maniqueísmo la gente buscaba experimentar la interpenetración viva del mundo espiritual y del mundo sensorial. Aquellos que se adhieren a las enseñanzas de Mani querían absolutamente percibir el mundo de los sentidos de tal manera que, en todo hecho físico, lo espiritual pueda también ser percibido; en otras palabras, en la luz ellos también querían encontrar sabiduría y bondad, porque ellos no querían separar la naturaleza de la pura espiritualidad. El espíritu y la naturaleza eran vistos como una unidad. A esto más tarde se le llamó dualismo, dualismo porque uno ya no era capaz de unir juntos a estos dos polos, el espíritu y la materia, que alguien alguna vez separó mientras que antiguamente eran vividos como una unidad». Ibidem, pág. 38.

deducir de ella una unidad superior cuya forma de expresión se dirime en el choque entre la vida, que por naturaleza es superabundante, y los intentos de la forma por desgajar de esa naturaleza superabundante fragmentos a los que darle una determinación concreta⁹⁶. Esta violencia de la forma sobre el flujo indiferenciado de la vida (violencia que ha quedado retratada en el análisis de los pares de opuestos en la mitología griega) se expresa a través del conflicto entre ambas polaridades, pero más allá de ellas refleja un intento no reconocido, y por ello negado, de la unidad indiferenciada por manifestarse y escindirse de ella misma. En cierto sentido, tal como lo interpreta Steiner, el dualismo es la manifestación exterior de un monismo que a través de un proceso de polarización busca engendrar una dinámica de purga y autoesclarecimiento entre lo que es y no es.

A lo largo de muchas de las obras y conferencias de Rudolf Steiner los símbolos míticos que el filósofo ha utilizado para caracterizar esos polos han sido las categorías de Lucifer y Ahriman. Así pues, Steiner, heredero del Romanticismo alemán, lo que busca a través de estos recursos míticos es «romantizar», como diría Novalis, dos actitudes éticas fundamentales y radicales para retrotraerlas simbólicamente hacia sus arquetipos originales. Asimismo, esta idea de romantizar o mistificar dos polos en conflicto es tomada de la *Teoría de los colores* de Goethe donde se expone que «hemos encontrado un tremendo conflicto primario de luz y tiniebla, que cabe expresar de modo más general en los términos de luz y no-luz»⁹⁷.

Con respecto a la idea de traducir este fenómeno natural en términos míticos Rudolf Steiner recoge el testigo dejado por Goethe en su *Teoría de los colores*⁹⁸. La atención que Steiner presta al fenómeno de la *bipolaridad* se basa en la transversalidad de este, y que es sobre esta transversalidad sobre la que se apoya a la hora de mezclar ámbitos cognoscitivos que aparentemente no deben ser puestos en contacto⁹⁹.

⁹⁶ «La primera y más remarcable cosa acerca de esto es que la división de la experiencia humana entre un lado espiritual y otro material no tiene sentido. Las palabras o ideas «espíritu» y «materia» no llevan implícita su distinción. Se trata de ver lo espiritual en lo que aparece a los sentidos como material, y cuando se habla de lo espiritual este no debe elevarse por encima de lo que se manifiesta a través de los sentidos». Christine Gruwez: *Mani and Rudolf Steiner*, cit., págs. 38-39.

⁹⁷ Johann Wolfgang von Goethe: *Teoría de los colores*, Madrid: Consejo Editorial de la Arquitectura Técnica de España y Celeste, 2008, pág. 198.

⁹⁸ «Se comprende que el color es también susceptible de interpretación mística. Pues como el esquema en que puede representarse la diversidad cromática sugiere circunstancias primarias tanto a la mente humana como a la Naturaleza, no cabe dudar que puedan usarse sus relaciones a modo de lenguaje también en los casos en que se quiera expresar circunstancias primarias que no se destacan en la mente con idéntico poder y diversidad». Ibidem, pág. 225.

⁹⁹ «Cuando se capte cabalmente la marcha divergente del amarillo y el azul y, particularmente, la exaltación hacia el rojo, que significa que dos opuestos se aproximan el uno al otro y terminan

Los colores evocan emociones, y como muy bien sabían los griegos esas emociones representaban actitudes éticas fundamentales. A nivel básico la actitud ética representada por la metáfora de Lucifer tiene que ver con aquellos impulsos éticos asentados en el ser humano que lo retrotraen a un estado donde lo sensual y lo pasional dirigen su voluntad. Este tipo de impulsos se caracterizan por ejercer sobre el ser humano una dinámica centrífuga en el sentido de agitar su imaginación con el objetivo de situar su atención fuera del ámbito de lo material a través de las emociones que paradójicamente lo físico suscita a través de los sentidos. Dado que la luz es el medio a través del cual este tipo de impulsos sensuales puede introducirse en la mente humana atravesando los sentidos, y la pasión el efecto que esos impulsos ejercen sobre esta, la metáfora de Lucifer recoge en sí misma los fenómenos de la luz que ilumina nuestro sentido de la vista y el calor que agita las emociones. Este escapismo¹⁰⁰ que rodea la dinámica luciférica es aplicado por Steiner precisamente al pensamiento gnóstico ya que su negativa a aceptar el mundo físico y en particular su obsesión por trascenderlo reflejan una tendencia centrífuga cuyo objetivo no es otro que sacar a las personas por encima y fuera de ellas mismas.

Por su parte el polo *ahrimánico* expresa a nivel ético una tendencia a subsumir al ser humano y al mundo que lo rodea bajo férreos esquemas lógicos que anulen la libertad, amputando de ella el indeterminismo y sometiéndola a reacciones mecánicas supeditadas a un sistema rígido de relaciones puramente externas donde el papel del ser humano queda reducido a comportarse como una pieza más de un engranaje de control.

Cuando el hombre, al desarrollar su libertad, cae en las tentaciones de Ahriman, se ve introducido en la intelectualidad como si esta fuera una especie de automatismo mental, en el que él es un miembro y ya no es él mismo. Todo su pensar se

por fundirse en una nueva entidad seguramente se desarrollará un concepto místico peculiar de que cabe atribuir a estas dos entidades separadas y opuestas un significado espiritual, y al verlos producir abajo el verde y arriba el rojo no podrá resistirse el impulso de evocar los engendros terrenales y celestiales, respectivamente, de los elohim». Idem.

¹⁰⁰ «En este equilibrio oscilatorio del alma humana interviene el poder luciférico, cuyo objetivo es impedir al hombre que encuentre su plena orientación en el mundo físico. Pues quisiera mantenerlo con su conciencia en regiones espirituales que le eran adecuadas en tiempos pasados. Su intención es que, en su concepción ensoñadora imaginativa del mundo, no intervenga nada de naturaleza puramente pensante dirigido a la captación de la existencia física. De un modo incorrecto el poder luciférico puede mantener su capacidad de percepción alejada del mundo físico. Pero es incapaz de sostener adecuadamente las antiguas Imaginaciones. Por ello deja que el hombre reflexione en Imaginaciones sin que pueda situar su alma plenamente en el mundo donde las Imaginaciones tienen todo su valor». Rudolf Steiner: *Antroposofía: un camino de conocimiento*, 2.ª ed., Madrid: Rudolf Steiner, 2008, págs. 126-127.

convierte en vivencia de la cabeza; solo esta separa el pensar de la vivencia del propio corazón y disuelve la existencia propia de uno mismo¹⁰¹.

Sin embargo, esta tendencia categorizar lo vivo y reducirlo a una mera representación cuantitativa de sí mismo se nutre de un impulso definido que poco tiene que ver con la lógica. En su forma exterior este impulso se manifiesta bajo la forma del materialismo, pero interiormente se caracteriza por un sentimiento relacionado con el odio hacia la libertad:

Totalmente opuesto a ello, en el ávido afán de los poderes ahrimánicos, vive el frío odio a todo lo que se despliega libremente. La intención de Ahriman es crear una máquina cósmica [...] Su ideal es única y exclusivamente peso, medida y número¹⁰².

Si en el caso de Lucifer de lo que se trataba era de elevar al ser humano por encima de sus propios límites hacia una supranaturaleza o Pleroma, no ocurre lo mismo con los impulsos *ahrimánicos*, ya que, como hemos dicho, éstos buscan recuperar el equilibrio a través de un desequilibrio proporcional al sufrido por el todo. En este caso la reacción de los impulsos representados por Ahriman tiene que ver con la creación de un orden inferior al natural donde la libertad es entendida a través de la creación de un reino mecánico independiente de lo vivo basado en el control instrumental y el determinismo absoluto¹⁰³.

Sin embargo, Rudolf Steiner explica que Lucifer y Ahriman son los polos de una *sizigia* indisoluble cuyo asiento está en la organización mental, emocional y volitiva del ser humano, lo cual no permite una hipotética liberación de estas influencias éticas, sino un vaivén entre ambas y como mucho una toma de conciencia del polo dominante¹⁰⁴.

¹⁰¹ Ibidem, pág. 118.

¹⁰² Ibidem, pág. 172.

¹⁰³ «La mayor parte de lo que hoy en día actúa sobre la cultura a través de la técnica, con la que la vida humana se halla tan estrechamente entretejida, no es una naturaleza, sino subnaturaleza. Es un mundo que se emancipa de la naturaleza en dirección hacia abajo [...] No obstante, en el curso de la época tecnológica que ha transcurrido hasta ahora, se le escapa todavía la posibilidad de encontrar la correcta relación frente a la cultura ahrimánica. El hombre ha de encontrar la fuerza, la energía cognoscitiva interior para no ser avasallado por Ahriman en la cultura tecnológica [...] La época necesita un conocimiento que esté por encima de la naturaleza, porque internamente ha de componérselas con un contenido vital que se ha hundido por debajo de la naturaleza y cuya influencia es peligrosa». Ibidem, págs. 256-257.

¹⁰⁴ «Yo he dicho que este trabajo tiene algo que le resulta al corazón humano y a la mente difícil de entender [...] No importa como lo miremos [...] si Lucifer no es, entonces Ahriman es. No tiene sentido decir que podemos escapar de ambos [...] Pero la infinita sabiduría del mundo consiste precisamente en el hecho de que la vida no es un péndulo estático sino uno que se está moviendo. Y así como el péndulo oscila primero hacia un lado y luego hacia el otro así la vida

Para Rudolf Steiner la alternativa a ambas influencias éticas es la búsqueda de un equilibrio dinámico entre ellas, pues tanto la una como la otra surgen para reequilibrar los excesos del polo opuesto de la *sizigia*. Para Rudolf Steiner estas polaridades éticas no son un drama cósmico como creían los pensadores gnósticos, sino una oportunidad para el ser humano de ejercitar la libre elección entre ambas. Esta oportunidad no consiste simplemente en elegir entre una de las dos posibilidades existenciales que se le ofrecen (ya que ambas están entrelazadas), sino en ser capaz de equilibrar la una con la otra alternativamente. A este equilibrio dinámico, siguiendo las metáforas gnósticas y maniqueas, Rudolf Steiner le llamará Cristo (a quien retratará en el Goethanum, un edificio diseñado por Steiner, con el nombre de «El Representante de la humanidad» actuando de mediador entre las corrientes *luciféricas* y las *ahrimánicas*).

Este impulso hacia el equilibrio dinámico representado por Cristo es la meta no reconocida hacia la que apuntan de manera indirecta ambas polaridades al enfrentarse la una a la otra, pero que de manera secundaria las constituye pues representa su finalidad intrínseca.

Como se ha recalcado con anterioridad, Cristo es la metáfora que expresa la capacidad en ciernes que la humanidad posee de desarrollar una autoconsciencia imaginativa a través de la cual el intelecto cristifique a la naturaleza y al propio ser humano integrando a los dos dentro de un todo superior que englobe a ambos. Este punto de vista superior ya no será unilateralmente ni espiritual ni material, ni *luciférico* ni *ahrimánico*, sino *crístico* en el sentido de que el pensamiento es abordado imaginativamente con la intención de crear un ámbito de libertad dentro de la naturaleza. En ocasiones Steiner identifica esta actitud *crística*, tal como debe desarrollarse a partir del siglo XX, con el nombre de Micael o San Jordi, en clara alusión a la toma de consciencia que el ser humano debe desarrollar con respecto a su inconsciente instintivo o Dragón. Micael y el Dragón conforman la *sizigia* que le corresponde al alma consciente de la humanidad a lo largo del siglo XX y XXI, a la cual le corresponde substituir la automatización del pensar (heredera a través de los protocolos científicos de la ritualización religiosa y sus dogmas) por la claridad intuitiva

oscila hacia el lado Ahrimánico y el Luciférico, no solo para la humanidad sino para el mundo entero [...] Y solo porqué la vida oscila entre las influencias Ahrimánicas y Luciféricas, equilibrándolas y manteniendo la energía de ese equilibrio, es posible que la vida subsista. Por esa razón os he retratado como algo peligroso es siempre confrontado por su opuesto: lo Luciférico por lo Ahrimánico, y lo Ahrimánico por lo Luciférico». Rudolf Steiner: *Antroposohy in the light of Goethe's Faust*, Great Barrington (Massachusetts): Steinerbooks, 2014, pág. 215.

del pensar con respecto a sus contenidos instintivos (simbolizada por la espada que empuña Micael en dirección al Dragón)¹⁰⁵.

En otras palabras, este «representante de la humanidad» al que se refiere Steiner no sería otra cosa que la materialización que la propia naturaleza ha hecho de sí misma con la intención de elevarse sobre sí misma a través del pensamiento imaginativo, en definitiva, a través de un acto de libertad. Por su parte la única manera de combatir al dragón es según Steiner «aliarse con Micael, esto es, el saturarse, en genuino acto cognoscitivo con lo que espiritualmente se teje y late en el mundo»¹⁰⁶.

Sin embargo, este esfuerzo hacia la libertad que fundamenta el sentido del ser humano reposa sobre un abismo que Steiner explica de manera compleja y enigmática.

La posibilidad de que se desarrolle la libertad reside en el hecho de que el hombre, en su capacidad actual de representación, no vive en una existencia real, sino en un mero reflejo de la existencia, en una existencia en imagen. Toda existencia real en la conciencia ejerce un efecto coercitivo. Lo único que no coarta es la imagen [...] El ser humano se hace libre elevándose con su alma consciente por encima de lo que tiene existencia propia, y emerge en lo que es mera imagen sin existencia propia. Y entonces surge la pregunta fundamental: ¿Acaso no pierde el hombre la existencia por el hecho de abandonarla con parte de su ser y precipitarse en el no-ser? [...] En la representación, el hombre con su alma consciente no vive en el ser, sino en la existencia imagen, en el no-ser. Con ello se ha liberado de convivir con el cosmos. Las imágenes no coaccionan. Solo coarta lo que realmente es¹⁰⁷.

La libertad por lo tanto implica una incursión en lo que no tiene ser, en lo que es capaz de sustraerse a las condiciones de la existencia. Pero el precio de esta independencia con respecto al ser, que aparece como una condición imprescindible de la libertad, es la pérdida de contacto con la vida, o bien a través de la invención de fantasías supranaturales como sucede con los impulsos *luciféricos*, o bien a través de la instrumentalización *ahrimánica* de la vida mediante subnaturalezas de control tecnológico¹⁰⁸.

¹⁰⁵ «Por consiguiente, en su actuación, Micael se sitúa entre la imagen del mundo de Lucifer y el intelecto cósmico de Ahriman. En Micael la imagen del mundo se convierte en revelación del mundo que permite descubrir el intelecto cósmico como acción cósmica divina. En esta acción cósmica vive el cuidado de Cristo por la humanidad, que de ese modo puede desvelarse a los corazones humanos desde la revelación cósmica de Micael». Rudolf Steiner: *Antroposofía: un camino de conocimiento*, cit., pág. 129.

¹⁰⁶ Rudolf Steiner: *Curso de Pedagogía para jóvenes*, Madrid: Rudolf Steiner, 1992, pág. 205.

¹⁰⁷ Rudolf Steiner: *Antroposofía: un camino de conocimiento*, cit., págs. 216-218.

¹⁰⁸ «Permanecer estancado en la existencia del origen, querer retener la bondad originaria e ingenua de los dioses que imperaba en el hombre, y retraerse ante el ejercicio de la libertad en el

Según Steiner, estos dos caminos representan un desequilibrio de la propia libertad ya que en ambos casos se hace a costa de la vida misma que ha sido precisamente la máxima interesada, a través de la creación del ser humano, de fomentar un hiato con respecto a sí misma con el objetivo de hacer sitio a la libertad. Este vacío donde enraíza la propia posibilidad de la libertad solo puede atravesarse a través del equilibrio entre lo fantástico y lo lógico es decir a través de lo que el símbolo de Cristo propone éticamente al ser humano. Cristo, metáfora del calor anímico y de la luz de la autoconsciencia, propone un ejercicio de libertad basado en una espiritualización de la naturaleza a través de la aproximación científica y artística a esta. Efectivamente, cuando el ser humano reflexiona imaginativamente acerca de la naturaleza desde un punto de vista que aúna lo científico y lo artístico, libera a la naturaleza de su inconsciencia y la reconcilia con la espontaneidad de su esencia¹⁰⁹. Decíamos al comienzo de este capítulo, al explicar la relación que establecía el pensamiento gnóstico entre el Dios escondido y los *eones*, que esta se basaba principalmente en la ignorancia de estos con respecto a su origen. Este no-ser gnoseológico que, según todo apunta, causó la procesión de los *eones* y la caída de Sophía Achamoth fuera del Pleroma, representa la posibilidad de la libertad, de la emancipación con respecto a lo inmediato. Por lo tanto, en la raíz de todas las *sizigias* hay latente una *sizigia* primordial que da lugar a todas las demás, la *sizigia* del ser y el no-ser. Como en todas las *sizigias* los dos polos que la componen son consubstanciales por lo que la interacción entre ambos es necesaria para la existencia de la propia *sizigia*. Dado que esta es una *sizigia* arquetípica u originaria sobre la que se fundamentan todas las demás hay un fenómeno de contagio que hace que esta dialéctica entre el ser y el no ser sea la trama a la que se remiten todas las demás *sizigias*.

Para Rudolf Steiner sobre esta polaridad dialéctica entre el ser y el no-ser se fundamenta a nivel abstracto la esencia de la libertad. Este no-ser representa la posibilidad del ser de liberarse de su propia inmediatez a través de lo que se le opone y en este sentido es la base de su libertad.

El gnosticismo y el maniqueísmo ponen el énfasis en el dolor y la alienación que trae consigo esta bipolaridad esencial, sin embargo, Rudolf Steiner destaca la necesidad de la

mundo actual, en el que todo está preparado para el desarrollo de su libertad, todo ello conduce al hombre hacia Lucifer, que quiere que neguemos el mundo presente. Dedicarse a la existencia actual, querer que solo impere la naturaleza cósmica accesible ahora al intelecto, que se comporta de manera neutral con respecto al bien, y pretender vivir el ejercicio de la libertad únicamente en el intelecto, todo ello hace que, en ese mundo del presente cuya evolución habrá de avanzar hacia regiones anímicas más profundas, porque en las superiores rige la libertad, el hombre sea conducido hacia Ahriman, que quisiera ver el mundo presente transformado en un cosmos de lo intelectual». Ibidem, pág. 113.

¹⁰⁹ Ibidem, pág. 112.

oposición entre dos polos consubstanciales a la hora de hacer posible un espacio de libertad.

5. Interioridad y exterioridad en la mística alemana como polos básicos de la conciencia

En la obra de 1901 *Los místicos en el amanecer de la vida espiritual moderna y su relación con la concepción moderna del mundo*, Rudolf Steiner pone de relieve las coordenadas básicas a través de las cuales la conciencia humana establece la relación consigo misma y con el mundo que la rodea. Para Steiner la mística, más allá de la tradición religiosa a la que pertenece, refleja de manera intuitiva a través de sus imágenes el movimiento natural de la conciencia cuando trata de ubicarse dentro de los límites entre el mundo exterior y el mundo interior. Los resultados de esta mística, si se desvinculan de sus contenidos religiosos y se analizan a la luz de su estructura inherente, ponen de manifiesto que «ellos no son nada más que los resultados de la experiencia interna»¹¹⁰. Esta experiencia de la conciencia se desplaza hacia el interior con la intención de buscar un sentido espiritual a lo que encuentra fuera de sí misma y de esta forma, a través de su introspección, delimita las coordenadas básicas entre las cuales se ubica el territorio de la experiencia humana.

Como Rudolf Steiner pone de manifiesto en la introducción de su obra, las experiencias relatadas por los místicos responden al imperativo apolíneo «Conócete a ti mismo» y desde él deben ser explicadas. Este conocimiento de uno mismo engloba de manera automática el conocimiento de lo «otro» en dos sentidos, lo otro exterior a uno mismo o mundo objetivo, y lo otro interior a uno mismo o mundo subjetivo.

Estos místicos, si bien están impregnados de simbología religiosa cristiana, buscan penetrar en el sentido de lo «otro» dentro uno mismo, ya que a su juicio este sentido puede ayudar a esclarecer de manera más profunda el sentido de lo «otro» exterior a uno mismo. De lo que se trata en estos albores de la conciencia ya no es tanto almacenar una serie de datos externos en forma de mitologías o dogmas religiosos, sino de buscarles una ubicación precisa dentro de la mente humana. Esta búsqueda de ubicación, de coherencia, y de sentido no puede encontrarse en aquello a lo que se busca dar coherencia, sino en aquel que se la puede dar, el individuo humano. Esta búsqueda interior de sentido tiene como consecuencia la creación simultánea de un sentido y a su vez recrea una geografía interna de la conciencia que sirve de puente entre lo externo y lo interno, aunque con una primacía de lo interior sobre lo exterior. Para Steiner «este

¹¹⁰ Rudolf Steiner: *Mystics of the Renaissance* [1911], Global Grey editions, 2017 [pdf]. Disponible en: <www.globalgrey.co.uk>, pág. 7.

avance no es otro que el de la iluminación de las cosas con la luz de la experiencia interna»¹¹¹.

Uno de los aspectos a través de los cuales esta experiencia interior es abordada por Steiner se basa en la «geometría proyectiva sintética»¹¹², la cual se fundamenta en la consideración de las polaridades que existen entre el espacio y el antiespacio desde el punto de vista del infinito. La manera en que Rudolf Steiner explica este concepto es la siguiente: «Piensa en esto: en como el punto se transforma en una esfera y aun así permanece él mismo. Entiende como la infinita esfera puede ser solo un punto y, asimismo, como la voluntad infinita se concentra en lo finito»¹¹³.

¹¹¹ Ibidem, pág. 10.

¹¹² «Gérard Desargues es el iniciador de la geometría proyectiva, pues fundamentó matemáticamente los métodos de la perspectiva que habían desarrollado los artistas del Renacimiento, y aunque su trabajo fue publicado en 1639, pasó desapercibido durante dos siglos (excepto dos teoremas), ensombrecido por la influyente obra de Descartes.

En el siglo XIX, la geometría proyectiva y la geometría hiperbólica, se establecieron dentro de las matemáticas, pero lo que acabó de enraizarlas, posiblemente, fue hallar un modelo analítico. Dentro del contexto de la geometría euclidiana-cartesiana se puede construir la geometría proyectiva y, si se acepta la primera, hay que admitir la segunda. Este proceso finalizó definitivamente a principios del siglo XX, pues Einstein, apoyándose en los exhaustivos desarrollos geométricos de los matemáticos del siglo XIX, consiguió demostrar que, a gran escala, el universo se puede interpretar mejor con estas nuevas geometrías que con el rígido espacio euclidiano.

Desde el punto de vista sintético, la geometría proyectiva es una geometría que parte de los siguientes principios:

- Dos puntos definen una recta.
- Todo par de rectas se cortan en un punto (cuando dos rectas son paralelas decimos que se cortan en un punto del infinito conocido como punto impropio).

Como los axiomas de los que se parte son simétricos, si en cualquier teorema proyectivo se intercambian las palabras recta y punto se obtiene otro teorema igualmente válido. A estos teoremas se les llama duales.

El principio antes expuesto se conoce como Principio de Dualidad y fue enunciado por Poncelet en el siglo XIX. Muchos teoremas anteriores, como los de Pascal y Brianchon, son duales, aunque ningún matemático lo había notado hasta entonces.

Finalmente, hay que destacar que, desde el punto de vista sintético, un espacio proyectivo consiste en un espacio afín al que hemos añadido un conjunto de puntos infinitos, de modo que cada par de rectas paralelas se cortan en uno de estos puntos».

Colaboradores de Wikipedia: *Geometría proyectiva* [en línea]. Wikipedia, La enciclopedia libre, 2010 [consulta: 22 de noviembre del 2017]. Disponible en: <https://es.wikipedia.org/wiki/Geometr%C3%ADa_proyectiva>.

¹¹³ George Adams: *Physical and ethereal spaces*, Londres: Rudolf Steiner Press, 1965, pág. 7.

Esta polaridad geométrica entre el espacio exterior y el espacio interior o antiespacio revela no solo la posibilidad matemática de dos territorios cognoscitivos perfectamente delimitados el uno con respecto al otro, sino su encaje a través de su respectiva proyección hacia el infinito interior y hacia el infinito exterior en la cual el microcosmos y el macrocosmos coinciden geoméricamente. La polaridad entre estos dos territorios espaciales hace posible el desarrollo de la voluntad, concepto fundamental en la filosofía de la actividad espiritual de Steiner, ya que esta voluntad no es geoméricamente otra cosa que la proyección hacia el exterior de lo interior, del antiespacio sobre el espacio o en otras palabras del punto sobre la esfera. Desde esta óptica el infinito exterior es la proyección del infinito interior cuya causa primera se basa en la proyección hacia dentro y hacia fuera de una voluntad desdoblada en dos secciones opuestas, pero continuas.

El plano en su totalidad, tal como se extiende en el infinito en todas direcciones, es de hecho una entidad cíclica y autocontenida, retornando a sí misma a través del infinito en todas direcciones. Sal afuera hacia el infinito en una dirección y volverás al infinito desde la dirección opuesta. Pues vista desde el infinito cada línea recta del espacio es un punto único. No hay dos puntos en el infinito, uno a la izquierda por ejemplo y otro a la derecha [...] hay solo uno¹¹⁴.

Bajo esta óptica va a analizar Rudolf Steiner los resultados que ofrecen los diferentes místicos estudiados por él en su obra, pues a su juicio estos resultados no hablan tanto de una determinada manera de entender la religión, sino de las coordenadas y mecanismos que la propia mente occidental estaba creando desde sí misma para entenderse y a través de ese entendimiento ubicarse frente al mundo exterior. Se está fraguando la transición del *alma sensible* al *alma racional* y lo que expone este proceso místico de autocreación de la subjetividad humana es precisamente el fenómeno de la libertad de la voluntad. La libertad es percibida como tal cuando la conciencia reconoce la unidad entre ella misma y las limitaciones que ella libremente se impone en forma de códigos religiosos¹¹⁵. La mística demostraría como el fenómeno de la constricción de la voluntad que analiza Kant en su ética se cae bajo su propio peso cuando este es interiorizado y comprendido por el

¹¹⁴ Ibidem, pág. 19.

¹¹⁵ «Para toda acción que no se efectúa a la luz del autoconocimiento, el motivo, la razón de la acción, debe ser sentida como una constricción. Pero cuando la razón o motivo es tomado desde el autoconocimiento el hecho es bien diferente. La voluntad ya no está determinada nunca más sino que se determina a sí misma. La adherencia a la ley, los motivos de la voluntad, ahora ya no rigen sobre aquel que quiere, sino que son uno y lo mismo con lo querido. Iluminar la luz de la acción de alguien a la luz de la autoobservación significar trascender toda constricción del motivo. Haciendo eso la voluntad se desplaza a sí misma dentro del reino de la libertad». Rudolf Steiner: *Mystics of the Renaissance*, cit., pág. 12.

místico a la luz de la única fuente posible, el ejercicio de la libertad por parte de la voluntad la cual ejerce sobre sí misma los límites que ella misma libremente se impone.

Por lo tanto el fenómeno esencial que Rudolf Steiner descubre en este proceso de interiorización de los dogmas y mandamientos efectuado por los místicos cristianos es el de la libertad. Lo característico y fundamental que van a aportar estos místicos a la libertad es el hecho de que el fundamento básico de toda posible libertad reside en el conocimiento de uno mismo y que el primer paso para este autoconocimiento tiene que darse inevitablemente desplazando la atención desde lo exterior hacia lo interior. Esta interiorización de lo externo a través de una observación sostenida genera una fusión entre el observador y lo observado, de tal manera que lo externo deja de condicionar lo interno ya que ambos polos, el interior y el exterior, son comprendidos como si se tratase de un mismo todo. Esta constatación de la convivencia intrínseca de lo interno y de lo externo genera en la conciencia una primera aproximación hacia el fenómeno de la libertad ya que esta conciencia se comprende a sí misma como creadora de esas normas que desde fuera determinan a su voluntad. Esto hace que la autoridad se desplace desde el polo externo de la ley al de la voluntad interna de la que emana esa ley.

Por lo tanto para Rudolf Steiner el eje inmanente que pone en movimiento todas las experiencias místicas se basa en el ejercicio interior de la libertad, ya que «con la adquisición de la acción libre, el ser humano resuelve la contradicción entre el mundo y sí mismo. Sus propias acciones se transforman en las acciones del ser universal»¹¹⁶.

La forma en que cada místico de los analizados por Steiner resuelve esta polaridad entre el mundo interior y el exterior es, como no podía ser menos tratándose de un acto libre, diferente según cada una de las individualidades. En el caso de Meister Eckhart la iluminación alcanzada a través de la observación interior es la entrada de Dios en el alma, de tal manera que el propio acto de intentar conocer a Dios crea una vinculación directa entre el conocedor y lo conocido. Por supuesto, si se analiza este vínculo desde fuera del contexto místico en el que se produce, lo que pone de manifiesto la unidad entre Dios y el acto de conocerlo es la unidad entre la voluntad universal y la voluntad individual de conocer su fundamento interior.

Debe ser sabido que de acuerdo a las cosas es una y la misma cosa conocer a Dios y ser conocido por Dios¹¹⁷.

¹¹⁶ Ibidem, pág. 13.

¹¹⁷ Ibidem, pág. 17.

Con respecto a la manera en que el concepto de libertad encaja con esta experiencia mística, Rudolf Steiner destaca como el reconocimiento por parte de la voluntad individual de que es la voluntad universal la causa primera de todas sus creaciones la saca de su servidumbre y la conecta a través de la libertad con el todo. De esta manera la idea de libertad se conecta con la idea de totalidad pues:

[D]esde estos principios, Meister Eckhart también construye una concepción pura de la libertad. En la vida ordinaria el alma no es libre pues esta interceptada por el reino de las causas segundas realizando aquello a lo que es obligada por esas causas segundas. Pero a través de la observación atenta o de la visión se eleva sobre el dominio de esas causas y deja de actuar como un alma individual separada¹¹⁸.

En el caso de la mística de Johannes Tauler, Rudolf Steiner destaca de sus experiencias la relación que se establece entre la libertad y el no-ser en el sentido de que «si él denomina al ser natural «lo que es», entonces debe ser capaz de señalar a las visiones que reconoce como más altas como no-ser o como lo que no es»¹¹⁹. La libertad como no-ser lo que hace es situarla fuera del orden de la naturaleza o de lo que es, ya que, si esto no fuera así, tal como demuestran las antinomias de la razón pura de Kant, la propia causalidad natural anularía la posibilidad de la libertad. Por lo tanto la libertad, en su esencia, es una sustracción a través del pensamiento del orden de las causas naturales y, en ese sentido, la mejor manera de comprenderla es a través del no-ser.

Esta dicotomía entre el ser y el no-ser ya era establecida en el análisis que se hacía acerca del gnosticismo y el maniqueísmo, pero el hecho de que Steiner reitera en este caso la relación que existe entre la libertad y el no-ser demuestra la importancia que le da a esta polo esencial de la conciencia. Para Steiner

Tauler no busca a un Dios que esté presente en el mismo sentido que una fuerza natural, no busca a un Dios que ha creado el mundo en el sentido de una creación humana. En él vive la intuición clara de que la concepción de la creación incluso de los Padres de la Iglesia es solo una creación humana idealizada. Está claro para él que Dios no debe ser encontrado como una naturaleza que trabaja a través de leyes, tal como es concebida por la ciencia. Tauler es bien consciente de que no debemos añadir en pensamiento nada a la naturaleza como Dios [...] Por lo tanto Tauler no busca pensar en Dios, sino pensar de manera divina, pensar como Dios piensa. El conocimiento de la naturaleza no es enriquecido por el conocimiento de Dios, sino transformado¹²⁰.

¹¹⁸ Ibidem, pág. 19.

¹¹⁹ Ibidem, pág. 22.

¹²⁰ Ibidem, pág. 22.

La esencia de la libertad si bien se expresa a través de formas, de constricciones de la voluntad, trasciende toda forma, incluso la de la voluntad. Por lo tanto la libertad no es una meta a la que se llega, sino un estado de ser o, para ser fieles a Tauler, de no-ser. Este estado paradójico e inexistente podría parecer que anula la propia realidad de la libertad, pero, a juicio de este místico, lo que hace es revelar en ella su auténtica naturaleza. La auténtica naturaleza de la libertad a través de la cual se expresa su esencia vacía es la de la transformación y esto solo lo pueden hacer posible los intervalos vacíos entre los diferentes grados de su desarrollo. Efectivamente la libertad, entendida como lo que no es, garantiza que ninguna de sus creaciones se erija en dogma, y en ese sentido pone de manifiesto que donde mejor se revela la libertad es en el paso de una forma de conciencia a otra o, en otras palabras, en el reconocimiento de que la totalidad solo puede entenderse como la totalidad de lo que es y de lo que no es.

Por lo tanto esta observación saca a la luz dos nuevos elementos que caracterizan el fenómeno de la libertad, su ausencia de contenido o no-ser, y su capacidad para transformar la realidad desde aquello que la niega. Esta negatividad que rodea a lo que es no se basa en un concepto abstracto de la nada, sino más bien en el reconocimiento del espacio de transición entre lo que es y lo que será. Esta idea de transformación representa la necesidad para Steiner de tomar al ser humano como ser en proceso continuo de llegar a ser pues:

[E]l conocimiento no puede deducir el mundo de un Dios que ya está hecho; solo puede considerarse a sí mismo como un germen en dirección hacia un Dios. El ser humano que ha entendido esto no considera a Dios como algo que esta fuera de sí mismo; él se relacionará con Dios como un ser que evoluciona con él hacia una misma meta¹²¹.

Como hemos dicho anteriormente, cualquier determinación a la que se aferre el ser paralizaría no solo el flujo de la totalidad, sino su transformación. La transformación de algo implica el reconocimiento de sus propios límites, es decir de la correlación entre lo que abarca y lo que no abarca, y esto implica o bien un ensanchamiento de esos límites hacia el infinito interior o hacia el infinito exterior. En ambos casos la libertad es la clave de este proceso sin fin, pero de un proceso que, si bien se puede expresar a nivel interior o exterior, tiene su origen en el interior de uno mismo, en el reconocimiento interior de aquello que se tiene y aquello de lo que se carece. Dado que este reconocimiento de lo que uno es y de lo que uno no es solo puede ubicarse en la conciencia individual de cada uno, el foco desde donde emana ese reconocimiento reside inevitablemente en el interior

¹²¹ Ibidem, pág. 26.

de uno mismo y, en ese sentido, es un error ubicar la libertad en lugar diferente a este. Esto hace concluir a Steiner:

[N]o hay un conocimiento más importante que el conocimiento de uno mismo; no hay ningún conocimiento que pueda igualar en este sentido la posibilidad de llevar a uno mismo más allá de sí mismo. Cuando el yo se conoce a sí mismo adecuadamente ya no vuelve a ser un yo nunca más¹²².

Este proceso de autoconocimiento llevado a cabo por los místicos que, como hemos dicho, tiene como fundamento la libertad de la voluntad y como objetivo la progresiva transformación o sublimación de ella, lleva aparejada la necesidad de comprender a la identidad personal o «yo» desde la posibilidad de su negación, como un «otro» o «no yo», ya que sin una disolución de los límites del «yo» no es posible la transformación de la voluntad y consecuentemente se anula su libertad. Desde este punto de vista Steiner entiende al «yo» como una manifestación de la voluntad individual que ejerce su libertad a través de la transformación de lo que es en lo que no es, y es desde ahí desde donde Rudolf Steiner entiende el imperativo paulino «no yo, sino Cristo en mí». Este Cristo es contemplado a la luz de la sublimación del propio «yo» a través de la disolución de sus límites y, en este sentido, Cristo no es otra cosa que la libertad del «yo» de aceptar su muerte a manos del «no yo» que se le opone, para renacer en un nivel superior de comprensión que abarque la subjetividad y la objetividad (el antiespacio y el espacio) como una síntesis trascendental de los opuestos (de acuerdo al principio de gradación).

Por lo que respecta a otro de los místicos analizados por Steiner en su obra, Heinrich Suso, la libertad del místico se extiende incluso más allá de la propia lógica del discurso, mientras que para Nicolás de Cusa esta libertad implica el reconocimiento de los límites del propio discurso a través de lo que él denomina la «docta ignorancia» o el no-conocimiento. La experiencia de estos dos místicos prolonga el fenómeno del no-ser a lo largo del plano del conocimiento. La libertad como totalidad de lo que es y de lo que no es no puede depender de los límites impuestos a esta por el conocimiento ya que el propio conocimiento es una elaboración parcial determinada por un tiempo y un espacio definidos. Ningún conocimiento puede tener pretensiones absolutas de validez y mucho menos utilizarlas para negar la realidad de la libertad. Desde este punto de vista la libertad, entendida como las posibilidades infinitas de transformación que se dan entre la totalidad de lo que es y de lo que no es, esta no debe depender de ningún tipo de conocimiento de tipo natural o sobrenatural ya que el propio conocimiento es una posibilidad limitada dentro de las coordenadas que lo envuelven y como tal no es tanto una causa de la libertad como un efecto de ella. Negar la realidad de la libertad

¹²² Ibidem, pág. 29.

amparándose en las consecuencias de cualquier forma de conocimiento implica abonar el camino al dogmatismo y por ende a la paralización del avance de ese mismo conocimiento. La libertad por lo tanto no solo no se opone al conocimiento, sino que garantiza su avance a través de sus progresivas transformaciones. La clave de ello, una vez más, es la libertad entendida como el infinito panorama de lo que se desconoce y que solo puede intuirse desde lo que se conoce o, en palabras de Nicolás de Cusa, la docta ignorancia.

Por su parte, Agrippa o Paracelso, a diferencia de los anteriores místicos, no ponen su atención en disolver los límites que se establecen entre las diferentes figuras de conciencia sublimadas por el yo, sino en disolver los límites entre el mundo anímico interior y el mundo exterior a través de la teoría de las correspondencias entre el alma y la naturaleza. Paracelso compara la imaginación con un imán que gracias a su magnetismo es capaz de atraer las cosas del mundo exterior hacia el interior del ser humano y hacerlas así susceptibles de las transformaciones que se requieran. En este proceso es fundamental aprender el dominio de la imaginación, tal como Rudolf Steiner explica en su *Como alcanzar el conocimiento de los mundos superiores*, ya que el ser humano es «el que piensa y lo que piensa. Piensa en el fuego, entonces es fuego»¹²³. Por su parte Agrippa se encarga de llevar a cabo la transformación de la imaginación contemplativa en imaginación operativa a través de la llamada magia natural. En ambos casos ya no se trata de transformar el «yo» en un «otro» interior a uno mismo, sino de experimentar la libertad de la subjetividad extendiendo sus límites anímicos hacia lo «otro» exterior a ella. Dado que una de las características de la libertad es la totalidad de lo que se trata ahora es de trazar el puente entre la experiencia interior y la experiencia exterior. Este puente se realiza a través de la llamada ciencia de las correspondencias entre lo anímico y lo mundano. Como se verá en el siguiente capítulo, Steiner, consciente de los propios límites del conocimiento místico, opondrá a este la llamada concepción del mundo de Goethe, la cual va a tratar de restaurar el equilibrio entre lo subjetivo y lo objetivo desde un punto de vista científico naturalista basado en un tipo de verdad como correspondencia. Desde este punto de vista existe una correlación entre los estados anímicos interiores del ser humano y los diferentes elementos que componen el mundo natural. Lo importante de esta nueva expresión de la mística es la idea de que la libertad no puede dejar fuera de sí ningún aspecto de la existencia y en este sentido lo que hace la ciencia de las correspondencias es profundizar en la libertad como totalidad a través de la idea de vínculo. La libertad implica por lo tanto un vínculo entre todos los aspectos del ser, entre el sujeto y el objeto, entre lo que es y lo que no es, entre lo interior y lo exterior, de ahí que una de

¹²³ Alexander Roob: *Alquimia y mística* (trad. Carlos Caramés), Colonia (Alemania): Taschen, 2006, pág. 20.

las acepciones con las que Steiner define su filosofía sea la de monismo cognitivo. El vínculo es el lugar a través del cual la libertad se hace patente, ya que es a través de él como las transformaciones pueden llevarse a cabo. El vínculo desarrolla la idea de libertad desde un punto de vista bidireccional y permite el flujo entre todos los elementos que forman parte de la llamada gran cadena del ser. El solipsismo, la unilateralidad, no tienen cabida en el concepto de libertad y en este sentido la libertad solo es posible donde hay dos aspectos opuestos. Más que una oposición de lo que se trata es de una contraposición, la cual, a través del desarrollo del vínculo entre los aspectos involucrados hace posible la reincorporación del ser a sí mismo a través del respeto a la diferencia. Sin diferencias no hay vínculos ni libertad, por eso Rudolf Steiner plantea un monismo bipolar muy diferente a los monismos abstractos que a través de la unidad eliminan las diferencias. ¿Qué queda entonces de las correspondencias mágicas entre el alma del ser humano y el alma del mundo tal como Agrippa o Paracelso plantean su mística naturalista? Desde el punto de vista de la libertad lo importante no es tanto aventurarse en esta vertiente mágica de la ciencia de las correspondencias, sino destacar la necesidad de un respeto y de una sincronía entre el mundo interior y el mundo exterior. Ambas dimensiones, y esto es lo fundamental, solo se oponen en apariencia ya que en realidad lo que hacen es superponerse la una a la otra. Toda investigación de la naturaleza lleva superpuesta una serie de presupuestos anímicos que deben ser desvelados si de lo que se trata es de ser verdaderamente objetivos. Lo exterior y lo interior se superponen no de manera mágica, como pensaban Agrippa o Paracelso, sino de manera anímica desde el plano de los presupuestos y de las consecuencias. La teoría de las correspondencias es por lo tanto el primer intento de desarrollar la idea de la libertad a través del vínculo entre los opuestos, ya que la totalidad no es nunca una totalidad abstracta o uniforme (eso sería el totalitarismo) sino la vinculación entre aspectos superpuestos de una realidad multilateral.

En cuanto a Valentine Weigel:

[Su experiencia] le lleva a la convicción de que todo lo que las cosas externas pueden contarnos solo puede fluir desde nuestra naturaleza interior. El hombre no puede mantenerse pasivo cuando intenta conocer los objetos sensibles ni permitir simplemente que ellos actúen sobre él; él debe asumir una actitud activa y traer hacia fuera el conocimiento desde sí mismo. La contraparte (u objeto) meramente despierta el conocimiento en el espíritu. El hombre se eleva hacia un conocimiento superior cuando su espíritu se transforma en su propia contraparte. Uno puede ver desde el conocimiento sensible como ninguna cognición puede fluir en el hombre desde fuera. Por lo tanto, no puede haber tal cosa como una revelación externa, sino solo un despertar interno»¹²⁴.

¹²⁴ Rudolf Steiner: *Mystics of the Renaissance*, cit., pág. 53.

Esta observación pone de relieve las resonancias que existen entre esta concepción mística y la llamada filosofía de la actividad espiritual, que es otro de los nombres a través de los cuales se conoce la obra clave de Rudolf Steiner que lleva por nombre *La filosofía de la libertad*. Observar el pensamiento mientras observamos el mundo es el punto de partida de esta obra, y desde ahí se describe el pensamiento como una actividad espiritual basada en sí misma. Desde este punto de vista:

[L]a verdad no es el reflejo ideico de algo real, sino una generación libre del espíritu humano que no existía en ninguna parte si no la creáramos nosotros mismos. La tarea del conocimiento no es repetir de una forma conceptual algo ya existente en alguna otra parte, sino crear toda una nueva región que, en unión con el mundo sensorial dado, constituye por primera vez la realidad completa¹²⁵.

Esta idea de la libertad como actividad espiritual completa la anterior concepción de libertad como vínculo pues no hay vínculos ya dados por parte de un determinado dogma o tradición que deban ser aceptados pasivamente, sino que todo vínculo incorpora la necesidad de un esfuerzo por parte del sujeto para superar la apariencia de la oposición. El vínculo entre los aspectos superpuestos de la realidad forma parte otro aspecto superpuesto de esa realidad y como tal no puede imponerse ni perpetuarse a costa de esa misma realidad. La libertad como vínculo requiere por lo tanto que el individuo se implique en la reelaboración de dicho vínculo y en este sentido se opone a toda moral basada en la tradición. La naturaleza de los vínculos es la de dar razón de aquello que está siendo vinculado, pero la naturaleza de este vínculo permanece oculta al conjunto y solo puede encontrarse en la actividad creativa de la subjetividad humana. Desde otro punto de vista la imposibilidad de encontrar vínculos no revela tanto una realidad como una incapacidad creativa de la subjetividad que los está buscando ya que, de acuerdo a esto, los vínculos son tanto una cuestión volitiva como real. Por lo tanto, a través de la búsqueda de vínculos entre las diferencias la libertad tiene la oportunidad de expresarse como creatividad de la voluntad y, en este sentido, solo hay vínculos donde alguien quiere construirlos.

En cuanto a Jacob Boëhme su gran aportación consiste en intentar ofrecer un punto de vista del mundo como un todo no uniforme, de tal manera que no solo lo concordante, sino también lo discordante pueda ser incluido en esta nueva cosmovisión. Boëhme centra su actividad contemplativa sobre el concepto de la diferencia, pero no desde el vínculo, sino desde la diferencia. Uno de los grandes peligros del proceso progresivo de interiorización mística es el de que la subjetividad elimine todo rastro de lo real arrojando al ser humano a una suerte de solipsismo imaginario en el que lo objetivo quede

¹²⁵ Rudolf Steiner: *Verdad y ciencia*, cit., pág. 11.

absolutamente diluido por lo subjetivo. A nivel místico, este primer intento de adecuar la negatividad del objeto dentro de la positividad del sujeto es abordado por Boëhme, el cual, ahondando en esta contradicción, elabora un complejo sistema fundamentado en la idea del *Ungrund* o abismo primordial en el que la libertad del infinito se expresa de manera total a través de la dualidad originaria entre el bien y el mal. La libertad del fundamento rebosa los límites de su propio entendimiento desbordándose en forma de bien y mal. En este sentido para Boëhme la conciencia surge a partir del conocimiento que el bien y el mal tienen de su opuesto respectivo. El reconocimiento de la libertad como consenso implicaría también el reconocimiento de una libertad de disenso, pero el contraste entre la absoluta positividad y la absoluta negatividad es no tanto el germen de esa libertad como su condición de posibilidad. La libertad, al ser el presupuesto para que esta polaridad fundamental pueda expresarse, la precede y la incluye dentro de sus posibilidades¹²⁶. Lo relevante es que Boëhme, a través de la reflexión sobre la negatividad, abre la subjetividad humana a la comprensión de lo objetivo en el sentido de algo que se le opone constitutivamente a lo subjetivo y que debe ser integrado dentro de lo real asumiendo su diferencia.

La figura de Giordano Bruno cumple la función de injertar el nuevo punto de vista Copernicano acerca del lugar que ocupa la Tierra en el cosmos dentro de la recién creada subjetividad mística a través del concepto de «alma del mundo» y mundos infinitos. Bruno define esta alma del mundo de la siguiente manera:

La razón universal es la capacidad más efectiva y más especial y además una parte potencial del Alma del Mundo; es algo uno e idéntico que conjuga el Todo, ilumina el universo e instruye a la naturaleza acerca de cómo sacar a la luz sus especies de la manera más adecuada¹²⁷.

Sin embargo, en el corazón de esta doctrina del alma del mundo se encuentra el fenómeno de la desposesión de la subjetividad y de su transferencia en el objeto. La elaboración de esta idea hunde sus raíces en el análisis que Bruno hace acerca de la fábula de Acteón en uno de sus diálogos italianos titulado *Degli Eroi Furori* publicados en Londres en 1585. En esta obra Bruno recurre al mito de Acteón para representar el proceso de elevación hacia las ideas divinas que se opera a través del intelecto y de la voluntad. La mayoría de los autores clásicos suele presentar al protagonista de la fábula

¹²⁶ «El deseo de libertad es llamado Dios; el deseo de la Naturaleza es llamado la cólera de Dios: es el mundo oscuro, el primer Principio. El mundo luminoso es el segundo principio. No están separados uno de otro: viven juntos, ambos son causa y medicina mutua, y aquel de los dos que se mueve, manifiesta en el exterior mediante su carácter. Jakob Boëhme: *De Signatura Rerum*, Barcelona: Muñoz Moya y Montraveta, 1984, pág. 38.

¹²⁷ Rudolf Steiner: *Mystics of the Renaissance*, cit., pág. 59.

como un joven cazador víctima de la ira de la diosa Diana, a quien involuntariamente había sorprendido bañándose desnuda en una fuente y que, tras verse descubierta, transforma a Acteón en un ciervo devorado por sus propios perros (*Metamorfosis*, Ovidio, III, 138-252).

Para Bruno los personajes de la fábula son los soportes fantásticos de un contenido mnemotécnico en el que las aguas simbolizan el mundo sensible creado a imagen del mundo inteligible, el suceso entre Acteón y Diana el acto de la contemplación intelectual de la naturaleza, los perros mastines la voluntad del sujeto, los lebreles el intelecto discursivo, y la presa que persiguen Acteón y sus perros no es otra cosa que la verdad más elevada.

Acteón, en su papel de cazador de la verdad, representa el intelecto¹²⁸ quien, en su recorrido en busca del conocimiento, se topa de manera casual con la sabiduría divina bajo la forma sensual de la diosa Diana bañándose desnuda en las aguas de una fuente. Las aguas en las que se baña la diosa representan las correspondencias a través de las cuales la sabiduría y la belleza divinas se manifiestan al intelecto a través de la naturaleza. La razón de porqué Acteón es convertido en ciervo refleja el hecho de que a través del intelecto el sujeto incorpora dentro de sí mismo las cosas aprendidas¹²⁹. El problema es que el intelecto busca un conocimiento indirecto de la verdad que generalmente se apoya en la apariencia sensible a través de la cual esa verdad se exhibe, por ello, cuando Acteón se inflama de amor ante la belleza de Diana, el intelecto resulta aniquilado pues el amor hace que el amante se transforme en el objeto amado. Desde el punto de vista de Bruno a través de esta operación Acteón interioriza a Diana, el objeto de sus deseos, lo cual fuerza al intelecto a renunciar al amor hacia el aspecto exterior de la diosa pues de no hacerlo el intelecto inferior se transformaría en ciervo y sería devorado por sus propios pensamientos. Los perros, es decir, los pensamientos a través de los cuales el intelecto aprehende la naturaleza, devorarán al intelecto que no opere el salto que lo lleve a transformarse en el objeto que busca, en la diosa Diana, ya que de no atreverse a hacerlo quedará transformado en ciervo, es decir, rebajado a una razón animal sometida al

¹²⁸ «La “estatua” mnemónica de Acteón es el fantasma del sujeto en la búsqueda de la verdad, búsqueda en la que emplea todos los recursos irracionales y racionales de su alma». Ioan Petru Culianu: *Eros y magia en el Renacimiento*, 2.ª ed., Madrid: Siruela, 2007, pág. 116.

¹²⁹ «Cuando Acteón se transforma en ciervo, en realidad conoce una revelación: contempla a la diosa en su desnudez. Ahora bien, Diana, que es «la naturaleza, el universo, el mundo», es hija, es decir, imagen, de Anfitrite, «fuente de todo número, de toda especie, de toda razón». La definición más completa de Diana es esta: «Diana es el uno, que es la entidad misma, la entidad, que es la verdad misma, la verdad, que es la naturaleza comprensible en la cual reluce el sol y el esplendor de la naturaleza superior, según la distinción de la unidad en generada y generante o productora y producida». Ibidem, pág. 119.

aspecto exterior de lo que busca. La desnudez sensual de Diana es la sombra de una desnudez más esencial y elevada¹³⁰ y que tiene que ver con la llamada alma del mundo la cual abarca todo y a todos. La pasión es el paso previo efectuado por la mística que ha permitido a la subjetividad humana interiorizar aquello que quedaba más allá de sus fronteras, pero una vez efectuada esta interiorización de lo exterior, esta pasión es un obstáculo para el desarrollo del joven intelecto el cual se deberá transformar en el objeto amado personificándolo. Al incorporar dentro de la esfera intelectual lo que a través de las apariencias sensuales se percibía como exterior, el amor debe dejar paso a la sabiduría del intelecto ya que de lo contrario ese amor se convertiría en complacencia y no en conocimiento¹³¹. Diana, que representa el alma del mundo, ya no debe ser percibida sensual o emocionalmente como en ocasiones hacían los místicos, sino interiorizada y trascendida a través de la razón¹³². De esta manera, la exploración de Bruno acerca de los

¹³⁰ «El universo (Diana), que aparece como un simulacro de la naturaleza primera (Anfitrite), es todo lo que puede ser, puesto que contiene la materia entera, pero no es todo lo que puede ser debido a las diferencias entre las formas asumidas por los seres individuales. No es más que la sombra del primer acto y fuerza; en él, acto y fuerza no son la misma cosa, ya que sus partes no lo son. El universo aparece «desplegado» (explicato), sostenido, distinto, mientras que el primer principio aparece «implicado» (complicato), uniforme, uno [...] A esto se debe el hecho de que el universo, Diana, sea la sombra del alma universal, de Anfitrite: una sombra que abunda en seres, pero que, sin embargo, puede verse en su unidad indistinta. Sorprender a Diana desnuda, es percibir esta sombra, dejarse absorber por ella, renunciando a las limitaciones propias de un estado particular. Acteón, que creía existir aparte, finalmente se da cuenta —mientras todavía tiene la posibilidad— de que no es más que la sombra de una sombra: uno con el todo [...] Dentro del sistema de esta comparación, que no pretende describir la estructura exacta de la realidad, Anfitrite representa el papel del sol (= mundo inteligible), mientras que Diana representa el papel de la luna (= mundo sensible), astro nocturno que refleja la luz del sol». Ibidem, pág. 120.

¹³¹ «No es posible ver el sol, el Apolo universal, la luz absoluta en su forma suprema y excelente. Sin embargo, es posible ver su sombra, su Diana, el mundo, el universo, la naturaleza que se encuentra en las cosas, que es la luz en la opacidad de la materia, reluciente en las tinieblas. Entre las numerosas personas que recorren el camino de este bosque desierto, solo unas pocas se dirigen hacia la fuente de Diana. Varias se contentan con cazar bestias salvajes y menos ilustres, mientras que la mayoría no tienen qué hacer, ya que han hecho sus carreras en el viento y, por consiguiente, solo han encontrado moscas. Los Acteones, que tienen la fortuna de contemplar a Diana desnuda, de enamorarse de tal forma de la bella disposición del cuerpo de la naturaleza que se ven transformados de cazadores en presa, son escasos. Ya que el último objetivo de la montería es el de caer sobre esta presa escasa y salvaje que transforma al cazador en el objeto de su caza: en cualquier otro tipo de caza, en las que el objeto son las cosas particulares, el cazador empuña las cosas, las absorbe por la boca de su propia inteligencia; mientras que, en el caso de una presa divina y universal, se abre de tal forma al saber que este lo asimila, lo absorbe, lo integra». Ibidem, págs. 115-116.

¹³² «La contemplación de la diosa desnuda equivale a la muerte de Acteón: este pierde todos los atributos que caracterizan a la condición humana —la sociabilidad, la sensibilidad y la fantasía—. Pero la muerte no es más que la parte terrible de la iniciación, de un ritual de paso hacia la condición intelectual del sujeto. Esta está marcada por un conocimiento directo del mundo inteligible que trasciende la opinión pública, la información de los sentidos y las fantasmagorías pneumáticas». Ibidem, pág. 117.

límites de la subjetividad humana descubre que el vínculo más efectivo a la hora de relacionar de manera coherente el mundo interior y el mundo exterior es el alma de mundo representada por Diana¹³³, pero bajo la óptica sublimada de la razón. La subjetividad, entendida ahora como alma del mundo que permea todas las cosas, es vivida como Nous, como razón universal cuya actividad se expresa por mediación del entendimiento.

Por otro lado, a través de la idea de la existencia de mundos infinitos, Bruno acentúa la descentralización efectuada en el plano de la astronomía por la revolución copernicana y rompe a nivel místico con el ideal geocéntrico que servía de paradigma y de justificación para que el ser humano tuviera como prioridad el conocimiento de sí mismo a expensas de lo externo. Al igual que la tierra, que deja de ser el centro de un universo limitado, la subjetividad del ser humano pierde la centralidad gnoseológica y debe hacer sitio a un infinito que le hace frente desde el espacio exterior. El infinito interior de la subjetividad al que se había llegado a través de un ejercicio continuo de concentración y autoobservación deja paso al infinito exterior del espacio al que en este caso se ha llegado a través de la colaboración activa entre la imaginación y la razón. Paradójicamente, este ejercicio continuo de concentración de la subjetividad sobre sí misma ha generado una dispersión interior que no solo ha ampliado hasta el infinito sus horizontes, sino que ha creado a través de su actividad un nuevo modelo de subjetividad que ha hecho posible la aceptación del concepto de infinito exterior. Asimismo, la dispersión exterior que provoca el hecho de descentralizar la tierra al ubicarla como un mundo más entre infinitos mundos genera en esa subjetividad un movimiento de concentración hacia lo exterior cuyo efecto es la primacía de la razón sobre el resto de capacidades subjetivas. Los infinitos detalles del universo exterior amenazan con devorar, como los perros a Acteón, al recién creado intelecto humano que, como en el caso del embrujo de la diosa Diana, debe renunciar a las apariencias de la naturaleza y asumir una nueva actividad de la subjetividad enfocada en el análisis racional de esta.

Rudolf Steiner define esto como el paso del *alma sensible* al *alma racional*, pero será la idea de mundos infinitos incorporada por Bruno la que genera la catarsis necesaria para que el paso se lleve a cabo. En este caso es la dispersión exterior la que provoca en el interior la necesidad de una concentración, mientras que anteriormente era la concentración interior la que provocaba dentro de la subjetividad humana una proliferación de detalles que se extendía y dispersaba hasta el infinito. En todo caso este contraste entre la concentración y la expansión ha llevado a la conciencia a un punto en el que su apertura

¹³³ Ibidem, pág. 125.

hacia lo interior ha desembocado en una apertura hacia lo exterior a través de la razón creando los gérmenes de la mentalidad moderna.

El hombre se siente libre sobre estas alturas. La restricción aparece solamente cuando una cosa se deja restringir desde fuera. Pero cuando todo lo que hay fuera ha fluido hacia el interior, cuando la oposición entre «yo y mundo», «fuera y dentro», «naturaleza y espíritu», ha desaparecido, el hombre entonces siente todo lo que le urge como su propio impulso¹³⁴.

Hasta ahora los místicos del renacimiento habían desarrollado la idea de libertad a través de la interiorización de conceptos como unidad de la voluntad, totalidad entre lo que es y no es, transformación, vínculo o diferencia, pero con Bruno el proceso culmina en la idea de razón infinita. Esta razón infinita recoge y completa todos los aspectos que se le han ido atribuyendo progresivamente a la libertad, ya que, a través de su actividad, todos esos aspectos creados por la subjetividad del ser humano no solo encuentran unidad, sino adecuación con el mundo que los rodea.

Esta interdependencia entre la subjetividad y la objetividad que la mística alemana ha ido madurando a lo largo del Renacimiento va a ser depurada y recogida por Goethe como método de investigación del mundo natural, método que será clave en la filosofía de Rudolf Steiner, ya que a través de él la libertad no solo dejará de oponerse al mundo de los procesos naturales, sino que encontrará en él una viva imagen de sus leyes, de su desarrollo y de su contenido.

¹³⁴ Rudolf Steiner: *Mystics of the Renaissance*, cit., pág. 61.

6. El concepto de bipolaridad en la metamorfosis de las plantas y la teoría de los colores de Goethe

En 1889 Rudolf Steiner es recomendado al Archivo Goethe-Schiller para que desarrolle la edición de los escritos científicos de Goethe que iban a publicarse en su edición de las obras completas del poeta¹³⁵. La recomendación fructifica cuando tras una visita a Weimar convence a Bernard Suphan, director del Archivo Goethe, de que es el candidato idóneo para llevar a cabo el trabajo encomendado. Si bien Steiner ya conocía la obra de Goethe, el estudio de toda la documentación disponible acerca del poeta le hace darse cuenta de que sus primeras reflexiones acerca del trabajo científico de Goethe no iban desencaminadas. Tras el estudio de sus obras Steiner se quedará impregnado de la teoría del conocimiento de Goethe cuyo método de estudio será adaptado y utilizado por él para la observación intuitiva del mundo de los pensamientos y de los valores éticos.

Steiner deducirá una nueva Teoría del Conocimiento a partir de los escritos científicos y filosóficos de Goethe, que inicie una nueva perspectiva para la filosofía occidental más allá del neokantismo y de la filosofía de la vida.

O dicho de otra manera: Steiner se da cuenta que de hecho casi nadie en el escenario de la filosofía occidental había advertido la importancia histórica de las tesis de Goethe sobre la comprensión de los fenómenos naturales¹³⁶.

Por lo tanto, de manera implícita, las investigaciones de Goethe no solo aportan un estudio acerca de unos hechos determinados, sino que proponen un nuevo paradigma científico a través del cual poder sintonizar las capacidades cognoscitivas del sujeto con las del objeto a través de una observación no mediada por juicios previos ajenos a la propia observación¹³⁷. El objeto a través de sus transformaciones moldea en el sujeto las propias modificaciones de su naturaleza en el pensamiento, afinando ambos polos y dando lugar a lo que Rudolf Steiner denominará «pensamiento vivo». Esta sintonía entre sujeto y objeto se basa en un paradigma que considera a ambos polos como el desdoblamiento de la vida en dos unidades diferenciadas, ser humano y naturaleza, de tal manera que su contraposición, más que un problema gnoseológico, no es otra cosa que la expresión de

¹³⁵ «El punto de partida intelectual de Steiner en su época filosófica académica es el encuentro con los escritos científico-naturales de J.W. Goethe y su correspondencia con Schiller». Octavi Piulats Riu: *Ecofilosofía*, Barcelona: Abadía Editors, 2013, pág. 135.

¹³⁶ Ibidem, pág. 136.

¹³⁷ «Como su nombre indica pretende captar sin visiones previas ni hipótesis antropocéntricas, aquello que se halla oculto en los fenómenos y solo puede captarse en el FENÓMENO ORIGINAL». Ibidem, pág. 50.

su unidad y la condición de posibilidad del propio acto de conocer¹³⁸. Efectivamente, dado que para Goethe el sujeto y el objeto son una prolongación o expresión del todo que se desdobra en polos diferenciados y opuestos, de lo que se trata es de introducir el mínimo número de intermediarios artificiales entre ambos ya que, al fin y al cabo, no hay instrumento más afinado para estudiar la naturaleza que lo que la naturaleza ha puesto de por sí en forma de observación y pensamiento bajo la máscara de sujeto cognoscente. Por su parte el «pensamiento vivo» no es otra cosa que la huella que el propio acto de observar y amoldarse a las transformaciones del objeto provoca en la estructura del sujeto cognoscente.

El núcleo epistemológico de este método goethiano gira alrededor de las leyes que rigen las transformaciones que atraviesa el llamado «fenómeno original» el cual representa la unidad subyacente, immanente y trascendente a todas las transformaciones observadas por el pensamiento en el objeto de estudio. A nivel subyacente el fenómeno original se deduce de la base que sostiene las transformaciones del objeto y en este sentido coincide con el concepto tradicional de «substancia» como «lo que está por debajo de». A nivel immanente el fenómeno original se deduce de la forma o molde que adopta un determinado fenómeno natural, mientras que a nivel trascendente el fenómeno original se refiere no tanto a una forma individual, sino a un molde que se repite a través de un conjunto de individualidades que pertenecen a una misma especie.

El fenómeno original, si bien es un patrón sensible-suprasensible de carácter ideal, no debe ser considerado como un ente ideal al estilo platónico separado del devenir del objeto pues este fenómeno original solo se revela en y desde el objeto, a partir de una serie de leyes que se pueden deducir del propio devenir de ese objeto a través de su acontecer¹³⁹.

¹³⁸ «La propuesta de Goethe en este ámbito es el de construir un método de aproximación entre el Sujeto investigador y el Objeto investigado que no será precedido por una visión previa, es decir en el caso europeo por una mirada físico matemática. Se trata, según Goethe, de observar los fenómenos en sí mismos, sin un método previo, y ver como surgen en ellos sus propias relaciones, para ello es necesario solo un número limitado de aparatos, pero nunca la separación entre sujeto y objeto, hay que aprender a utilizar todo el potencial de nuestras percepciones e incluso de nuestra conciencia, potenciando aspectos como la imaginación, la espiritualidad y la intuición». Ibidem, pág. 48.

¹³⁹ «Pero básicamente la propuesta de Goethe para explicar los cambios en especial en el mundo orgánico es el de METAMORFOSIS [...] Para ello el gran hallazgo de Goethe es la aplicación de las BIPOLARIDADES en la naturaleza, existen varias clases de bipolaridades, algunas de ellas complementarias, otras repulsivas, otras intercalables, lo esencial es que los fenómenos en sus esencias se comprendan por la SÍNTESIS de las bipolaridades. Otro concepto propuesto central, es el de la STEIGERUNG, es decir la Intensificación del fenómeno, que Goethe cree que es una de las claves de la observación de la naturaleza. Pero la clave se halla en la ascensión de las

Este fenómeno original ideal que se expresa a través de sus diferentes manifestaciones no debe interpretarse como algo separado o superpuesto a ellas:

[L]a pregunta de qué relación existe fuera del hombre entre el mundo de las ideas y el de los sentidos es una pregunta malsana ya que para Goethe, no existe un mundo sensible (Naturaleza) sin idea, fuera del hombre¹⁴⁰.

Esto es así pues la capacidad de conocimiento le parece al hombre subjetiva en tanto no tiene en cuenta que es la naturaleza misma la que se expresa por medio de ella. Subjetivo y objetivo se encuentran cuando el mundo objetivo de las ideas revive en el sujeto y en el espíritu humano vive aquello que está actuando en la naturaleza misma. Cuando es este el caso, cesa toda contradicción entre subjetivo y objetivo. Esta contradicción solo tiene sentido mientras el hombre la mantenga artificialmente, mientras considere a las ideas como pensamientos suyos a través de los cuales es descrita la esencia de la naturaleza, pero sin que contengan el principio activo de ella. Kant y los kantianos no sospechaban siquiera que, en las ideas de la razón, la esencia, lo en sí de las cosas es vivido de un modo inmediato.

La prueba de ello reside en las modificaciones que el propio acto de adaptar nuestra observación a las transformaciones que se suceden en el objeto natural provoca en nuestro pensamiento. Es lo que Rudolf Steiner denomina «pensamiento vivo», es decir la huella que el propio proceso natural provoca en la subjetividad humana cuando lo observa continuadamente.

Las leyes de manifestación del objeto configuran formativamente al sujeto cognoscente y este núcleo epistemológico es el que Rudolf Steiner deduce de los trabajos científicos de Goethe de tal manera que para él: «Goethe había configurado dentro de sí la imagen de una forma plástica ideal que se da a conocer al espíritu, cuando este, habiendo abarcado la variedad de formas de las plantas existentes, repara en lo que todas ellas tienen en común»¹⁴¹. Por lo tanto «en la idea de un objeto, Goethe ve un elemento que se halla presente de modo inmediato en el objeto mismo, que influye y actúa en dicho objeto»¹⁴²,

hipótesis hasta llegar por las bipolaridades al FENÓMENO ORIGINAL o arquetipo, que es carácter sensible-suprasensible, y que se halla oculto en la naturaleza porque es un patrón de carácter ideal». Ibidem, pág. 50.

¹⁴⁰ Rudolf Steiner: *Goethe y su visión del mundo*, cit., pág. 32.

¹⁴¹ Ibidem, pág. 24.

¹⁴² Idem.

ya que «si un objeto determinado adopta diferentes formas, ello se debe a que la idea, en el caso concreto, requiere desarrollarse de una manera específica»¹⁴³.

Dentro de este núcleo epistemológico y como manifestaciones primarias del llamado fenómeno original, Goethe destaca los conceptos de «metamorfosis», cuyo descubrimiento nace de su estudio de las plantas, y de «bipolaridad», sobre el cual se funda el fenómeno del color.

Sin embargo, el énfasis y el respeto por el objeto que Goethe pone en su método no resulta en una desvalorización o desconfianza hacia el sujeto, sino que por el contrario ve en él la posibilidad de una correcta valorización del propio objeto. Puede parecer paradójico que, por un lado, Goethe destaque que una de las particularidades de su método sea la de observar los fenómenos en sí mismos mientras que al mismo tiempo el poeta revalorice la subjetividad humana como medio privilegiado de aproximación al objeto, pero lo cierto es que hay un aforismo de Goethe que refleja de manera potente y magistral esta visión del mundo: «El hombre nunca acaba de comprender hasta qué punto es antropomórfico»¹⁴⁴.

Este antropomorfismo del ser humano no solo tiñe a nivel fundamental toda observación posible de los fenómenos, sino que, como si de un círculo hermenéutico se tratase, les confiere la verdad de la que carecerían sin un sujeto cognoscente que la buscase en ellos. Para Goethe el uso de máquinas y aparatos para alcanzar una visión presuntamente objetiva de la naturaleza es ya un punto de partida subjetivo y por supuesto antropocéntrico, pero equivocado, pues desnaturaliza al objeto apartándolo de su espontaneidad y priva al sujeto del ejercicio directo de su actividad cognoscitiva. Se podría decir que para Goethe hay dos tipos de antropocentrismo, el de la subjetividad de lo natural basada en la observación y el de la subjetividad de lo artificial que a partir de Galileo Galilei reduce el mundo a la matematización y el experimento. Dependiendo del que sigamos obtendremos una visión natural o artificial de la naturaleza, pero no más o menos objetiva, salvo que con el término objetividad nos estemos refiriendo a cosificar el fenómeno observado supeditándolo a la subjetividad cuantitativa del instrumento mecánico y del experimento mental¹⁴⁵.

¹⁴³ Ibidem, pág. 25.

¹⁴⁴ Ibidem, pág. 70.

¹⁴⁵ «La meta más alta sería comprender que todo hecho real es ya teoría. El azul del cielo nos revela la ley básica de la cromática. Que no se busque nada detrás de los fenómenos, ellos mismos son la teoría». Ibidem, pág. 79.

La cohabitación intrínseca entre teoría y experiencia no supone la aceptación de aspectos teóricos supramundanos al estilo de la escuela realista de la escolástica medieval, ni tampoco la caída en un supuesto sueño dogmático de la razón kantiano, sino el simple reconocimiento de la unidad indisoluble entre la naturaleza y las capacidades que ella misma ha afinado para su observación a través de los seres humanos. A juicio de Rudolf Steiner esas mismas capacidades deben ser los criterios que delimiten la verdad o falsedad de un objeto, destacando de entre todas ellas la observación y el pensamiento.

La adaptación de este método goethiano al estudio y observación interior del proceso de formación y desarrollo de los pensamientos y los valores éticos influirá de manera decisiva en la elaboración de la obra de Steiner *La filosofía de la libertad*. Asimismo, este método será reelaborado siguiendo algunos aspectos del pensamiento de Franz Brentano¹⁴⁶ en un manual de estudio progresivo del mundo de los valores y de los pensamientos en la obra de Steiner *¿Cómo se adquiere el conocimiento de los mundos superiores?* Esta obra expone de manera detallada un método que permite al estudiante ejercitar la autoobservación de los principios que operan en el mundo anímico y mental. Estos ejercicios contemplativos persiguen que el ser humano sea consciente de los procesos implícitos que intervienen en el desarrollo de su pensamiento, de su sentimiento y de voluntad con la intención de ejercer un control sobre ellos en el sentido de hacer surgir en uno mismo la capacidad de actuar frente a ellos de una manera activa y libre pues «en la contemplación de la idea, el elemento que actúa y el elemento sobre el que se actúa están enteramente contenidos en el interior del mismo»¹⁴⁷. En cierto sentido Steiner se propone enfocar el estudio del mundo interior del ser humano de la misma manera que Goethe estudiará las plantas y los fenómenos cromáticos. Esta contemplación interior parte inevitablemente del reconocimiento de que la mente, en cuanto lugar privilegiado donde la pregunta acerca de la verdad nace de manera espontánea, es el mejor instrumento para conocer la propia verdad, ya que, al fin y al cabo, es en ella donde ha nacido esa necesidad interior de conocer¹⁴⁸.

¹⁴⁶ Para Brentano toda creencia o sentimiento tiene un correlato objetivo al que tiende de manera intencional, lo cual llevará a Steiner a crear una suerte de Dialéctica ascendente que incorpora elementos de método Goethano para permitir llevar a cabo una observación interior que clarifique la relación entre nuestro mundo emocional o mental y los principios superiores a los que se refiere intencionalmente.

¹⁴⁷ Rudolf Steiner: *Goethe y su visión del mundo*, cit., pág. 93.

¹⁴⁸ «Reconocer la verdad significa para él, vivir en la verdad, y el vivir en la verdad no es otra cosa que, al contemplar todo objeto determinado, observar qué es lo que se experimenta interiormente frente a dicho objeto». *Ibidem*, pág. 73.

Expresado a nivel orgánico esta interconexión de lo subjetivo con lo objetivo y viceversa se manifiesta en el análisis que Goethe hace de las relaciones entre el órgano de la visión y la luz.

Debe el ojo su existencia a la luz. De subalternos órganos auxiliares animales la luz desarrolla un órgano adecuado a ella; así el ojo se adapta gracias a la luz para la luz, para que a la luz exterior corresponda otra interior¹⁴⁹.

La gran aportación de Rudolf Steiner a este nuevo método de conocimiento consiste por lo tanto en aplicarlo al estudio del pensamiento, del sentimiento y de la voluntad, y, a partir de los resultados obtenidos, desarrollar un nuevo modelo de conciencia coherente con ellos¹⁵⁰. Lo que hace diferente a este nuevo modelo es que en este caso es la propia conciencia la que a través de la observación imparcial y sin prejuicios de sus contenidos va a elaborar un cuadro de sí misma basado en las leyes que expresen el propio *fenómeno original* o arquetípico con el que se corresponde. Steiner está pues buscando, por un lado, desligar a la conciencia de todos los prejuicios que la ofuscan y apartan de la correcta observación de sus leyes intrínsecas y, por otro lado, hacerla transparente a lo que sería el *fenómeno original* que late en ella. Se trata de un modelo de conciencia que en lugar de imponerse a la conciencia desde fuera busca que su arquetipo emerja de manera espontánea y autoevidente desde dentro de ella misma. La meta de Steiner no es otra que trascender toda constricción de la conciencia ética en el sentido kantiano y sentar las

¹⁴⁹ Johann Wolfgang von Goethe: *Teoría de los colores*, cit., pág. 64.

¹⁵⁰ «Aquí es donde Steiner insiste en que de lo que se trata es de pasar a otro modelo de conciencia en filosofía, a un modelo no ordinario de conciencia. El camino para ir a otro modelo de conciencia diferente del ordinario lo describe Steiner con los siguientes puntos.

- Se trata de dirigir y focalizar la atención de la conciencia hacia algo distinto de las meras representaciones.
- Se trata de centrarse en la misma actividad pensante o sea algo cercano a la meditación.
- Se trata de profundizar en las sensaciones e intuiciones no habituales.
- A través del Ojo espiritual captar dimensiones espirituales de la realidad, aprehender la Idea y el Arquetipo que son las claves del profenómeno
- Desarrollar el acecho a lo que sucede en lo visible y en las percepciones sutiles a veces desconocidas.
- Se trata en fin de realizar un trabajo interno, potenciando diversos aspectos del pensar concienzudo.
- Según Steiner pues a través de estas nuevas experiencias el modelo de conducta cambia, y se produce una condensación de la actividad cognitiva.

Esa condensación de un modelo de conciencia no ordinario es el que permite movilizar la conciencia en varias direcciones y hacerla más omniabarcante hacia diversas dimensiones cognitivas conscientes y supraconscientes». Octavi Piulats Riu: *Ecofilosofía*, cit., pág. 143.

bases para que la libertad pueda florecer de manera verdaderamente autónoma en esa conciencia.

Este método goethiano, tal como lo aplica Rudolf Steiner al estudio de la conciencia ética, se condensa en los principios fundamentales de la *polaridad* y la *gradación*, que a su vez son los pilares a través de los cuales el gran concepto básico de Goethe, la *metamorfosis*, puede desarrollarse en la naturaleza¹⁵¹. Este concepto de transformación o metamorfosis que Goethe elabora a través de su observación de la naturaleza era un fenómeno que en la mística alemana era asociado a la libertad de la conciencia lo cual demuestra el estrecho vínculo que tanto para Goethe como para Steiner existe entre la vida de la conciencia y la vida de la naturaleza. A través del fenómeno original de la conciencia la actividad de la naturaleza es expresada por el pensamiento y revela la posibilidad de la libertad bajo el aspecto de la naturaleza interior:

[Ú]nicamente cuando el hombre se percata de que las fuerzas de la naturaleza no son otra cosa que formas del mismo espíritu que actúa en él, solo entonces cobra conciencia de que es partícipe de la libertad [...] Si se adapta uno a su esencia, las siente como una fuerza que uno mismo también moviliza en su interior: se las siente como un elemento productivo y activo en la creación y esencia de las cosas¹⁵².

En este elemento productivo común a la naturaleza y al ser humano se encuentra la clave bipolar de la libertad, que en las plantas es ejercida a través de la actividad de la metamorfosis y en el ser humano a través de la actividad de la ética pues «el hombre en un principio no encuentra dentro de sí mismo contenido ético; sino que él mismo se lo da»¹⁵³.

Como Steiner ponía de relieve en su análisis de los místicos del renacimiento la clave de la libertad es la actividad creativa de la conciencia ya que cualquier otra cosa obligaría al ser humano a someterse a un contenido ajeno a su propio *fenómeno original*. En el plano ético sucede lo mismo, el paso a la mayoría de edad debe darse asumiendo que los

¹⁵¹ «El pensamiento de Goethe alcanzó su más alto grado de madurez cuando, al observar las dos grandes ruedas motrices de la naturaleza descubrió el significado de polaridad y gradación. La polaridad caracteriza a los fenómenos de la naturaleza considerados bajo su aspecto material. Consiste en que todo lo material se expresa en dos estados opuestos, al igual que el imán tiene un polo positivo y un polo negativo [...] La graduación corresponde a los fenómenos en tanto los consideramos bajo su aspecto espiritual [...] Lo que Goethe llama gradación consiste en obtener de la materia lo espiritual por medio de la naturaleza activa». Rudolf Steiner: *Goethe y su visión del mundo*, cit., pág. 85.

¹⁵² Ibidem, pág. 91.

¹⁵³ Ibidem, pág. 97.

contenidos éticos tienen que irradiar desde el interior hacia el exterior, es decir, que deben ser creados por la propia actividad creativa de la conciencia.

El objetivo es observar a la conciencia como un fenómeno natural más, ya que de esta manera la propia actividad creativa de la conciencia manifestará el arquetipo al que corresponde y el camino a través del cual este expresa su creatividad a nivel ético. Ni la libertad ni la ética son para Steiner algo abstracto, sino que obedecen a leyes estrictas dictadas por la propia naturaleza creativa de la conciencia y de lo que se trata es de encontrar esas leyes para facilitar la expresión libre de esta. En este sentido la libertad es aquello que transcurre de acuerdo a los cauces creados por su propia naturaleza original.

Sin embargo, el fenómeno humano no es una rareza ajena a la naturaleza por lo que Steiner va a aprovechar las observaciones efectuadas por Goethe en las plantas y en la luz, con la intención de buscar semejanzas entre el despliegue de la naturaleza y el de la conciencia humana.

La primera aproximación que Goethe realiza acerca del concepto de bipolaridad es a través de la noción de metamorfosis. En la introducción que el poeta escribió en 1807 a su Teoría de las Metamorfosis afirma que: «Si observamos todas las formas, en particular las orgánicas, descubrimos que, en ninguna parte aparece algo estable, en reposo o cerrado en sí mismo, más bien todo parece hallarse en un movimiento constante»¹⁵⁴.

Sin embargo, es a través de la incursión de Goethe en la observación y el estudio de las plantas cuando los ejes principales a través de los cuales este movimiento natural se abre paso son esclarecidos por el poeta quien, como pone de relieve Steiner, «quería descubrir el plan según el cual la naturaleza ha creado la escala ascendente de los animales y en lo más alto de esa escala, al hombre»¹⁵⁵.

La existencia de una progresión ascendente de grados en la evolución naturaleza hacia el desarrollo de sus potencialidades a través de la combinación de sus elementos básicos revela en el seno de la propia naturaleza una actividad creativa que se despliega mediante una sucesión de grados o niveles. Esta actividad de la naturaleza ha situado en la cima del desarrollo de sus potencialidades la actividad consciente del ser humano, quien, a través de su pensamiento, sentimiento y voluntad, tiene la capacidad de continuar el trabajo emprendido de manera inconsciente por la vida, pero añadiéndole la actividad creativa

¹⁵⁴ Johann Wolfgang von Goethe: *La metamorfosis de las plantas* (trad. textos de Goethe Martin Wertheimer; trad. introd. y n. de Rudolf Steiner Miguel López-Manresa; ed. Francesc Fígols Giné) Barcelona: Pau de Damasc, 2011, pág. 13.

¹⁵⁵ Rudolf Steiner: *Goethe y su visión del mundo* cit., pág. 108.

consciente. El trabajo de Goethe consiste en delinear los ejes a través de los cuales esa actividad creativa de la naturaleza se abre camino en su desarrollo. Por su parte Rudolf Steiner, partiendo de las observaciones de Goethe, ampliará ese estudio hacia la actividad creativa de la conciencia humana.

A medida que transcurrían estos estudios se le hace cada vez más claro a Goethe que el crecimiento de las plantas apunta al desarrollo y actualización progresivos de una forma fundamental que se manifiesta en la interminable variedad de los diversos individuos vegetales, hasta el punto de que más adelante reconoce que en esta forma básica subyace la facultad de infinitas variaciones de tal manera que la multiplicidad es generada por la unidad.

Es un apercibirse de la forma con la que la naturaleza parece estar siempre jugando y en ese juego va generando la vida múltiple y variada¹⁵⁶.

Estas intuiciones irán afianzando en el pensamiento de Goethe la idea de la *protoplanta* o *planta primigenia* de tal manera que el 27 de septiembre de 1786 mientras pasea por el jardín botánico de Padua durante un viaje a Italia escribe: «Aquí, en presencia de esta diversidad, nueva para mí, siento más viva la idea de que todas las formaciones de las plantas deben proceder de una sola»¹⁵⁷.

Para finalmente afirmar categóricamente la necesidad de la existencia de la *protoplanta* el 17 de abril en Palermo: «Una cosa así tiene que existir, si no, ¿de dónde iba a reconocer que esta o aquella forma es una planta, si no estuvieran todas formadas siguiendo un modelo?»¹⁵⁸.

Como afirma Rudolf Steiner en su introducción a los *Escritos científicos de Goethe*:

[El poeta] tiene en mente el complejo de las leyes formativas que organiza la planta y que la convierte en lo que es, y que ante determinado objeto de la naturaleza nos permite pensar: esto es una planta, y ese complejo de leyes es la planta primordial, la protoplanta. Como tal, ella es de índole ideico, solo se la puede retener en el pensamiento; idea que luego adquiere forma concreta, tamaño, color, número de órganos. Esta forma externa no es algo fijo, sino que puede sufrir infinitas modificaciones, todas ellas siguiendo ese complejo de leyes formativas, emergiendo de él por necesidad. Si hemos captado esas leyes de formación, ese arquetipo de la planta, hemos captado en la idea lo que en cierto modo la naturaleza toma como base en cada espécimen vegetal individual y desde lo cual ella lo deriva y lo hace

¹⁵⁶ Johann Wolfgang von Goethe: *La metamorfosis de las plantas*, cit., pág. 22.

¹⁵⁷ Ibidem, pág. 26.

¹⁵⁸ Idem.

surgir. Efectivamente, incluso se pueden inventar de acuerdo con esa ley, formaciones vegetales que, partiendo de la esencia de la planta, resultarían por necesidad y que podrían llegar a existir si se dieran las necesarias condiciones para ello¹⁵⁹.

La planta primigenia representa un *fenómeno original* (*Urphänomen*) que solo puede ser inducido a través de sus transformaciones, pero no observado directamente, por ello Steiner lo define como una idea. Lo interesante de esta idea es que una vez captada mentalmente permite, aplicando imaginativamente a su desarrollo las leyes básicas de sus posibles transformaciones, diseñar infinitas variedades existentes o no existentes de esa *protoplanta*. La libertad, tal como la cartografía Steiner a través de los místicos del renacimiento, es entre otras cosas la suma de las posibilidades de lo que es y lo que no es. Sin embargo, la hipótesis de una *protoconciencia* moral permite utilizar las leyes de sus transformaciones para deducir de ellas la suma de todas sus posibilidades, lo cual, a nivel ético, permite una aproximación nueva hacia la libertad desde el punto de vista científico. La libertad, condición de posibilidad de toda ética, siempre ha chocado con algo exterior a ella misma que la condicionaba desde fuera, como en las éticas materiales, o que la coaccionaba desde dentro a través de la diferencia entre mala y buena voluntad, como en la ética formal kantiana. Sin embargo, la idea de unas leyes inherentes al propio funcionamiento de la *protoconciencia* permite a Steiner basar la libertad en esas leyes y, desde ellas, contemplar la libertad como la posibilidad que la conciencia tiene de actualizarse a sí misma de acuerdo a las posibilidades que ellas mismas le marcan. Sin embargo, es un error pensar que esas leyes son algo a lo que debe someterse la libertad pues precisamente lo que trata de demostrar Steiner a través de su aproximación a la idea de *protoconciencia*, es que esas leyes representan la propia posibilidad que la libertad, entendida como actividad transformativa de nuestro pensamiento, necesita para expresarse como tal.

Para Goethe las modificaciones de una planta deben ser comprendidas como manifestaciones diversas del organismo primordial¹⁶⁰, el cual tiene en sí mismo la capacidad de adoptar una multiplicidad de formas diversas y de escoger en cada caso

¹⁵⁹ Ibidem, págs. 26-27.

¹⁶⁰ En referencia a las posibilidades que implica el descubrimiento de la protoplanta Goethe, en una carta que el 17 de mayo de 1787 escribe a Herder lo siguiente: «Por otra parte, he de confiarte que estoy a punto de descubrir el secreto de la generación de las plantas y que es lo más sencillo que podría imaginarse. La planta primordial (protoplanta) será la más extraña criatura del mundo por la que la naturaleza misma habrá de envidiarme. Con este modelo y con la clave que lo explica se pueden inventar plantas hasta el infinito, es decir, que, aunque no existan, podrían perfectamente existir y que no son tan solo sombras o apariencias pictóricas o poéticas, sino que contienen una verdad y una necesidad interiores. La misma ley se podría aplicar a todas las otras criaturas vivientes». Ibidem, pág. 27.

aquella forma más acorde a sus potencialidades de desarrollo así como a las condiciones del mundo exterior que lo rodea. Esta capacidad de elección revela a nivel orgánico una disposición inherente en el reino vegetal para enfocar su desarrollo en una u otra dirección, lo cual pone de manifiesto una predisposición natural hacia la libertad. A diferencia de Darwin o Haeckel, para quienes el entorno determina de manera multilateral el desarrollo de los organismos, las condiciones exteriores representan para Goethe un estímulo no determinante para que las fuerzas formativas inherentes a la planta, su auténtico principio constitutivo, se manifiesten de una manera concreta y determinada¹⁶¹.

Para Steiner el desarrollo de la libertad a través de las transformaciones de la conciencia no implica un caos donde cada parte se desarrolla a expensas de la otra, sino una solidaridad orgánica sin la cual el propio ejercicio autónomo de la libertad no puede ser posible. La libertad se da en un conjunto de seres libres que como tales efectúan sus transformaciones siguiendo una serie de fuerzas formativas comunes a todos ellos. Esas fuerzas, que como se ha dicho, se deducen de las propias condiciones de posibilidad que permiten a la libertad desarrollarse, implican un conjunto armónico de transformaciones que, como en el caso de las plantas, congregan las fuerzas de un conjunto de manera solidaria.

Esta nueva manera de enfocar la evolución en el reino de las plantas pone de manifiesto como el ímpetu del desarrollo de la planta es inherente a ella, siendo las circunstancias exteriores elementos acompañantes, pero no determinantes. En un sentido metafórico la libertad de la planta reside en recrear de una manera holística las posibilidades de desarrollo que ella misma posee. Las diferentes etapas de su transformación revelan facetas diversas de una totalidad unificada que se recrea a sí misma de acuerdo a las posibilidades del medio. Las circunstancias que la influyen y rodean no solo no anulan la capacidad

¹⁶¹ «Lo vivo es un conjunto autoencerrado que establece sus estados a partir de sí mismo. En todo ser vivo, tanto la distribución espacial de sus miembros como la secuencia temporal de sus estados mantienen una correlación que no parece determinada por las propiedades sensorialmente perceptibles de sus miembros, ni por la determinación mecánico-causal de lo anterior sobre lo posterior. Esta correlación parece dominada por un principio superior que se halla por encima de los miembros y de los estados. Que un determinado estado aparezca como el primero y que otro emerja como el último está previsto en la naturaleza del conjunto. La secuencia de los estados intermedios se halla también determinada en la idea del conjunto; de modo que el antes depende del después y viceversa. En pocas palabras, en el organismo vivo existe evolución de lo uno a partir de lo otro, una transición de estados que se interpenetran mutuamente, no existe una existencia acabada de lo individual, sino un constante devenir. En la planta esa determinación de cada miembro individual aparece en función del conjunto en la medida en que todos los órganos están configurados siguiendo la misma forma fundamental». *Ibidem*, págs. 28-29.

creativa de la planta, sino que se adaptan a ella para potenciarla o menguarla de acuerdo a las posibilidades del conjunto.

La clave de todo el proceso se ubica en lo que Goethe da en llamar *protoplanta*, ya que es ella la que determina de manera interna los rasgos que va a desarrollar de acuerdo a las posibilidades que le brinda el medio y no al revés. Sin embargo, esta *protoplanta* no es una abstracción, sino algo real y definido como explica Goethe a Herder en una carta fechada el 17 de mayo de 1787 que dice lo siguiente:

Me ha venido a la mente que en el órgano de la planta que habitualmente solemos llamar hoja se halla oculto el verdadero Proteo que puede esconderse y manifestarse en todas las formas del vegetal. Hacia delante y hacia atrás, la planta nunca deja de ser hoja, tan inseparablemente unida con el futuro germen que no se puede pensar lo uno sin lo otro¹⁶².

De esta manera el descubrimiento de que en la planta todo es hoja ensamblada y desarrollada de diferentes maneras demuestra que existe una base común y original a todo el conjunto y que esa base común se expresa a través de diferentes posibilidades de combinación. Sobre estos dos hechos es sobre los que Goethe fundamenta su idea de una *protoplanta*.

Para Goethe la *bipolaridad* es también un elemento determinante, casi al nivel de importancia de la *protoplanta*, a la hora de delinear los ejes fundamentales que marcan el desarrollo espacial de las fuerzas formativas de la planta. A través de la *bipolaridad*, de la alternancia entre movimientos opuestos, es como se hace posible en el mundo vegetal la transformación de un grado de transformación en el siguiente. Para Rudolf Steiner la *bipolaridad* es también un elemento constitutivo de la conciencia y de hecho en su *¿Cómo alcanzar el conocimiento de los mundos superiores?* uno de los ejercicios mentales que recomienda es el de adquirir la costumbre de confrontar cada valor ético con su contravalor opuesto con el objetivo de adquirir las cualidades de la ecuanimidad y de la fluidez. Precisamente esa fluidez es la que a través de la *bipolaridad* la planta adquiere para transitar de un grado de desarrollo a otro superior.

Esta *bipolaridad* se expresa en el reino de los vegetales a través de la alternancia que se da entre la expansión de la planta y su contracción¹⁶³. A través de estos dos movimientos

¹⁶² Ibidem, pág. 29.

¹⁶³ «En la semilla, la formación de la planta está concentrada al máximo. Con las hojas se produce el primer despliegue, la primera expansión de las fuerzas formativas. Lo que en la semilla se halla contraído en un punto, se separa y se extiende en las hojas. En el cáliz las fuerzas vuelven a concentrarse en un punto axial; la corola es producida por la siguiente expansión; los estambres y el pistilo surgen gracias a la siguiente contracción; el fruto es producto de la tercera y última

fundamentales la planta arquetípica desarrolla sus potencialidades siguiendo un esquema básico, pero preciso, que se basa en la idea de equilibrio o compensación dinámica. Según este esquema, la *bipolaridad* representada por las sucesivas concentraciones y expansiones que atraviesa la planta esconde una intención subyacente marcada por la búsqueda del equilibrio a través del desequilibrio. La unilateralidad de cada uno de los movimientos básicos de la planta genera como compensación su opuesto equivalente y de esta manera se hace posible no solo el equilibrio global, sino la manifestación dinámica de la propia *protoplanta*. La alternancia entre las posibilidades extremas que a nivel potencial residen en la planta primordial representa no solo su expresión, sino su libertad. Esta libertad metafórica de la planta arquetípica no es por lo tanto una libertad abstracta, sino una libertad que consiste en la expresividad de todos los matices que residen en ella, matices que se equilibran a través de su opuesto equivalente mientras al mismo tiempo, indirectamente, se retroalimentan permitiendo el avance sucesivo del uno sobre el otro.

Si bien todavía no hemos entrado en el terreno de la libertad propiamente humana sí se puede observar en el análisis de la planta una metáfora del tipo de libertad que Rudolf Steiner está vislumbrando para el ser humano, una libertad basada en la autoexpresión. No solo las plantas, sino los seres humanos, las filosofías, las religiones o las culturas reproducirían este esquema bipolar a través de ciclos sucesivos de concentraciones y expansiones a través de los cuales la expresividad de una persona o idea es desplegada hasta su totalidad. Ya en el estudio de los místicos del renacimiento efectuado por Steiner se ponía de relieve como la concentración, en forma de interiorización contemplativa, y la expansión, en forma de dispersión o exterioridad, eran los dos movimientos básicos de la conciencia humana.

Dado que tanto la *protoplanta* como la libertad no son ideas directamente observables más que a través de sus efectos externos es necesario resaltar que el auténtico *protofenómeno* que pone de manifiesto la observación de las plantas por parte de Goethe es la *bipolaridad*, es decir, la alternancia de estados opuestos equivalentes en el desarrollo de la planta. Asimismo, la libertad es el *protofenómeno* ético principal y su existencia es manifestada por la alternancia de valores y contravalores morales que delimitan un espacio ético a través de las elecciones que el ser humano efectúa entre cada uno de ellos. Estas elecciones van configurando un patrón de desarrollo moral que, a semejanza del crecimiento de una planta, va edificando progresivamente una individualidad ética determinada. El fruto es a la planta lo que el Yo al ser humano. Como hemos dicho este desarrollo ético invisible solo se puede constatar a través del fenómeno de la elección moral y a su vez este

expansión, después del cual toda la fuerza de la vida de la planta (el principio enteléquico) vuelve a ocultarse en un estado de máxima concentración de la semilla». Ibidem, pág. 31.

fenómeno solo es posible gracias a la existencia de una *bipolaridad* ética o desdoblamiento entre valores y contravalores equivalentes.

Pero la importancia del fenómeno de la *bipolaridad* se muestra en todo su alcance a través del análisis de la luz que Goethe plasma en su *Teoría de los colores*, donde el recurso a un *protofenómeno* unitario fundamental al que remitir la existencia de los colores es matizado en favor de una explicación basada en la *bipolaridad* originaria. La *Teoría de los colores* de Goethe es precisamente una reacción a teorías como la de Newton donde se explica que la luz blanca está compuesta de luces de colores que se producen cuando los componentes individuales son separados a través de un proceso de refracción de esa luz blanca mediante prismas. Cuando Goethe trata de reproducir el experimento de Newton toma un prisma para observar a través de él una pared totalmente blanca esperando ver aparecer en ella una sucesión de colores diversos. Sin embargo, la observación pone de relieve que la pared sigue blanca y que solo en las zonas donde el blanco linda con lo oscuro aparecen los colores. Esto lleva a Goethe a inferir que lo oscuro debe de tener algo que ver con la formación de los colores y que en realidad el fenómeno de los colores es el fruto de los diversos grados de superposición que dos *protofenómenos* fundamentales, la luz y la oscuridad, generan cuando se combinan entre sí.

A la luz se opone la oscuridad. Para Goethe, la oscuridad no es la simple ausencia de luz. Es algo activo. Ella se opone a la luz y sus respectivas acciones se alternan [...] Goethe se representa la luz y la sombra en una relación similar a la del polo positivo y el polo negativo de un imán. La oscuridad puede debilitar la luz en su acción. Y, a la inversa, la luz puede limitar la energía de la oscuridad. En ambos supuestos surge el color¹⁶⁴.

Esta dinámica que se establece entre la luz y la oscuridad genera como fruto el color y se basa primordialmente en la oposición entre ambos *protofenómenos* básicos.

El color es para el sentido de la vista un fenómeno natural fundamental, el cual, como todos los demás, se manifiesta por separación o contraste¹⁶⁵.

El color es la cara visible de estos dos *protofenómenos* opuestos ya que «para producir el color se requieren luz y tiniebla, claridad y oscuridad, o, si prefiere una fórmula más general, luz y falta de luz»¹⁶⁶. A nivel primario «la luz produce por lo pronto un color que

¹⁶⁴ Rudolf Steiner: *Goethe y su visión del mundo*, cit., pág. 182.

¹⁶⁵ Johann Wolfgang von Goethe: *Teoría de los colores*, cit., pág. 64.

¹⁶⁶ *Ibidem*, pág. 65.

denominamos amarillo y las tinieblas otro que llamamos azul»¹⁶⁷, y la combinación de ambos genera el resto de los colores.

Entendemos que esta *bipolaridad* fundamental que se encuentra en el fenómeno básico de la luz inspira a Rudolf Steiner a identificar a nivel mítico la existencia de dos *protofenómenos* fundamentales, Lucifer y Ahriman, mientras que a nivel ético alrededor de esta *bipolaridad* se circunscriben los dos ejes básicos donde se sitúa la libertad, el polo de lo subjetivo y el de lo objetivo. Sin embargo, tanto en la naturaleza como en la conciencia, la dualidad de luz y sombra, o de valores y contravalores, genera un tercer elemento que es clave a la hora de poner en relación a ambos elementos opuestos. En el caso de la luz ese elemento es el color, cuyo territorio se ubica en la frontera donde chocan estos pares de opuestos, y que es capaz de enlazar ambos polos de tal manera que «encontramos tres modalidades de manifestación, tres clases de color o, si se quiere tres aspectos netamente diferentes del fenómeno cromático»¹⁶⁸.

Asimismo, como Steiner pone de relieve en su *La filosofía de la libertad*, los fenómenos morales podemos encuadrarlos en tres niveles básicos, la percepción, el sentimiento, y el pensamiento¹⁶⁹, lo cual revela la relación estructural entre la teoría de los colores de Goethe y la idea de libertad de Steiner. En un desarrollo posterior de esta idea aplicada al análisis del fenómeno social Steiner elaborará el concepto de tripartición del organismo social en tres esferas, la cultural, la política y la económica. A nivel antropológico el filósofo dividirá al ser humano en pensamiento, sentimiento y voluntad, mientras que a nivel biológico lo hará en sistema neurovegetativo, rítmico y metabólico. Esto demuestra una vez más como Steiner deduce de las conclusiones acerca de la naturaleza ofrecidas por Goethe consecuencias directamente relacionadas con esferas referentes al fenómeno humano.

La idea de libertad que plantea Steiner no es una idea abstracta (como la luz blanca de Newton) sino la posibilidad por parte de un sujeto de elegir activamente un determinado grado de manifestación mental, emocional, o instintivo. Es totalmente cierto que ambos fenómenos, la luz y la libertad, pertenecen a órdenes de la realidad que no son extrapolables entre sí, pero no es menos cierto que a nivel analógico o al menos

¹⁶⁷ Ibidem, pág. 64.

¹⁶⁸ Ibidem, pág. 65.

¹⁶⁹ «Los impulsos morales los podemos encontrar si examinamos de qué elementos se compone la vida individual. El primer nivel de la vida individual es la percepción, y más exactamente la percepción a través de los sentidos [...] El segundo nivel de la vida humana es el sentimiento [...] el tercer nivel de la vida es el del pensamiento y el de las representaciones». Rudolf Steiner: *La filosofía de la libertad*, Madrid: Rudolf Steiner, 2002, pág. 153-154.

metafórico podemos señalar las coincidencias o similitudes entre ambos modelos, por lo que es posible afirmar que el color es la libertad de la luz y de la oscuridad de situarse en un determinado plano de manifestación y elegir su nivel.

Comprobamos aquí una vez más la vitalidad de la retina y el contraste que todo lo vivo tiende a determinar frente a un estado determinado. Así la aspiración ya presupone la espiración, y viceversa, y toda sístole la correspondiente diástole. He aquí la fórmula eterna de la vida. Al serle ofrecida al ojo la oscuridad, pide la luz; al serle brindada la luz, pide la oscuridad. Demuestra su actividad, su derecho a captar el objeto, precisamente dando de sí algo opuesto al objeto¹⁷⁰.

Si bien este fenómeno del contraste no remite directamente a la libertad si resguarda un cierto ámbito dentro de la subjetividad humana que escapa al imperio de la pasividad con respecto a lo externo. De alguna manera el ojo no es un mero receptor pasivo de las influencias que le llegan desde fuera, sino que posee su propia esfera de actividad interior a través del fenómeno del contraste. Sin embargo, como se explicaba al respecto de la ética antinómica del gnosticismo, la mera inversión de la ley es solo el primer paso para alcanzar la libertad, pero no el único, de ahí que la *bipolaridad* sea la condición de posibilidad del desarrollo de la libertad, pero no su finalidad. La libertad requiere de una autonomía propia que pueda estar al margen del mero vaivén de opuestos, si bien necesita de ese vaivén y de esos opuestos para garantizar su esfera.

La libertad reside pues en un nivel superior al del plano donde los opuestos interactúan, un plano que si bien se fundamenta en el *contraste* entre los opuestos, a su vez aporta algo diferente a lo que la mera alternancia de cada polo puede aportar.

Les llamamos fenómenos primarios ya que, de un lado, no hay en el mundo fenoménico nada superior a ellos, y del otro, porque desde ellos puede descenderse gradualmente, tal como hemos ascendido hacia ellos, hasta el caso más subalterno de la experiencia diaria. Tal fenómeno primario es el que hemos expuesto hasta aquí. Vemos, de un lado, la luz, la claridad y del otro las tinieblas, la oscuridad; intercalamos entre ellos la turbiedad y de estos contrastes, con ayuda de dicho intermediario, se desarrollan asimismo en contrastes, los colores, los cuales, en virtud de su correlación, sugieren, sin embargo, inmediatamente, una unidad superior¹⁷¹.

Como se puede observar en este párrafo la *bipolaridad* por sí misma no resuelve el dilema del color, sino que requiere de un tercer término, de un intermediario, lo cual a su vez hace patente que por encima de los polos opuestos hay una realidad superior que los engloba. Esta realidad superior alude de nuevo a lo que Goethe denomina el *fenómeno*

¹⁷⁰ Johann Wolfgang von Goethe: *Teoría de los colores*, cit., pág. 75.

¹⁷¹ Ibidem, págs. 101-102.

original el cual trasciende los mecanismos de concentración y expansión, pues los engloba dentro de una unidad superior.

Se tiende a ver la libertad como el resultado de las diversas combinaciones entre alternativas de opuestos pero, como pone de relieve Goethe, es necesario tomar en consideración la existencia de la intermediación, la cual revela la existencia de un plano superior que se escinde en pares de opuestos los cuales, más que representar la causa o posibilidad de la libertad, manifiestan el efecto de esa misma libertad. De alguna manera hay que aplicar el contraste al estudio del *protofenómeno* de la libertad en el sentido de que se tiende a hacer depender a esta del juego de los opuestos hasta el punto de que esos opuestos son considerados como la condición de la libertad. Sin embargo, desde el punto de vista goethiano, la libertad, representada a nivel fisiológico por la actividad interior del contraste en la retina, es la causa o *protofenómeno* primordial que se revela a través de la *bipolaridad* en un nivel inferior tal como pone de relieve el fenómeno de la intermediación entre la luz y la oscuridad escenificado por la turbiedad y el color.

Los fenómenos diversos, fijados en sus distintos grados y considerados unos al lado de otros, determinan una totalidad [...] Dos contrastes primarios y puros son el fundamento en el que descansa el fenómeno en su totalidad. Se opera entonces una exaltación, a raíz de la cual los dos se aproximan a un ente tercero; así surge en ambos lados una dualidad de lo más bajo y lo más alto, de lo más simple y lo más condicionado, de lo más ordinario y lo más noble¹⁷².

Este fenómeno del contraste que permite retrotraer los polos opuestos a una totalidad anterior que los comprende es recogido por Goethe en su análisis de la manera en que la retina reacciona a los colores exteriores que impactan en ella, pero al mismo tiempo revela un territorio orgánico susceptible a la autoexpresión¹⁷³.

Por lo tanto entendemos que la polaridad entre la luz y la oscuridad representa la condición de posibilidad del color y que a su vez esa polaridad es la manifestación de un *protofenómeno* originario que es su causa primera. El paso del plano natural del color al plano subjetivo es efectuado por Goethe recurriendo de nuevo al fenómeno de la inversión por contraste a través del cual se hace patente la realidad de la libertad.

Si la percepción de los distintos colores determina en nosotros, como quien dice, una afección patológica, por cuanto nos sentimos sumidos en distintos estados de

¹⁷² Ibidem, pág. 190.

¹⁷³ «En cuanto la retina percibe el color, entra en acción y produce al instante y necesariamente otro color que junto con el dado comprende la totalidad del círculo cromático [...] Para percibir esta totalidad y satisfacerse a sí misma la retina busca junto a todo espacio coloreado otro incoloro, con el fin de producir en él el color complementario». Ibidem, pág. 209.

ánimo, ora activos y pletóricos, ora pasivos y anhelantes, ya elevados hacia lo noble, ya arrastrados hacia abajo hacia lo vil, el impulso a la totalidad ingénito en nuestro órgano visual nos redime de esta limitación y se pone a sí mismo en libertad produciendo el contraste de lo específico que le ha sido impuesto y, así, una totalidad satisfactoria¹⁷⁴.

Hay por lo tanto una relación a nivel emocional entre el fenómeno del color y la subjetividad humana, un fenómeno que si bien de por sí no puede dar razón de la libertad ni de la conciencia ética, sí explica la alternancia de estados emocionales en la conciencia humana y la posibilidad de una actividad autónoma que se imponga frente a la mera pasividad.

Finalmente, Goethe da el paso desde lo subjetivo a lo cognoscitivo haciendo de la luz y el color no solo un fenómeno físico que debe ser estudiado a través de las ciencias de la naturaleza, sino un auténtico objeto de estudio filosófico que, reconoce el poeta, ha sido insuficientemente tratado desde esa perspectiva en su tratado sobre los colores. «Aproximar en este sentido la teoría de los colores a la esfera filosófica ha sido el propósito del autor, aunque no haya logrado cumplirlo por diversas causas»¹⁷⁵.

La tarea de transformar las observaciones del mundo de las plantas y del color en principios filosóficos que justifiquen la existencia de la libertad será el objetivo de Rudolf Steiner quien, consciente del trabajo realizado por Kant a la hora de transformar las leyes de Newton en una *Crítica de la razón pura* que a la postre negará la posibilidad de la libertad, tratará de hacer lo mismo con Goethe a través de su *Filosofía de la libertad*, pero en este caso para demostrar la realidad de la libertad a través de las observaciones de la naturaleza efectuadas por Goethe.

En el fondo lo que se está dilucidando entre la confrontación entre la teoría del color de Newton y la de Goethe es el tipo de ciencia que se va imponer en un futuro, una ciencia basada en lo cuantitativo en el caso del enfoque newtoniano o una basada en lo cualitativo desde la perspectiva goetheana¹⁷⁶.

¹⁷⁴ Ibidem, pág. 210.

¹⁷⁵ Ibidem, pág. 194.

¹⁷⁶ «Los principios explicativos de los fenómenos, Goethe los extrae inmediatamente del ámbito de la observación. Muestra como están relacionados los fenómenos dentro del mundo perceptible. Para la comprensión de la naturaleza desecha las ideas que sobrepasan el ámbito de la observación. Todas las formas de explicación que vayan más allá del campo de la experiencia al utilizar, para explicar la naturaleza, factores que por su carácter no pueden ser observados, son contrarios a la concepción goetheana del mundo. Una explicación de esta índole es aquella que busca la esencia de la luz en una sustancia luminosa la cual no es perceptible en sí, sino que únicamente puede ser observada en su efecto: la luz. Otra explicación de este género es la que

Por supuesto, el tipo de aproximación al estudio de la conciencia que Steiner está tratando de favorecer con su interpretación de las observaciones de Goethe es de tipo cualitativo, ya que según él una aproximación de tipo cuantitativo correría el riesgo ya no solo de cosificar al objeto de la observación, sino a la propia conciencia humana. En este sentido la meta de la filosofía de Steiner es la de vitalizar el pensamiento a través de la observación de la vida interior y exterior. Cuando tratamos de comprender una planta la recreamos internamente y de esta manera vitalizamos nuestro pensamiento al unificarnos con el objeto, como sucedía en la fábula de Acteón y el alma del mundo en Giordano Bruno. Este tipo de pensamiento imaginativo forja un vínculo con el mundo externo y fortalece nuestro yo.

La alternativa que considera a la conciencia como un mero receptáculo pasivo de los estímulos exteriores que debe ser amplificado por instrumentos artificiales que incrementen su capacidad para recibir y procesar datos del medio corre el riesgo de paralizar la actividad creativa de esa conciencia al desnaturalizar el vínculo entre el mundo externo y nuestro yo. Dado que la actividad creativa de la conciencia es para Steiner uno de los fundamentos de su libertad, la asunción unilateral del paradigma newtoniano en detrimento del goethiano traería como consecuencia una progresiva automatización del yo que a la larga haría inviable un territorio consciente proclive al desarrollo de la libertad. Es lo que se conoce como ciencia sin conciencia cuya consecuencia final es el alejamiento del ser humano de su propio *fenómeno original*.

hoy domina en las ciencias naturales, y según la cual las vibraciones luminosas no serían producidas por las partículas perceptibles por la vista sino por las partículas más diminutas de la materia no perceptible. No es contrario al pensamiento de Goethe la noción de que un determinado color esté ligado a un determinado proceso de movimiento en el espacio. Pero sí lo contradice, realmente, el afirmar que este proceso de movimiento pertenece a una zona de lo real que se sitúa fuera de la experiencia en el mundo de la materia, que puede ser observado en sus efectos pero no en su propia esencia. Para un seguidor de la visión goetheana del mundo, las vibraciones luminosas en el espacio son fenómenos a los que no corresponde una realidad distinta de la que corresponde al resto del contenido de la percepción. Si escapan a la observación inmediata no es porque se hallen más allá del ámbito de la experiencia, sino porque los órganos sensoriales del hombre no disponen de una organización lo suficientemente sutil como para captar de modo inmediato los movimientos de estos minúsculos objetos. Si el ojo estuviera constituido de forma tal que fuera capaz de captar con todo detalle una vibración de una frecuencia de 400 billones por segundo, tal fenómeno se nos mostraría exactamente de la misma manera que un fenómeno del mundo perceptible por nuestros toscos sentidos. Es decir, el objeto vibrante mostraría las mismas propiedades que otros objetos perceptibles.

Cualquier tipo de explicación que, a los objetos y fenómenos de la experiencia, los haga derivar de otros que no lo son, solo podrá llegar a obtener una idea significativa de este ámbito de la realidad situada fuera de la observación si toma prestadas determinadas cualidades del mundo empírico y las transfiere a lo inexpresable». Rudolf Steiner: *Goethe y su visión del mundo*, cit., pág. 179.

La importancia del trabajo que realiza Rudolf Steiner en su análisis del método goethiano en su aplicación a la plantas y al color es su capacidad de extrapolar unos resultados enmarcados dentro del ámbito de la botánica o la óptica y ser capaz de captar sus elementos básicos para adaptarlos a su nuevo modelo de conciencia desde el cual elaborar su filosofía de la libertad. Estas categorías desde las cuales la libertad va a ser edificada parten de la idea de una *protoconciencia* que no va estar definida por nada excepto por los propios movimientos que la constituyen. La alternancia de estados opuestos en la conciencia es no solo la causa de sus transformaciones, sino el cimiento de su libertad. Pero esta libertad no es un estado extraño a esa conciencia, así como la flor no es extraña a la planta, sino que surge naturalmente de ella a través de un acto creativo que la constituye. En este sentido se puede decir que no solo la conciencia es la base de la libertad, sino que sin libertad difícilmente la conciencia puede ser entendida como tal.

7. El antagonismo como fenómeno ético fundamental en el *Fausto* de Goethe

El poema dramático del Fausto está constituido en dos partes, ya que la elaboración de la obra se va realizando a lo largo de toda la vida de Goethe. Cronológicamente pueden señalarse las siguientes etapas en la elaboración de esta obra:

1. Leipzig, Frankfurt y Estrasburgo (1765-1771). Se trata de una etapa inicial e intermitente.
2. Frankfurt (1771-1775). Dedicación intensa del autor a la obra.
3. Weimar (1775-1786). El trabajo sobre la obra se intercala con su participación activa en la corte y el gobierno de Weimar.
4. Durante su viaje a Italia (1775-1786).
5. De vuelta a Weimar (1788-1794).
6. La amistad con Schiller (1794-1808). Durante este período Schiller le anima a dar los últimos toques a la primera parte de la obra, la cual se publica en 1808 bajo el título de *Fausto 1, una tragedia*. Siguen algunos años (1808-1834) en que Goethe abandona la continuación del Fausto, para el que tiene planeada una segunda parte cuya escena central debía ser la dedicada a la antigüedad clásica en conjunción con la cultura germánica.
7. (1824-1827). A partir de esta fecha y hasta el año de su muerte trabaja intensamente en la redacción definitiva. El día de su cumpleaños sella su manuscrito (1832) con la orden de no darlo a conocer hasta después de su muerte.

Para Rudolf Steiner no solo los escritos científicos de Goethe enuncian los principios que confluyen en el *fenómeno original*, sino que también la vertiente dramática del poeta es un medio privilegiado para observar el desarrollo de las corrientes anímicas del ser humano en su avance hacia la libertad. En este sentido *Fausto* representa un modelo arquetípico privilegiado para contemplar las transformaciones que se suceden en la subjetividad humana en su pugna por encontrar un sitio entre las luces y las sombras de la Modernidad.

Como prueba de la importancia dada por Rudolf Steiner a la expresión de actitudes anímicas a través del medio dramático caben destacar sus cuatro «Dramas misterio: 1. El portal de la iniciación, un misterio rosacruz; 2. La prueba del alma. Imagen escénica de la vida; 3. El guardián del umbral. Procesos anímicos en imágenes escénicas; 4. El despertar de las almas. Procesos anímicos y espirituales en imágenes escénicas» escritos entre 1910 y 1913. Asimismo, a través de muchas conferencias, Rudolf Steiner convierte al *Fausto* en objeto de un profundo trabajo de observación y análisis hermenéutico, semejante al de Goethe con la protoplanta o el fenómeno de la luz, al ver en él un espejo arquetípico de las fuerzas anímicas que forjan la conciencia moral del ser humano a través del desarrollo dramático de su libertad. El objetivo principal de Steiner consiste por lo tanto en explicar *Fausto* a la luz del método goethiano, ya que para él su protagonista representa el devenir del auténtico *fenómeno original* humano tal y como se desarrolla en el siglo XIX.

Al igual que en la metamorfosis de las plantas, *Fausto* expone la moral como algo vivo y, lo que es más importante, como algo en proceso de llegar a ser. No hay algo así como un sistema ético estático y completo en sí mismo cuyas leyes haya que imitar, sino que desde el punto de vista de Steiner la moral es un proceso anímico de transformación. En este sentido la moral solo se puede entender como algo en constante proceso de reelaboración por lo que lo más importante es, al igual que en el caso de la protoplanta, poner de manifiesto los movimientos básicos que se manifiestan a lo largo de sus transformaciones.

A nivel general Steiner entiende la muerte como el símil que explica de manera global el proceso de transformación anímica tal como se revela en *Fausto*. A través de las diferentes situaciones descritas en el drama se expresa un patrón destinado a mostrar la necesidad contante de morir a una serie de formas obsoletas de la conciencia para renacer, a lo largo de un proceso no lineal de transformación, a una forma de conciencia ética más elevada¹⁷⁷.

La clave de esta transmutación moral es la conexión del ser humano con lo que Steiner denomina lo «Eterno Femenino», es decir, con aquella capacidad anímica que tiene la función de dar a luz formas renovadas de conciencia¹⁷⁸. Dado que el fenómeno de la ética es entendido por Steiner como algo que no es fijo, sino dinámico, este dinamismo es precisamente lo que siempre permanece y en este sentido la figura que más se asemeja a

¹⁷⁷ «En ese estadio, la muerte se transforma en un símil. Pues el ser humano muere a una vida baja en orden a renacer en otra más alta. La vida espiritual más elevada se transforma en un nuevo grado de transformación; lo temporal llega a ser un símil de lo eterno, que florece en el ser humano». Rudolf Steiner: *Antroposohy in the light of Goethe's Faust*, cit., pág. 17.

¹⁷⁸ «Dentro del ser humano, la conexión con el «Eterno-Femenino» hace nacer el niño que no es transitorio porque pertenece a lo eterno. La vida más elevada es un abandonar algo: la muerte de la existencia más burda para el nacimiento de la más elevada». Idem.

este patrón es la de lo «Eterno-Femenino». Lo «Eterno-Femenino» representa el principio de metamorfosis que, a juicio de Steiner, define el fenómeno de la moral a través de su elemento pasivo y su elemento activo. El elemento pasivo se sustrae de cualquier actualización que en forma de codificación ética pretenda postularse como una forma completa de moral, está abierta a todas, pero no se concreta en ninguna. El dinamismo moral depende por lo tanto de lo «Eterno-Femenino» en tanto que causa material que por sí misma no es ninguna máxima, pero que es susceptible de llegar a serlas todas. Esta pasividad natural de la conciencia hace de ella un receptáculo ideal hacia formas morales diferentes a través de las cuales renovar lo que ha quedado obsoleto. Otra de las características de esta capacidad receptiva de lo «Eterno Femenino» es la de la adaptabilidad anímica y la ausencia de resistencias ante lo novedoso.

Asimismo, el fenómeno ético implica en su devenir un elemento activo que sea capaz de poner en movimiento el proceso creativo de dar a luz en la conciencia humana nuevas actitudes anímicas que renueven aquellas que se han hecho inapropiadas para los retos del presente. Se trata del elemento de la creatividad que Steiner destacó en su análisis de los místicos del renacimiento y que tiene que ver con el concepto de imaginación creadora. Sin embargo, este elemento creativo que actualiza las potencialidades de lo «Eterno-Femenino» no aparece en *Fausto* bajo la forma de la positividad, sino que adopta la forma negativa del antagonista, reproduciendo el principio de contraste de Goethe.

Para Rudolf Steiner la figura del antagonismo en el camino de transformación ética del ser humano es de gran importancia y en su obra *Como se adquiere el conocimiento de los mundos superiores* le dedica una serie de reflexiones que anticipan el análisis realizado por él acerca del papel ético que Mefistófeles desempeña con Fausto. A través de la metáfora del «Guardián menor del umbral» Steiner pone de manifiesto la existencia de un antagonismo a nivel psicológico que recoge todas las tendencias no reconocidas de la psique y que tiene como función principal la de manifestar su sombra a nivel consciente para emanciparla de su propia negatividad¹⁷⁹. Por su parte el llamado «Guardián mayor del umbral» representa la sublimación de la conciencia en su estado de máxima positividad, pero en este caso el riesgo consiste en que la mente se quede obnubilada por

¹⁷⁹ «En el reino en el que vas a entrar, conocerás a seres suprasensibles, y la bienaventuranza será tu herencia; pero yo mismo he de ser tu primera visión de ese mundo, ya que yo soy tu propia creación. Antes vivía yo de tu propia vida; ahora empero, tú me despertaste a una existencia individual, y heme aquí, patrón visible de tus acciones futuras y quizá tu reproche perpetuo. Me has formado, mas con ello contrajiste a la vez el deber de transformarme». Rudolf Steiner: *Como se adquiere el conocimiento de los mundos superiores* (trads. Juan Berlín y Melchor de la Garza) [en línea]. Digitalizado Por La OM Del Perú; Grupo Lucian Chamuel, núm. 37, Círculo Acanto, núm. 19, pág. 114. Disponible en:

<eruzf.com/martinismo/doc/rudolf_steiner_como_se_adquiere_el_conocimiento_de.pdf>.

el brillo de su propia trascendencia (y sus correspondientes trascendentales como la unidad, la belleza, la bondad o la verdad) renunciando a una continua revisión y reelaboración de sus ideales éticos¹⁸⁰.

La cualidad principal que caracteriza al *Fausto* es la introducción del antagonismo, a través de la figura de Mefistófeles, como momento activo que pone en movimiento el devenir moral sacándolo de su cristalización y de su anquilosamiento. Dado que las formas de conciencia antiguas han perdido la vigencia que les era propicia debido a que las demandas del momento presente las han hecho inoperativas y en consecuencia obsoletas, no es posible recurrir a ningún elemento positivo para renovar los valores éticos. Es en estas circunstancias cuando la figura antagonista de Mefistófeles aparece con el objetivo de negar de manera explícita aquello que de manera implícita ya estaba muerto a nivel moral en la conciencia de Fausto.

El nombre de *Mephistopheles* está compuesto por *Mephi*z, que significa «el destructor» y *Tophel* cuyo significado en hebreo significa «el mentiroso»¹⁸¹ y, a partir de su puesta en escena, va a confrontar a Fausto con toda la gama de experiencias relativas sus instintos más básicos. La mentira representada por Mefistófeles solo afecta a aquellas formas morales con las que la conciencia ha perdido un contacto esencial dejándolas despojadas de su significación original para hacerlas depender de una mera obediencia externa y superficial. El autoengaño subyacente a este estado de cosas abre el camino a que esa mentira no reconocida se exteriorice a través de la figura de Mefistófeles cuya función será la de destruir la mentira a través de la mentira (de la negación de la negación).

Efectivamente, el universo moral al que se aferra Fausto, representando al ser humano del siglo XIX, al haber sido gestado y diseñado para adaptarse a una serie de particularidades y problemas muy diferentes a los que requiere el momento presente, ha perdido su capacidad creativa y solo puede ser interiorizado desde un punto de vista estético, pero no ético. Por otro lado la renuencia del protagonista a abandonar el viejo paradigma y abordar la tarea creativa que atañe al momento presente abre el camino a que lo

¹⁸⁰ «El iniciado sabe exactamente qué suerte le espera si atiende a la seducción de una estancia prematura en el mundo suprasensible. Un esplendor indescriptible irradia del segundo guardián del umbral; la unión con él aparece ante el alma vidente como una meta lejana, acompañada de la certidumbre de que esta unión no será posible sino cuando el iniciado haya aplicado en beneficio de la liberación y redención de este mundo, todas las fuerzas obtenidas en él. Si atiende a las demandas de este alto ser resplandeciente, el iniciado contribuirá a la liberación del género humano, obtendrá sus dones como sacrificio en el altar de la humanidad. En cambio si prefiere su elevación prematura al mundo suprasensible, la corriente de la evolución humana pasará por encima de él y lo dejará atrás». Rudolf Steiner: *Como se adquiere el conocimiento de los mundos superiores*, cit., pág. 122.

¹⁸¹ Rudolf Steiner: *Antroposofy in the light of Goethe's Faust*, cit., pág. 22.

negativo, a través de la figura de Mefistófeles, se manifiesta como único elemento activo al que invocar.

Un fenómeno al que apunta el proceso de negación efectuado por Mefistófeles y que representa el corazón de la problemática moral que se está gestando en el siglo XIX (y que resulta ahora en el siglo XXI una posibilidad más que real) es el de la creación de vida artificial a través de la figura del «homúnculo» que aparece en la segunda parte de *Fausto*. El homúnculo es el fruto de unas capacidades creativas en las que la imaginación moral, que tradicionalmente era representada bajo el término de alma, ha sido expulsada de la conciencia del ser humano y suplantada por un simulacro artificial que responde solo a estímulos materiales, pero no morales. Esta transvaloración de los valores representada por el homúnculo responde a un proceso de transformación de la cualidad en la cantidad, y de la conciencia en la conducta (estímulo-respuesta). Es por ello que Rudolf Steiner interpreta a Mefistófeles y al homúnculo como dos partes de un mismo todo a las que él denomina Lucifer y Ahriman¹⁸². Por una parte Mefistófeles-Lucifer ofrece una visión sensual de la conciencia moral del ser humano reduciéndola a un mero binomio donde el placer y el dolor sustituyen a los valores trascendentales del Bien, la Verdad, la Belleza, y la Justicia, y donde la responsabilidad es sustituida por el concepto de gozo. Por su parte el homúnculo-Ahriman legitima esa nueva moral preconizada por Mefistófeles al hacer patente la posibilidad de crear seres inteligentes a imagen del ser humano para los que la necesidad de una realidad anímica sobre la que sustentarse resultaría innecesaria.

Para el materialista, que quiere edificar firmemente sobre lo que el microscopio y el telescopio revela, pero que al mismo tiempo niega todo lo que descansa detrás de los fenómenos físicos, el investigador espiritual le interpela: «En tu nada yo espero encontrarlo todo» (6256, Fausto). Este es el camino que el pensador materialista confronta a una persona espiritual que espera encontrar el espíritu en todos los lugares donde el materialista no ve nada. Estas dos fuerzas se confrontarán cada una para siempre¹⁸³.

Como se puede deducir a través de las figuras de los guardianes menor y mayor del umbral, a través de la doble raíz de la que está compuesto el nombre Mefistófeles, y finalmente a través de las metáforas de Lucifer y Ahriman, si algo caracteriza al fenómeno del antagonismo en Rudolf Steiner es su carácter *bipolar* y contrapuesto. La negatividad no debe ser concebida de manera unívoca ya que esto provoca un mecanismo de rechazo que empobrece la propia conciencia ética del ser humano. Para Steiner la positividad no alcanza su lugar más que a través del equilibrio entre sus dos tendencias fundamentales contrapuestas pues ella es también esa negatividad desdoblada. Ese desdoblamiento de la

¹⁸² Ibidem, págs. 32, 37 y 38.

¹⁸³ Ibidem, pág. 59.

voluntad entre su lado luminoso y su lado sombrío genera un espacio neutro que hace posible al yo ubicarse como equilibrio entre los dos extremos de los que está compuesto. Asimismo, al hacer de la positividad el término medio entre dos extremos (tal como Aristóteles definió la virtud en su ética eudemonista) se garantiza la autonomía de la voluntad al no hacerla depender de nada ajeno a ella misma.

Estos dos impulsos anímicos representados por la figura de Mefistófeles son a su vez la expresión de una pulsión natural relacionada con la disolución, pero que en la interpretación de Steiner juega un papel muy importante en el desarrollo de la conciencia. Para Steiner si se quiere comprender el mundo de una manera adecuada hay que hacerle sitio al fenómeno de la destrucción y de la muerte, ya que la posibilidad de la conciencia se edifica precisamente sobre la negación de los impulsos sobre los que se sustenta la vida. Estos impulsos vitales, que Steiner hace corresponder con el sistema rítmico emparentado con la emoción y con el metabólico a través del cual se expresa la voluntad, no dejarían hueco en su apogeo al desarrollo de la conciencia reflexiva de esos propios procesos mediante el pensamiento. Efectivamente, la posibilidad de una reflexión acerca del ser humano se hace a expensas de los instintos del propio ser humano. Uno de los hechos diferenciales que ha marcado a nivel evolutivo la posibilidad del pensamiento humano con respecto al resto de las especies animales es precisamente un debilitamiento de sus instintos. Esta nueva oposición, en este caso entre la vitalidad y la merma de esa vitalidad, hace posible que el rugir de la vida en forma de instintos pueda aminorarse para así hacer hueco al desarrollo de la reflexión, la cual es muy difícil de mantener cuando los procesos digestivos o reproductivos se están llevando a cabo.

Las tentaciones de Mefistófeles apelan en Fausto precisamente a la satisfacción de esos instintos básicos y el hecho de venderle su alma no significa otra cosa que la posibilidad de hacer inviables, a través de una perpetuación continuada del fragor instintivo, los procesos enfocados al pensamiento¹⁸⁴. La reflexión representa para Steiner la base a través de la cual surge la conciencia, y sin ambas la libertad ni siquiera puede llegar a ser posible. La libertad es un fenómeno humano, pero no natural, ya que en los animales la fuerza de sus instintos automatiza su respuesta adaptativa al medio de manera eficaz precisamente a costa de su capacidad de elección. Sobre esta capacidad de elección entre varias respuestas a los desafíos del medio es sobre la que se edifica la realidad del pensamiento y de la libertad, pero el precio es un debilitamiento de la vitalidad representada por las emociones y los deseos.

¹⁸⁴ «[...] estos procesos de destrucción hacen posible para nosotros hacernos conscientes. Cuando nos hacemos conscientes de algo, nuestro proceso de conciencia se tiene que originar desde un proceso de destrucción». Ibidem, pág. 151.

Como Steiner señala en su análisis de las notas que Goethe realizó acerca del *Fausto*, el fenómeno del antagonismo ético se reduce básicamente a «la batalla entre la forma y lo informe»¹⁸⁵. Efectivamente, la diatriba ética del ser humano consiste en situarse siempre más allá de la forma con el objetivo de salvaguardar su libertad que de otra manera quedaría aprisionada por el formalismo ético pues, con el paso del tiempo, la forma se vacía del contenido que la hizo surgir. La ética tal como la concibe Rudolf Steiner debe superar la escisión entre el ser y el deber ser que Kant ha planteado en su ética formal al definir la buena voluntad como aquella que actúa por respeto a la ley. Por ello Steiner en su *Filosofía de la libertad* afirma:

[L]o que llamamos el bien no es lo que el hombre debe hacer sino lo que quiere hacer si desarrolla su total y verdadera naturaleza humana. Quien no reconozca esto tendrá primero que quitarle al hombre lo que él quiere, para prescribirle después desde fuera el contenido que debe dar a su voluntad¹⁸⁶.

El respeto a la ley a través de la constricción de la voluntad tal como lo concibe Kant hace de la libertad algo abstracto y exterior a la propia voluntad, un mero *noúmeno* destinado a justificar las exigencias del imperativo categórico bajo la fórmula de un postulado de la razón práctica. Además la ética kantiana no cumple las exigencias de la llamada «falacia naturalista» de Hume pues deduce injustificadamente del ser un deber ser ajeno a la voluntad y al que hay que obedecer por constricción.

La solución que propone Steiner para salvaguardar la autonomía de una voluntad naturalmente libre en sí y para sí es la de proyectar la contraposición entre mala y buena voluntad hacia la figura externa del antagonista representado por Mefistófeles¹⁸⁷. A través de esta figura antagónica, la voluntad tiene la oportunidad de ejercer la libertad de una manera concreta a través de la posibilidad de elegir. Ya no se trata de una libertad

¹⁸⁵ Ibidem, pág. 164.

¹⁸⁶ Rudolf Steiner: *La filosofía de la libertad*, cit., pág. 236.

¹⁸⁷ «Goethe quiere mostrar que si uno busca el mal y quiere experimentar su realidad, uno no puede concebirlo como un mero principio interno que puede ser enteramente en términos de interioridad. Por el contrario uno debe apuntar a la vida, pues es dentro de la plenitud de la vida donde uno encuentra el mal. Goethe no puede contemplar el mal con una simple mirada filosófica; por el contrario, el debe buscar algo que posee la naturaleza de un ser, uno que se opone a Fausto y que es una encarnación del mal, uno que, como principio del mal, está tan vivo como lo está el ser humano viviendo en un cuerpo físico. Y el debe sentir, el debe ser capaz de mostrar, que la lucha contra el mal no es meramente abstracta, una batalla interior, sino que por el contrario esta batalla es luchada cada minuto de cada hora que el ser humano vive. En todo lo que hacemos, nosotros encontramos la substancia del mal. Así es como debemos encarar el cambio. Esto es lo que Goethe ha sido capaz de resaltar en su inmediatez, la presencia sustantiva de algo que de otra manera habría permanecido como una mera abstracción filosófica». Rudolf Steiner: *Antroposofy in the light of Goethe's Faust*, cit., pág. 224.

abstracta como en el caso de los postulados de la razón práctica, sino de una libertad concreta que se verifica a través del acto de la elección. La libertad de Fausto consiste por lo tanto en un elegirse a sí mismo a través de la confrontación con lo que se le opone, por lo que Steiner afirma que «el fortalecimiento de la personalidad es la demanda de nuestra época»¹⁸⁸ y que «la personalidad humana solo evoluciona a través de la resistencia»¹⁸⁹. El antagonismo ético no niega la voluntad a la que se opone pues el propio acto de oponérsele fortalece esa voluntad y la hace resistente a lo que no es ella misma.

En lo que respecta a la doble corriente Luciférica y Ahrimánica representada por la figura del antagonista Mefistófeles, Rudolf Steiner no sitúa la libertad en un lugar transmundano ajeno a estas influencias, sino que la hace coincidir con el equilibrio dinámico entre ambas.

Yo he dicho que este trabajo tiene en él algo muy duro para el corazón y la mente del ser humano de comprender [...] Ahriman y Lucifer están trabajando de tal manera que no podemos escapar a su influencia [...] si Lucifer no es, entonces Ahriman es [...] Pero la infinita sabiduría del mundo consiste precisamente en el hecho de que la vida no es un péndulo quieto, sino uno en movimiento. Y así como el péndulo oscila de un lado a otro, así la vida oscila del lado Ahrimánico al lado Luciférico, no solo para la humanidad sino para el mundo entero. Y solo debido a que la vida oscila entre las influencias Ahrimánicas y Luciféricas, equilibrándolas y manteniendo la energía de ese equilibrio, es posible esta vida. Por esa razón, lo que he retratado como algo peligroso es siempre confrontado por su opuesto: lo Luciférico a través de lo Ahrimánico, y lo Ahrimánico a través de lo Luciférico¹⁹⁰.

Este equilibrio dinámico entre las dos tendencias anímicas representadas por Mefistófeles hace posible que a través de la libre elección de Fausto emerja lo que Rudolf Steiner señala como el *yo*. Este *yo* no es un mero juguete de sus apetitos y emociones como las éticas materiales heterónomas mostraban antes de la ética formal kantiana, pero tampoco un formalismo vacío que abstrae la voluntad de sus propios apetitos y emociones tal como propone Kant. La autonomía del *yo*, tal como es desarrollada por Fausto, si bien es activada desde fuera a través de la figura del antagonista solo se realiza mediante el ejercicio interior de la libre elección entre las diferentes tendencias anímicas que residen en uno mismo. Este *yo* que media entre sus tendencias anímicas no es algo ajeno a esas mismas tendencias, sino que representa la propia posibilidad de que esos extremos anímicos que se oponen el uno al otro adquieran conciencia de sí mismos.

¹⁸⁸ Rudolf Steiner: *Antroposofy in the light of Goethe's Faust*, cit., pág. 353.

¹⁸⁹ Ibidem, pág. 351.

¹⁹⁰ Ibidem, pág. 215.

Como apunta Rudolf Steiner este *yo* que emerge en Fausto tiene mucho que ver con el *yo* tal como es delineado por Fichte a través de su idealismo subjetivo.

A diferencia de Descartes, Fichte no busca la existencia y el *yo* trayendo el pensamiento abstracto a la conciencia despierta. Por el contrario, Fichte busca entender la existencia y el *yo* situándose a sí mismo contra el fondo de las fuerzas cósmicas de la creación que brillan en las profundidades del alma humana, por lo que a cada momento el *yo* se llama a sí mismo a la existencia [...] La totalidad del esquema de Fausto es acerca de la reactualización del *yo* a través de su encuentro con el mundo, constantemente elevándose a sí mismo. Fichte vive en el Fausto de Goethe¹⁹¹.

Asimismo, Rudolf Steiner afirma que en la obra de Goethe la filosofía de Schelling se expresa a través de los intentos de Fausto por retornar a la conciencia arcaica del *alma sensible* que busca recrear la naturaleza a través de la magia.

Schelling vive allí también, en el esfuerzo de Fausto, por un lado, de unir su alma con las verdades de la magia, y por el otro por penetrar las profundidades de su propia conciencia. Él es Schelling cuando, a través de su encuentro con el representante del mal en su rol de ser espiritual, busca encontrar lo que no es posible encontrar en las actividades ordinarias del alma como el pensamiento, el sentimiento o la voluntad [...] Schelling ha ido muy lejos cuando afirma que entender la Naturaleza es crear la Naturaleza! La postura de Fichte es más sana cuando dice que entender la Naturaleza es entrar con la propia actividad creativa de uno en la vida creativa de la Naturaleza¹⁹².

Finalmente, Steiner encuentra en la obra de Goethe reminiscencias de Hegel en el sentido de que «Hegel debe también ser entendido diciendo que el *yo* de cada uno no puede ser encontrado en lo que los sentidos ofrecen, sino en lo que el alma humana obtiene cuando se eleva sobre el mundo de los sentidos»¹⁹³.

Estas tres aproximaciones al *yo* tratan de ofrecer un retrato de los diferentes momentos de su metamorfosis a través de las confrontaciones de este con lo que se le opone por lo cual no debe ser vistas como contradictorias, sino como complementarias. La resistencia del *yo* frente a la oposición del mundo exterior se resuelve en Fausto a través de un recurso fallido a las promesas mágicas de una fusión creativa con la naturaleza. El fracaso de este intento, que imposibilitaría el desarrollo del *yo* al ser anulado por un mundo interior de los instintos que además ya carece de la fuerza formativa de antaño, hace surgir la figura de Mefistófeles quien arroja sobre Fausto este mundo mágico, pero desde un punto de

¹⁹¹ Ibidem, págs. 228-229.

¹⁹² Ibidem, pág. 229.

¹⁹³ Ibidem, pág. 229.

vista antagónico y negativo. A su vez el antagonismo de Mefistófeles genera una resistencia en Fausto que lo lleva a trascender ese mundo y de paso a afirmarse por encima de las emociones y los apetitos, dando lugar a un «yo» transformado y liberado de la constricción de las formas muertas del pasado.

De esta manera la epopeya ética de Fausto representa no solo la escenificación de los dilemas éticos y filosóficos del ser humano del siglo XIX, sino el camino que debe seguir para resolverlos adecuadamente. Lo característico de este dilema, tal como ha resaltado Rudolf Steiner, es la importancia de lo negativo a través de la figura del antagonista como medio para afrontar y superar las estructuras caducas de una realidad que ha dejado de ser lo que era, pero que todavía no se ha hecho consciente de aquello que ha llegado a ser. Por mediación del fenómeno ético del antagonismo no solo se exterioriza esa actitud, sino que a través de la oposición se hacen patentes los extremos anímicos del ser humano haciendo posible así la reelaboración de un nuevo paradigma para la libertad.

8. El yo y sus contrarios: la dialéctica de la libertad

La filosofía de la libertad de Rudolf Steiner se apoya alternativamente en la teoría del conocimiento de Goethe y en la dialéctica tal como es desarrollada por el idealismo alemán, en particular a través de los sistemas de Fichte y Hegel. Partiendo de esto Steiner desarrolla una teoría del Yo entendido como *fenómeno original* del ser humano a imagen y semejanza de la protoplanta de Goethe. Con la intención de captar el dinamismo implícito en las sucesivas transformaciones del Yo, Steiner recurre al concepto de metamorfosis de Goethe que reubicará dentro de la noción de movimiento dialéctico entre la identidad y la alteridad tal como es presentado por los idealistas alemanes. El objetivo es hacer patente el movimiento a través del cual el Yo, como fenómeno arquetípico del ser humano, se actualiza en el despliegue de su presencia a través de su ausencia o No-Yo. Este movimiento del Yo no es otra cosa que el despliegue de su libertad, una libertad que, al igual que en la metamorfosis de las plantas de Goethe, se apoya en dos movimientos opuestos de concentración y expansión que dan lugar a un desarrollo dialéctico a través de la alternancia entre la identidad y la alteridad, entre el Yo y el No-Yo.

A nivel cognoscitivo este doble movimiento mental de concentración y expansión se recoge también en una de las obras de Fichte que más influencia ejercieron sobre Steiner, *La exhortación a la vida bienaventurada o la Doctrina de la Religión* (1806). Lo determinante de esta obra es que abre el camino a una ciencia de lo espiritual basada en el análisis del pensamiento en su vinculación con el Yo. Esta obra permite dar el salto desde lo natural, tal como es tratado por Goethe, a lo espiritual, trasladando al espíritu las mismas exigencias científicas que el poeta pone en la naturaleza. Si bien Fichte utiliza la palabra espíritu, la manera en que se sirve de ella a lo largo de esta obra demuestran que el espíritu coincide exactamente con el pensamiento que se tiene de él, por lo tanto con el propio fenómeno del pensar mismo, y que el eje que lo pone en movimiento es el Yo del individuo. Los movimientos a través de los cuales el Yo se realiza y desarrolla en el seno del pensamiento serían los siguientes:

Toda energía interior espiritual se manifiesta en la conciencia inmediata de la misma como el recogerse y contraerse de un espíritu disperso en un punto, y como el fijarse en este punto su unidad, frente al impulso constante natural de renunciar a esta contracción y dispersarse¹⁹⁴.

¹⁹⁴ Johann Gottlieb Fichte: *La exhortación a la vida bienaventurada o la Doctrina de la Religión*, Madrid: Tecnos, 1995, pág. 125.

Asimismo, Fichte, basándose en la actividad formativa de *la unidad sintética originaria de la apercepción pura* de Kant o «yo pienso», resalta el carácter originario del Yo como principio formador de sí mismo y de lo que se le opone, en tanto que fases dialécticas de un proceso creativo ascendente en el que el Yo se esclarece a sí mismo a través del choque con aquello que se le opone en forma de No-Yo¹⁹⁵. A través del énfasis puesto por Fichte en aras de la actividad originaria del «yo pienso» kantiano, la antinomia entre causalidad y libertad es resuelta a favor de una libertad ahora entendida como acción y creatividad del sujeto a través de su choque con aquello que se le opone. Cabe resaltar que la polaridad original de donde Fichte deduce la oposición entre Yo y No-Yo se puede encontrar ya en la *Crítica de la Razón Pura* de Kant cuando este asocia la sensibilidad con la pasividad y el entendimiento con la actividad.

A juicio de Fichte el Yo debe entenderse como la actividad originaria de su propia identidad y, asimismo, de su alteridad o No-Yo¹⁹⁶, sin embargo, en la obra de Rudolf Steiner *Verdad y ciencia* este opina que hacer residir todo el peso de esa actividad originaria sobre el polo subjetivo del ser desvirtúa la necesidad de un proceso dialéctico de autoformación del Yo pues lo hace coincidir consigo mismo de manera tautológica de tal forma que la novedad resultaría una empresa baldía¹⁹⁷. La libertad, tal como es entendida por Steiner a través de la teoría del conocimiento de Goethe, consiste en la actualización de las potencialidades de una unidad simple originaria que en el caso de las plantas coincidiría con su hoja la cual, a través de su desdoble en dos movimientos opuestos de expansión y contracción, desarrolla la serie de todos sus momentos engarzados en forma de una totalidad orgánica determinada diferente al germen que la originó.

En el caso de Fichte el peso creativo de este despliegue del Yo recae fundamentalmente sobre el polo subjetivo reduciendo la actividad del No-Yo a una mera resistencia vacía a

¹⁹⁵ «Por tanto, el yo solo puede ponerse a sí mismo si pone un no-yo [...] La oposición con respecto a un sujeto pertenece a la esencia de un objeto. Por lo tanto el objeto no es autónomo, sino que es puesto por un sujeto, sigue siendo inmanente al sujeto, es decir, -el yo pone en el yo el no-yo». Nicolai Hartmann: *La filosofía del idealismo alemán*, tomo I: *Fichte, Schelling y los románticos*, Buenos Aires: Sudamericana, 1980, págs. 90-91.

¹⁹⁶ «La misma actividad originaria del yo que se muestra libremente creadora y autolegisladora es también la delimitación que se impone como condición de su crear, cuyo aspecto exterior irreflexivo es el mundo real de las cosas. En esta doble significación de la teoría unitaria hay una dualidad de puntos de vista que coexisten superpuestos, porque se condicionan mutuamente». *Ibidem*, pág. 108.

¹⁹⁷ «Toda determinación que parta del yo habrá de permanecer vacía y sin contenido si el yo no encuentra algo lleno de contenido y totalmente determinado, que le permita determinar lo dado dejándole asimismo la posibilidad de escoger entre idealismo y dogmatismo». Rudolf Steiner: *Verdad y ciencia*, cit., pág. 88.

la actividad autoafirmativa del Yo¹⁹⁸. Sin embargo, para Steiner, la alteridad no es un mero apéndice de la identidad, sino su contrapeso, pero en este caso con contenido propio y actividad libre. En este sentido Rudolf Steiner se acerca a las ideas tardías de Fichte quien, consciente de esta problemática, sitúa por detrás del Yo subjetivo el fundamento de un Yo absoluto¹⁹⁹ que, en cierto modo, abre el camino a la posibilidad de traspasar los límites de la subjetividad²⁰⁰. Este replanteamiento de Fichte acerca del papel que tiene que adquirir el No-yo en el contexto de la libertad se aprecia particularmente en el desarrollo de su filosofía del derecho y del estado ya que en su opinión:

El yo no puede atribuirse a sí mismo la libre actividad hacia el exterior sin atribuirla también a otros sujetos, es decir, sin manifestarles la misma exigencia que se formula a sí mismo, sin colocarse junto a ellos sobre la base de igual exigencia que se formula a sí mismo, sin colocarse junto a ellos sobre la base de igual exigencia y de igual pretensión²⁰¹.

Si bien los sucesivos sistemas de Schelling tratan de dotar de contenido a esta alteridad o parte escindida del Yo absoluto a través de su filosofía de la naturaleza, a juicio de Rudolf Steiner lo que hace es cometer el mismo error que Fichte, pero en este caso a la inversa. Efectivamente, al hacer coincidir totalmente el impulso creativo del ser sobre la naturaleza o polo objetivo, Schelling hace depender la libertad de una mecánica natural igualmente tautológica con la diferencia de que en este caso el Yo subjetivo queda reducido a un mero epifenómeno de la totalidad orgánica²⁰². En sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos que se relacionan con ella* (1809) Schelling trata de superar la unilateralidad de su idealismo objetivo introduciendo un

¹⁹⁸ «A la postre la actividad del no-yo tiene que ser la actividad del yo. Pero, puesto que la actividad del no-yo significa una delimitación del yo, aquí, en el fondo, solo se puede tratar de una autodelimitación de la actividad del yo. Su determinación por el no-yo es autodeterminación, su tornarse afectado por el objeto es autoafección». Nicolai Hartmann: *La filosofía del idealismo alemán*, cit., pág. 92.

¹⁹⁹ «El fundamento original reside en un ente en sí absolutamente real que de ningún modo depende de la conciencia». Ibidem, pág. 125.

²⁰⁰ «Si hacemos la recapitulación del desarrollo entero de la Doctrina de la ciencia en conexión con aquellas teorías sobre las que ella se desarrolla, se advierte que le es característico desplazar el principio último cada vez más profundamente en la interioridad del yo y finalmente más allá del yo mismo». Ibidem, pág.123.

²⁰¹ Ibidem, pág. 139.

²⁰² «Mientras Fichte en su doctrina posterior, se metía cada vez más en la profundidad del yo, es decir, llegando detrás del yo, Schelling inversamente, avanza hacia afuera trascendiendo al yo, y se interna en el mundo objetivo y del ser natural, encontrando nuevamente en ese mundo sobre base objetiva el mismo principio ideal de la pura actividad de la que aquel había partido. Y así como Fichte en su Doctrina de la libertad fue llevado a un querer anterior al querer, Schelling en la doctrina del proceso natural fue llevado a un querer fuera del sujeto». Ibidem, pág.178.

dualismo metafísico que equipara la libertad con la existencia de dos principios autónomos y en conflicto, el fundamento y el entendimiento, a través de los cuales la voluntad humana se afirma en una u otra dirección mediante la elección entre el bien y el mal²⁰³. En esta obra se destaca la importancia de la alteridad con respecto a Dios en el sentido de que solo a través de la libertad se puede alcanzar la perfección y ella solo es real si a lo perfecto se le contraponen la posibilidad de lo imperfecto²⁰⁴. Una de las críticas que Schelling recibe de Steiner en su *Filosofía de la libertad* es la de valorar exageradamente las posibilidades creativas del sujeto a la hora de conocer la naturaleza, retornando en esta ocasión a los errores de Fichte al darle al Yo unas prerrogativas con respecto al No-Yo totalmente exageradas²⁰⁵. Para Steiner el sujeto no puede crear lo que no conoce, sino, en todo caso, recrear lo que conoce, por lo que el carácter de esta recreación tiene mucho más que ver con el arte que con la teoría del conocimiento. A su juicio el gran mérito de Schelling es el de destacar la actividad creativa de la naturaleza (o en palabras de Fichte del No-Yo) para reintroducirla dentro de la actividad del Yo en forma de arte. El arte sería pues el espacio dentro del cual se puede ejercer la actividad libre del Yo en conexión con la Naturaleza o No-Yo. En este sentido Schelling equilibra el idealismo subjetivo de Fichte redirigiendo la influencia de la naturaleza sobre el polo del sujeto, de tal manera que el Yo pasa a ser el fruto de un proceso creativo que comienza en planos orgánicos y que culmina con la emergencia de un Yo que continúa la creatividad natural a través de la libertad de la obra de arte²⁰⁶.

²⁰³ «Y es de lo no divino que surge el mal, lo egoísta. Dios pues, no tiene la totalidad de los seres en su dominio; Él puede darles la luz, pero son ellos los que se elevan desde la noche oscura. Son los hijos de esa noche y sobre lo que en ellos es oscuridad, Dios no tiene poder alguno. Ellos han de ir elevándose atravesando la noche hacia la luz. Esa es su libertad. También se puede decir que el mundo es la creación de Dios partiendo de lo que no es Dios. Lo no divino es lo primero y lo divino lo segundo». Rudolf Steiner: *Los enigmas de la filosofía*, cit., pág. 213.

²⁰⁴ «Sería una incongruencia de Dios crear un mundo de seres a quienes dirigir y gobernar constantemente como entidades no independientes. Dios solo es perfecto si puede crear un mundo que le sea totalmente igual en perfección. Un Dios que solo pueda producir lo que sea más imperfecto que él, ha de ser él mismo imperfecto. Por eso Dios creó a los hombres, como seres que no necesitan su guía, sino que son libres e independientes como Él. Un ser que tiene su origen en otro no necesita ser también dependiente de este». Ibidem, pág. 212.

²⁰⁵ «Schelling dice: Conocer la Naturaleza significa crearla. Quien tome literalmente estas palabras del audaz filósofo naturalista, tendría probablemente que renunciar para siempre a todo conocimiento de la Naturaleza, pues la Naturaleza ya existe, y para crearla por segunda vez habría que conocer los principios según los cuales ha sido creada [...] Únicamente una Naturaleza no existente podría crearse sin el conocimiento previo». Rudolf Steiner: *La filosofía de la libertad*, cit., pág. 51.

²⁰⁶ «La manera en que Schelling hace que en su interior vuelva a surgir lo natural como espíritu, se emparenta en cierta forma con lo que Goethe cree encontrar en el perfecto artista [...] Schelling mediante las creaciones de la naturaleza, quiere penetrar en su proceso creador; se

Si algo tienen en común los intentos de Fichte y Schelling a la hora de acotar el ámbito de la libertad es que en ambos casos la dinámica a través de la cual la libertad se realiza no es descrita en su desarrollo, sino meramente presupuesta. La libertad implica la colaboración de la identidad y la alteridad, del Yo y del No-Yo, de lo que se pone y de aquello que se le opone, en definitiva, de la totalidad del ser, para hacer de su desarrollo algo más que una mera coincidencia tautológica consigo misma, pero de lo que se trata ahora es de mostrar el camino a través del cual esa libertad se va desarrollando, por lo que Steiner recurre a la dialéctica de Hegel para clarificar la labor de ambos polos en su despliegue y realización. De esta manera la actividad libre de la identidad y la alteridad va a poder ser expuesta de manera bipolar haciendo patente los momentos a través de los cuales esta se va a desarrollar en su contenido real. Además de esto Hegel recoge algo que a juicio de Steiner había quedado eclipsado por el voluntarismo de Fichte y por la creatividad artística de Schelling, el trabajo del pensamiento a través del concepto como síntesis de todos los opuestos.

Para Steiner todas las antítesis se pueden retrotraer a una original, la de la observación y el pensamiento, pues solo a través de ambos se puede llevar a cabo el trabajo de encajar lo ideal y lo real a través del concepto.

Los filósofos han partido de diversas antítesis fundamentales: idea y realidad, sujeto y objeto, apariencia y ente en sí, yo y no-yo, idea y voluntad, concepto y materia, energía y substancia, consciente e inconsciente. Pero es fácil mostrar que a todas estas antítesis tiene que preceder la de la observación y pensar, como el contraste más importante para el hombre²⁰⁷.

Esta antítesis fundamental entre observación y pensamiento precede a las otras pues las involucra a todas. La observación remite al plano pasivo de lo dado, tanto dentro como fuera de la subjetividad, remitiendo al sujeto a algo ajeno a sí mismo, pero al mismo tiempo teniéndolo siempre a él como referencia. Por su parte el pensamiento vincula a través de la actividad de los conceptos aquellos polos que, mediante la mera observación, permanecerían desconectados entre sí. La observación hace posible el nacimiento de la conciencia ya que establece la comparativa entre el observador y lo observado. Sin embargo, el pensamiento, si bien es posterior en su aparición a la conciencia, la fundamenta, pues gracias al pensar esta puede empezar a tomar conciencia de sí misma.

Este proceso que va de la conciencia al pensamiento está representado para Rudolf Steiner por el sistema de Hegel, el cual además esclarece la dinámica a través de la cual el

introduce en la naturaleza creadora y hace que esta surja en su alma como el artista hace surgir su obra de arte». Rudolf Steiner: *Los enigmas de la filosofía*, cit., pág. 208.

²⁰⁷ Rudolf Steiner: *La filosofía de la libertad*, cit., pág. 41.

proceso de libertad se lleva a cabo en el mundo de los fenómenos. A nivel filosófico Steiner ve en el trabajo de Hegel una continuación del realizado por Goethe²⁰⁸. El término que designa este movimiento que involucra el devenir de los fenómenos del mundo lleva el nombre de dialéctica. Su definición es la siguiente:

Pero llamamos dialéctica al movimiento altamente racional en el que las cosas que parecen ser absolutamente separadas se interpenetran por sí mismas a través de lo que ellas son y en donde el supuesto se anula. La inmanente naturaleza dialéctica del ser y de la nada está en el hecho de que ella muestra su unidad, el devenir, como la verdad de ellos²⁰⁹.

A través de ella la libertad se manifiesta como una alternancia entre polos opuestos cuyo objetivo apunta a la toma de conciencia de que la oposición no es otra cosa que el fundamento dinámico de un proceso que consiste en desplegar la unidad entendida como síntesis y superación de opuestos. El fruto de este movimiento progresivo es precisamente el reconocimiento a través del pensamiento de que la libertad solo es posible si se concibe como síntesis de polos opuestos que se complementan el uno al otro en base a su negación mutua y, en consecuencia, a su mutua superación. En un sentido negativo la libertad es concebida por lo tanto como aquello que le resta de ser a cada polo en discordia, pero desde un punto de vista positivo esta libertad representa la autonomía del todo entendido como síntesis y superación de esos opuestos. La libertad por lo tanto está compuesta de dos momentos a su vez contradictorios ya que, por un lado, implica el reconocimiento de que cada polo del que está compuesta limita las posibilidades expresivas infinitas de la libertad, mientras que a su vez asume como condición necesaria el hecho de que la unilateralidad de cada polo representa el germen de su superación por parte del todo que le resta. Sin embargo, esta doble cara de la libertad es también aparente ya que en ambos momentos el movimiento que la define es el de la superación, en el primer caso la superación de la identidad a través de la alteridad y en el segundo la superación de la polaridad a través de la totalidad.

²⁰⁸ «Goethe y Hegel coinciden totalmente en esta representación. Lo que el primero ha conquistado con la observación de la naturaleza y del espíritu, lo expresa el segundo en base al claro y puro pensamiento que vive en la autoconciencia. Lo que Goethe emprendió en los procesos naturales individuales, es decir, explicarlos mediante su devenir o evolución, lo aplicó Hegel al cosmos entero [...] Hegel quiere comprender todos los fenómenos del mundo en la secuencia gradual de su devenir, desde la más sencilla y oscura acción de la materia inerte, hasta la altura del espíritu autoconsciente. Y en el espíritu autoconsciente ve él la revelación de la Esencia Primordial del mundo». Rudolf Steiner: *Los enigmas de la filosofía*, cit., págs. 242-243.

²⁰⁹ Nicolai Hartmann: *La filosofía del idealismo alemán*, tomo II: *Hegel*, Buenos Aires, 1980, pág. 266.

Como deja claro Kant la autonomía es la base de la libertad del sujeto, pero a su vez implica el reconocimiento a través del imperativo categórico de la necesidad de contemplar la libertad de otros sujetos autónomos en el obrar moral. Sin embargo, este reconocimiento de la libertad del otro es asumido desde un punto de vista abstracto, amparándose meramente en la forma de la universalidad del actuar moral, pero relacionándose con esta forma de manera vacía. Los dilemas éticos que provocan los diferentes intereses implicados en el intercambio moral entre unos y otros sujetos autónomos dejan sin resolver el problema de cómo expulsar definitivamente todo rastro de heteronomía del quehacer moral. Esta heteronomía se esconde bajo la máscara de la posibilidad de enfrentamiento de un punto de vista autónomo contra otro punto de vista autónomo, ya que en la ética kantiana el otro, si bien es considerado un fin en sí mismo, nunca es abordado desde el plano de lo que lo hace otro, la diferencia, sino desde una universalidad vacía que si bien lo tolera nunca llega a hacer el esfuerzo de comprenderlo en lo que lo hace diferente. Tan solo el concepto de «insociable sociabilidad» permite contemplar la diferencia entre buena y mala voluntad como auténtico catalizador moral en el avance político hasta la paz perpetua.

A nivel ético la dialéctica hegeliana sienta las bases de una autonomía moral sin fisuras en el sentido de que solo la integración de la totalidad de los polos implicados en el proceso puede ser auténticamente autónoma, y esto solo es posible paradójicamente a través de la superación de la autonomía de cada polo en discordia. Esta superación no es algo impuesto desde fuera, ya que esto implicaría recaer en los errores de las éticas heterónomas, sino que es exigido por la propia unilateralidad de cada una de las polaridades implicadas en el proceso. En este sentido la exigencia de universalidad del imperativo categórico es transformada por Hegel en la exigencia de totalidad ya que solo ella puede dar razón de los límites de cada uno de los puntos de vista autónomos implicados en el tejido de lo real.

La única autonomía real solo puede ser la autonomía del todo y este a su vez tiene como contenido la autonomía de todos los sujetos morales que lo componen, lo cual exige un reconocimiento mutuo de cada uno de ellos que solo es posible a través del pensamiento, pues solo el pensamiento les permite trascender los límites inmediatos de lo dado por cada uno de ellos. Es de hecho el pensamiento el único elemento involucrado en el proceso capaz de clarificar y situar en su lugar toda esta serie de momentos opuestos de los que está compuesto el todo, por lo que el pensamiento no solo es un medio que ofrece una explicación del proceso en su desarrollo dialéctico, sino que es el fin y el sentido al que apunta la propia dinámica del proceso mismo.

Si bien el pensamiento está involucrado en cada uno de los momentos de su devenir histórico que lo llevan a su reconocimiento o autoconciencia, el pensamiento como tal es transpersonal, transhistórico, en el sentido de que su propia esencia lo impele a situarse más allá de lo limitado, de lo dado, ya que para tener conciencia de su contenido debe situarse fuera de él para analizarlo en perspectiva. A juicio de Hegel la colisión entre los diferentes polos que componen el todo es un signo de la limitación de cada uno de ellos y, por lo tanto, de su superación. Esta superación se realiza y se hace consciente mediante la razón, por lo que para Rudolf Steiner la puerta hacia libertad, entendida como superación de lo dado, solo es posible a través del pensamiento. La libertad, por lo tanto, es concebida como superación con respecto a lo que nos es dado inmediatamente, el Yo, la tesis o el ser «en sí» hegeliano, y lo que nos es dado mediatamente a través de su contraposición, el No-Yo, la antítesis o el ser «para sí». Los límites que determinan a aquello que se nos opone representan la superación de nuestros propios límites, y viceversa, hasta que, cuando ambos polos son superados por su contrario, se produce un último movimiento de superación mutua, en este caso a través de la razón autoconsciente o pensamiento, que da lugar a la síntesis de la tesis y la antítesis, del Yo y sus contrarios.

Sin embargo, es en la manera en que Rudolf Steiner y Hegel conciben este pensamiento donde se pueden apreciar diferencias destacables entre ambos pensadores, diferencias que a su vez pueden mostrar con mayor nitidez la especificidad de cada uno de sus respectivos sistemas. Para Steiner si bien el sistema de Hegel ha demostrado la vinculación entre el pensamiento y el mundo (*Todo lo real es racional, todo lo racional es real*) no ha conseguido ofrecer una visión nítida del propio fenómeno del pensamiento reduciéndolo así a un «reino de sombras» conceptuales condenado a encarnar la siguiente paradoja:

En la inferencia habitual, el ser de lo finito, aparece como fundamento de lo Absoluto; es lo Absoluto porque es finito. Pero la verdad es que lo Absoluto es porque lo finito —la oposición que se contradice a sí misma— no es. En aquel sentido, el principio de la conclusión dice así: el ser de lo finito es el ser de lo Absoluto; en este otro sentido, al contrario, expresa: el no ser de lo finito es el ser de lo Absoluto²¹⁰.

La paradoja consiste en que la base sobre la que se establecía el proceso dialéctico de la libertad y la propia realidad del pensamiento en cuanto que superación con respecto a lo dado, se interrumpe al llegar al concepto absoluto hegeliano, que corre el riesgo de someter al proceso mismo de la libertad a un formalismo vacío o «reino de las

²¹⁰ Nicolai Hartmann: *La filosofía del idealismo alemán*, tomo II: *Hegel*, cit., pág. 318.

sombras»²¹¹. Lo que ocurre es que para Hegel el concepto de superación es también bipolar pues, por un lado, representa la negación²¹² de todo contenido afirmativo que diferencie al Yo del No-Yo, mientras que por otro lado debería implicar una diferenciación de lo que se supera con respecto a lo superado²¹³ reflejando el principio de gradación goethiano. Este concepto negativo del No-Yo entendido como simple contraposición del Yo dada la vuelta le resta positividad no solo al No-Yo, sino también al Yo, vaciándolos a ambos de su contenido positivo. A diferencia de Leibniz, para quien el principio de *identidad de los indiscernibles* implica que si dos objetos comparten todas sus propiedades entonces ambos son el mismo objeto, la dialéctica de Hegel hace caso omiso del contenido de los opuestos, tratándolos como tales, pero luego haciéndolos coincidir absolutamente en la identidad del concepto, reduciendo así la relación de oposición a una mera contradicción vacía entre ambos, lo cual anula el contenido del propio concepto de oposición. En realidad para Hegel la identidad contiene dentro de sí la diferencia²¹⁴, por lo que la oposición es entendida no como oposición, sino como contradicción que no debe ser rechazada, sino plenamente asumida y reconciliada consigo misma. El procedimiento consiste en obviar el contenido de cada contrario involucrado en el proceso dialéctico, ya que como dice Hegel la esencia de toda determinación es en realidad una negación, al reducir al uno y al otro a una mera imagen invertida de su opuesto. Esto le lleva a pasar por alto el hecho de que, de ser así las cosas, si un juicio tiene sentido su negación debería tenerlo también, lo cual es un contrasentido pues la

²¹¹ «La Lógica de Hegel configura el contenido de esa exposición de Dios. Es un edificio de pensamientos mudos, estáticos, carentes de vida. Hegel mismo la llama el «reino de las sombras». Rudolf Steiner: *Los enigmas de la filosofía*, cit., pág. 236.

²¹² «Al ser la negación de la negación el representante de la identidad en el proceso, es menester examinar atentamente la función que cumple respecto de los momentos anteriores. Esta función es doble y se designa con un nombre sustantivo: AUFHEBUNG [...]. La doble función de la AUFHEBUNG-supresión y elevación conservante- implica en los momentos anteriores un doble aspecto». Leonardo Polo: *Hegel y el posthegelianismo*, 2.ª ed., Barañain (Navarra): Ediciones Universidad de Navarra, 1999, pág. 65.

²¹³ «[...] subsistir es inseparablemente una única reflexión; es una única mediación, en que cada uno existe por medio del no-ser de su otro, y por consiguiente por medio de su otro o sea de su propio no-ser. —Así ellos son opuestos en general; o sea cada uno es solo el opuesto del otro. Uno no es todavía positivo y el otro no es todavía negativo, sino que ambos son negativos recíprocamente. Cada uno existe así en general, en primer lugar, en la medida en que el otro existe; es lo que es, por medio del otro, es decir, por medio de su propio no-ser; es solo un ser-puesto; en segundo lugar existe en la medida en que el otro no existe; es lo que es por medio del no-ser del otro; vale decir, es la reflexión en sí». Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Ciencia de la lógica* (trads. Augusta y Rodolfo Mondolfo), 5.ª ed., Buenos Aires: Solar, 1982, pág. 187.

²¹⁴ «La proposición: el ser y la nada son lo mismo se le presenta a la representación o al entendimiento como tan paradójica que quizá no la tomen en serio. En efecto, ese principio es de lo más duros que se pueden pensar, puesto que el ser y la nada son una oposición en su total inmediatez, es decir, fuera de alguna determinación que ya contenga su relación con otra». Nicolai Hartmann: *La filosofía del idealismo alemán*, tomo II: *Hegel*, cit., pág. 264.

mera negación de un juicio verdadero frecuentemente da lugar a un juicio falso y por lo tanto irreal. Esta irrealidad amenaza todo el entramado de momentos opuestos, ya que si cada uno no es otra cosa que la negación de lo que se le opone, se corre el riesgo de diluir el contenido positivo de cada uno, su diferencia, que es precisamente la que los hace entrar en oposición.

Es curioso que cuando Hegel trata de ofrecer metáforas de su dialéctica la compare con el proceso nutritivo a través del cual el alimento es incorporado y asimilado por el cuerpo del comensal a costa de su destrucción²¹⁵. En este caso el comensal es el concepto absoluto y el alimento la diferencia entre los opuestos, la cual es anulada a través de su digestión dialéctica hasta transformarla en Identidad absoluta o asimilación total por parte del concepto.

En otro de sus ejemplos, Hegel explica el concepto de superación dialéctica recurriendo a una planta en la que el capullo es reemplazado y anulado por la flor, olvidando que no hay superación sin coexistencia ya que si bien el capullo desaparece en la flor no es menos cierto que coexiste con las otras partes de la planta de donde emerge. Por ello una de las características diferenciales de la filosofía de Steiner es la de renunciar a clausurar el movimiento dialéctico del sistema en forma de una identidad absoluta en el concepto, optando por hacer coexistir el pensamiento con todo lo que le antecede. Para Steiner que el concepto absoluto consista en la identidad²¹⁶ de todos los momentos devalúa no solo el contenido de los polos involucrados en el proceso dialéctico, sino el propio objetivo al que apunta dicho proceso, el pensamiento, ya que la vitalidad de este se debe asentar sobre su propia diferencia con respecto a lo pensado. La identidad absoluta que en forma de concepto Steiner vislumbra con recelo al final de la dialéctica hegeliana no es la de lo real y lo racional, sino la de lo racional consigo mismo a través de las propias categorías lógicas que componen el pensamiento.

²¹⁵ «Para atribuir a la vida una función negativa de lo externo en sentido estricto, Hegel toma en cuenta su operación nutritiva. La nutrición no deja subsistir el alimento, sino que niega tal subsistencia precisamente al asumirlo y transformarlo en ella misma [...] por eso dice Hegel que el hombre es la Pascua del Viernes Santo especulativo». Leonardo Polo: *Hegel y el posthegelianismo*, pág. 37.

²¹⁶ «[...] la refutación de todo el escepticismo no puede realizarse desde un esquema de mediación total entre sujeto y objeto, ya que entonces la libertad cognitiva de la conciencia desaparece, la cognición se ve arrastrada por la circularidad constante y no existe ni puede existir concienciación de lo Absoluto; por tanto, tampoco puede existir una posición monista de Unión total entre Identidad y Diferencia; la superación del escepticismo y la autonomía de la conciencia solo puede apuntarse en un esquema cognitivo que retenga una diferencia ontológica». Octavi Piulats Riu: «Dialéctica y escepticismo en Hegel», *Convivium: revista de filosofía*, 2001, núm. 14, págs. 128-143.

Yo he puesto al pensar como punto de partida y no a los conceptos o ideas, que solo se obtienen a través del pensar. Ellos presuponen el pensar. Por consiguiente, lo que he dicho sobre la naturaleza del pensar, que descansa en sí misma y que no está determinada por cosa alguna, no debe aplicarse simplemente a los conceptos. Lo hago notar aquí expresamente, porque es aquí donde difiero de Hegel. Él establece el concepto como principio y origen²¹⁷.

Rudolf Steiner, para quien la idea de superación está vinculada consustancialmente a la de libertad, ve en la lógica hegeliana del concepto un aparato abstracto que gira alrededor de sí mismo sirviendo de contrapunto al mundo que trata de superar, pero que en vez de ello anula y vacía, al no aportar a este ningún contenido positivo que pueda venir del seno del propio concepto. De alguna manera el pensamiento ha acabado transformándose en un mero acomodador de hechos fenoménicos a los que succiona su substancia vital para hacerlos coincidir con unas categorías lógicas que lo único que hacen es expresar su propio universo de relaciones a costa de utilizar al mundo fenoménico como excusa para justificarlas²¹⁸. Sin embargo, para Rudolf Steiner la constatación de esta realidad negativa de la dialéctica hegeliana bajo ningún concepto le resta su valor, ya que si bien no ofrece un cuadro real del mundo fenoménico sí plasma de manera exacta la dinámica y los fundamentos sobre los que se sustenta el mundo de los pensamientos sobre el que se debe edificar la libertad. Por ello Steiner a través de su filosofía busca superar el sistema hegeliano a través la propia dialéctica sobre la que se edifica, asumiendo los presupuestos que la sustentan, pero para utilizarlos contra sí mismos, con la intención de superar la realidad muerta del concepto y hacerla resucitar dentro de lo que él denomina el *pensamiento vivo*. Este pensamiento vivificado mediante la superación del pensar a través del propio pensar representa un ámbito totalmente autónomo y por lo tanto representa la libertad humana en su estado puro.

Para Steiner el mundo de los conceptos abstractos debe ser también susceptible de superación ya que de lo contrario anularía la propia libertad que justificó el desarrollo dialéctico que desemboca en el pensamiento como sentido y objetivo del sistema. Las leyes de la lógica corren el riesgo de ahogar al sujeto que las ha pensado en una nueva forma de heteronomía, en este caso interior, pero extraña al sujeto que anule su propia

²¹⁷ Rudolf Steiner: *La filosofía de la libertad*, cit., pág. 62.

²¹⁸ «Hegel no llega nunca a las cosas como tales, sino siempre al contenido racional, mental, de las mismas. Igual como en el campo de la observación buscaba por doquier los pensamientos, pretendía también conocer la vida situado desde el punto de vista del pensar». «La concepción hegeliana del conocimiento no lo concibe como captación de un contenido que exista en algún lugar del mundo sin el proceso cognoscitivo, ni como una actividad que genere réplicas del acontecer real. Lo que según Hegel, se crea en el conocimiento pensante no existe en ninguna parte del mundo, solo en el acto cognoscitivo». Rudolf Steiner: *Los enigmas de la filosofía*, cit., pág. 234 y 237.

libertad. Por ello Steiner recurre a la idea de Yo entendida como auténtico objetivo al que apunta toda la dialéctica hegeliana. A través de las antítesis, síntesis y superaciones que el pensamiento descubre en su devenir dialéctico de lo que se trata es de hacer al sujeto pensante transparente a aquello que lo hace libre. Eso que hace libre al sujeto pensante es el descubrimiento de su diferencia positiva, de su Yo. En este sentido Steiner coincide con Max Stirner quien en su obra *El único y su propiedad* considera que la libertad hegeliana aparece como un concepto abstracto al servicio de una serie de generalizaciones como la idea, la conciencia, la especie o el Estado, que la alienan. Para Stirner el sentido de la dialéctica hegeliana solo puede aclararse si se le hace la pregunta adecuada y esa pregunta es «¿Quién piensa la dialéctica?». Efectivamente, la pregunta acerca de quién es aquel que se hace autoconsciente mediante la dialéctica solo admite una respuesta posible, el Yo, por lo que el sentido real de la dialéctica es el del autoesclarecimiento del Yo a través de todo lo que se opone a él. Mientras que para Max Stirner el Yo es la conclusión del proceso dialéctico, Rudolf Steiner quiere evitar los peligros subjetivistas que esto conlleva y desde el pensamiento va a crear un camino desde el Yo individual hacia el Yo trascendental o Proto-Yo, como en su momento hizo Goethe con respecto a las plantas.

Si bien para Steiner el Yo es el auténtico sentido al que apunta el proceso dialéctico, la gran diferencia con respecto a Fichte, quien presupone al Yo como fuente del proceso, es que en este caso el Yo se deduce al final del proceso como sentido al que apunta este. Este Yo es el fruto de la autoconciencia cuyos movimientos son delineados por la dialéctica y que a diferencia del Yo de Fichte no opera desde un plano horizontal, sino desde un plano arquetípico o vertical que organiza el sentido de todo lo que queda por debajo de él²¹⁹.

Ese sentido superior del que pende todo el sistema guarda cierta semejanza con la idea de protoplanta de Goethe. Efectivamente, el sentido de cada Yo individual solo puede apuntar a algo que los trascienda a todos, a un Yo arquetípico en el que la libertad sea

²¹⁹ «El punto de que todo depende no está en el principio, que es el punto de partida del movimiento intelectual de la Lógica, sino en el fin, en el resultado, en la cima. La forma más alta es el conjunto de las formas. De ella de-«pende» toda la larga cadena. La imagen del «penden», de la dependencia, ha de ser tomada literalmente. La Lógica, entendida como sistema de categorías, no es un edificio en el que un cimiento de naturaleza más elemental soporte los pisos superiores, sino una cadena que está pendiendo del anillo más alto y en la cual, anillo por anillo, el miembro inferior pende del superior. En el más bajo, en el «principio», la dependencia es la mayor posible. El miembro más alto y último, en cambio, es el punto fijo que confiere estabilidad al todo; es lo independiente, lo incondicionado y lo en sí libre. Este tipo de dependencia no solo caracteriza a la Lógica, sino también a todo el sistema». Nicolai Hartmann: *La filosofía del idealismo alemán*, tomo II: *Hegel*, cit., págs. 258-259.

entendida como posibilidad infinita de expresión a través de los diferentes Yoes individuales que penden de este Proto-Yo²²⁰.

Es aquí donde Steiner acude de nuevo a la obra de Fichte *La exhortación a la vida bienaventurada o la Doctrina de la Religión* haciendo del pensamiento acerca del pensamiento una auténtica metafísica de la libertad detrás de la cual se sitúa un Yo trascendental o arquetípico que dará lugar a una metafísica entendida como cristología. De acuerdo a Fichte la reflexión acerca de la divinidad es la divinidad misma la cual, a través de la figura de cada Yo individual, busca pensarse en sus infinitos matices y diferencias pues:

Fuera de Dios no existe en el sentido propio de la palabra nada verdadero más que el saber. Y este saber es la misma existencia divina absoluta e inmediatamente, y en la medida en que somos el saber somos en nuestra más profunda raíz la existencia divina misma²²¹.

Para Fichte la doctrina cristiana tal como la recoge el «Evangelio de San Juan» expresa una verdad metafísica que trasciende su propio contenido religioso, y que consiste en el hecho de que a través de la Palabra enunciada por un Yo la divinidad infinita se hace consciente de sí misma en lo finito²²². Dado que la naturaleza de la divinidad es inabarcable e infinita, esta, a través de la reflexión y de la mediación de lo finito, se refleja sobre lo que ella no es, el No-Yo, con la intención de adquirir una conciencia de sí misma a través del desarrollo del pensamiento. El eje a través del cual este pensamiento se va a desarrollar tiene como centro al Yo, que tanto en Fichte como en Hegel hace referencia al esfuerzo del individuo por actualizar a través de su propia actividad cognoscitiva la presencia del Yo trascendental o Proto-Yo, el cual a su vez representa al Cristo en su realidad suprahistórica. Cristo no es otra cosa que la reflexión del pensamiento acerca de la idea de lo Incondicionado, pero debido a la diferencia ontológica entre lo infinito y lo finito, esta reflexión choca contra los propios límites de su acceso a lo ilimitado, reflejando sobre sí misma el foco de su reflexión acerca de lo divino y transformando su pensamiento acerca de lo divino en lo divino mismo. A diferencia de Hegel, esta reflexión acerca de lo infinito no tiene un punto final, sino que

²²⁰ «El Yo libre que es uno, descrito y deducido con suficiente claridad en la lección anterior, que como reflexión permanece eternamente uno, se divide al primer vistazo como objeto, esto es, como sustancia que se refleja y que se muestra solo en la manifestación, en una infinidad de manifestaciones; pero según un fundamento que se puede establecer profundamente para estas lecciones, se divide en un sistema culminable de Yoes o de individuos». Johann Gottlieb Fichte: *La exhortación a la vida bienaventurada o la Doctrina de la Religión*, cit., pág. 164.

²²¹ Ibidem, pág. 74.

²²² «Y queda así demostrado que la doctrina cristiana coincide exactamente con la nuestra». Ibidem, pág. 121.

por su propia naturaleza está destinada a desplegarse infinitamente. En contraste con Hegel el movimiento de este despliegue infinito no es causado por la contradicción entre Pensamiento y Ser, ya que el pensamiento lleva implícito el ser, sino por la propia naturaleza activa del Yo el cual busca actualizar el Proto-Yo a través de su actividad individual. Por lo tanto para Steiner el movimiento de la dialéctica se basa en la diferencia ontológica, pero no en una diferencia de grado como en el caso de Fichte que se presupone desde el comienzo, y mucho menos en una diferencia exterior al propio fenómeno de lo humano, sino en una diferencia ontológica que se deduce de los propios niveles de los que consta el ser en su pensar. La libertad se inscribe por lo tanto en la posibilidad de una actualización infinita de los infinitos matices de los que consta el Proto-Yo en su despliegue a través de los diferentes Yoes individuales, lo cual solo es posible a través del reino de la autonomía pura del pensamiento acerca del pensamiento. En este sentido la gran aportación metafísica de Steiner es la de crear un vínculo entre cada Yo individual y el Proto-Yo a través del pensamiento, un vínculo que abre el pensamiento a la autoobservación de una serie infinita de grados y niveles de conciencia que Steiner en su *Ciencia oculta* romantizará transformándolos en una ciencia de lo espiritual llamada Angeología²²³. De esta manera la subjetividad se abre desde su interior a la objetividad haciendo que el Yo y los otros se interioricen en el continuo de la conciencia humana. En este sentido para Steiner nuestro pensamiento es el «ser para sí» de las diferentes jerarquías angélicas las cuales a su vez son el «ser en sí» de nuestra conciencia.

Aquí se muestra la estructura del espíritu objetivo: es lo sustancialmente en-sí, lo común a todos, cuya relación con nosotros, es decir, con los individuos, exhibe sus dos aspectos esenciales: por un lado, somos sus meros accidentes; pero, por otra parte, somos lo real —aquello en que únicamente lo real mismo es real— porque, en nosotros el espíritu objetivo tiene su ser-para-sí [...] lo en-sí de aquel sistema y de aquella sustancia es el ser suprapersonal de los poderes éticos, y nosotros somos el para-sí, puesto que tal conciencia y libertad son nuestras²²⁴.

Siguiendo a Hegel el ser de este recorrido se extraerá de la inmediatez de nuestra conciencia ética, lo cual fundamentará metafísicamente el desarrollo trascendental de una filosofía basada en la actividad intuitiva del pensamiento, que es lo que Rudolf Steiner plasmará en su filosofía de la libertad.

²²³ «Quien observa el pensar vive, durante la observación, directamente dentro del tejer de una esencia espiritual basada en sí misma. Es más, se puede decir que quien quiera captar la esencia de lo espiritual en la forma (Gestalt) en que esta se le presenta al hombre de manera más inmediata, puede encontrarla en la actividad del pensar basado en sí mismo». Rudolf Steiner: *La filosofía de la libertad*, cit., pág. 148.

²²⁴ Nicolai Hartmann: *La filosofía del idealismo alemán*, tomo II: *Hegel*, cit., pág. 410.

9. La filosofía de la libertad

Comenzando con una tesis doctoral que analiza las limitaciones de la teoría del conocimiento kantiana *Verdad y ciencia: Preludio a una filosofía de la libertad* (1886) y siguiendo con su *Teoría del conocimiento basada en la visión Goetheana del Mundo* (1886), Rudolf Steiner desarrollará sus líneas básicas relacionadas con la conexión del mundo interior del ser humano y el mundo exterior de los sentidos a través de su obra cumbre *La filosofía de la libertad: líneas básicas de una concepción moderna del mundo* (1894) también titulada *Pensamiento intuitivo como actividad espiritual*.

El contexto filosófico en el que Rudolf Steiner escribió su *Filosofía de la libertad* se caracteriza por una multitud de nuevas ideas emergentes que crecen y se desintegran a la sombra del Romanticismo y el Idealismo alemán los cuales han comenzado a declinar dando lugar a que la imagen de un universo espiritual unificado a través del sentimiento y la razón se vaya disolviendo poco a poco bajo la rápida expansión de una ciencia materialista engrandecida por las prometedoras primicias de sus éxitos tecnológicos. Esto hace que la concepción idealista de la *Naturphilosophie*, entendida como una forma de conocimiento de la naturaleza basado principalmente en el pensamiento conceptual en detrimento de la investigación empírica, demuestre serias carencias a la hora de demostrar su validez como paradigma epistemológico en el que fundamentar las investigaciones científicas. Dado que hasta el momento la idea de libertad se había apoyado en las premisas sobre las que el Idealismo alemán había desarrollado sus respectivos sistemas, esta idea corre el peligro de ser descartada a favor de la idea de causalidad natural tal como es concebida por las ciencias naturales, las cuales muestran una tendencia invasiva por extender sus principios epistemológicos materialistas a todos los ámbitos, incluido el de la ética. El problema es que la causalidad natural, tal como es elaborada en las antinomias de la razón pura de Kant, no deja espacio dentro del cientificismo ingenuo para una concepción del ser humano basada en la libertad.

El impulso que permite a Steiner rescatar del declive del idealismo la idea de libertad llegará de un territorio filosófico ajeno e incluso antagónico en el fondo y la forma al del idealismo alemán, la filosofía de Friedrich Nietzsche. Si bien Steiner, que visitó a Nietzsche durante la última etapa de su enfermedad mental²²⁵, niega que el contenido de su *Filosofía de la libertad* esté relacionado con la filosofía de Nietzsche, sí reconoce que el carácter intempestivo de su pensamiento prefiguró en su obra una tendencia a ahondar en la relación existente entre la libertad y la voluntad. En una carta a Rosa Mayreder de

²²⁵ Rudolf Steiner: *El curso de mi vida*, Buenos Aires: Antroposófica, 2002, págs. 166- 168.

noviembre de 1894 Rudolf Steiner es explícito respecto a esta influencia y afirma acerca de su *Filosofía de la libertad*:

Yo sé el sitio exacto al que pertenece mi libro en la corriente actual del desarrollo espiritual y continúa desde el punto exacto a donde llegó el pensamiento de Nietzsche para llevarlo más allá. Yo puedo tranquilamente afirmar que expresa ideas que están ausentes en el trabajo de Nietzsche²²⁶.

Efectivamente la fuerza que se ubica detrás de los impulsos relacionados con lo que en el idealismo se denomina actividad del Yo por parte de Fichte, o el trabajo del concepto por parte de Hegel, no es otra que la voluntad de poder nietzscheana, la cual, a través del concepto de «transvaloración de los valores», será relacionada por Steiner con una concepción de la libertad entendida como fantasía moral. Una de las formas a través de las cuales esa voluntad de poder se expresa de manera más profunda a nivel ético es mediante el pensamiento acerca del sentimiento, de ahí el recurso al término de fantasía moral (*moralische phantasie*) en este contexto. La fantasía es el territorio a través del cual los sentimientos son traducidos a imágenes las cuales, tras pasar por el tamiz del pensamiento, se transforman en contenidos éticos. Un ejemplo de esto se encuentra en la atención que Rudolf Steiner prestó a la importancia de los cuentos populares como medios de formación moral de los niños y de los pueblos.

Sin embargo, si bien la fantasía moral es una de las posibles interpretaciones que se pueden hacer de la voluntad de poder y su función transformadora de los valores, Steiner reconoce que las diferencias con respecto a esta visión del mundo basada en la mera voluntad de poder son considerables. Con respecto a esa parte de la filosofía de Nietzsche que está ausente en sus obras y que la *Filosofía de la libertad* trata de rescatar, Rudolf Steiner afirma lo siguiente con respecto a ambas:

Él seguramente habría estado de acuerdo en afirmar que su visión de la moralidad, su inmoralismo, está finalmente resuelto en mi Filosofía de la libertad, y que cuando sus instintos morales son sublimados apropiadamente y conectados con su origen, ellos pasan a ser lo que yo he denominado fantasía moral. El capítulo acerca de la fantasía moral en mi Filosofía de la libertad es justo lo que se echa en falta en la Genealogía de la moral de Nietzsche a pesar del hecho de que el sentido de todo el contenido del libro apunta en esa dirección. Su Anticristo es simplemente una prueba añadida de que mi convicción es correcta²²⁷.

²²⁶ Otto Palmer: *Rudolf Steiner on his book the philosophy of freedom*, Spring Valley (Nueva York): Antroposohic Press, 1975, pág. 5.

²²⁷ Ibidem, pág. 10.

Para Steiner la locura de Nietzsche obedece a un intento frustrado de conciliar los instintos más básicos de ser humano con la esfera del pensamiento. Sin embargo, hacer depender las estructuras cognoscitivas, del océano atávico de los instintos primordiales, implica un salto sobre el vacío que inevitablemente ha de terminar en catástrofe. La capa reciente de barniz cultural que se ha sublimado en la conciencia humana en forma de pensamiento no puede pretender volver su mirada al abismo que la constituye sin convertirse en ese mismo abismo. No es una cuestión de verdad o falsedad o de bien o mal, sino en términos nietzscheanos de poder. El pensamiento como tal es una sublimación muy reciente de la conciencia humana y solo ha sido posible a costa de un debilitamiento progresivo del automatismo instintivo. En otras palabras, el poder del pensamiento se ha realizado a costa de la mengua del poder de los instintos, por lo que intentar invertir el proceso lleva inevitablemente a la destrucción del sentido del mismo pues su sentido se encuentra al término del proceso no en su origen. Nietzsche busca anclar el sentido de lo humano en el sinsentido instintivo pues valora su autenticidad al compararlo con el pensamiento, pero no tiene en cuenta que esa necesidad de retorno al origen parte de sentimientos y pensamientos muy diferentes a los instintos ancestrales que en un pasado remoto le sirvieron de raíz. Esos instintos ancestrales ya se han sublimado por el camino, ya no son los mismos que eran, precisamente debido a la acción del pensamiento, por lo que intentar invertir el proceso haciendo depender al pensamiento de los instintos que lo preceden es abrir una puerta al sinsentido.

Las ideas morales posteriores se desarrollan de las anteriores; pero la ética no puede desarrollar de los conceptos morales de un periodo cultural anterior los de uno posterior. La confusión se debe a que como naturalistas partimos de los hechos que tenemos ante nosotros, y solo después los observamos para llegar a conocerlos; mientras que en la actividad moral somos nosotros mismos los que creamos primero los hechos que luego incorporamos a nuestro conocimiento. En el proceso evolutivo del orden moral del mundo realizamos lo que la naturaleza hace a un nivel inferior: transformamos lo perceptible. Por lo tanto, la norma ética no puede ser objeto del conocimiento como lo es una ley de la naturaleza, sino que tiene que ser creada. Solo cuando ya existe, puede ser objeto del conocimiento²²⁸.

El recurso fallido a unos instintos ancestrales no toma en consideración las sucesivas transformaciones que por el camino estos han ido llevado a cabo y que se manifiestan de manera magistral en la fantasía moral de los cuentos infantiles. Siguiendo a Hegel, para Steiner el sentido del proceso está en la dirección a la que apunta el proceso mismo, es decir, hacia una progresiva toma de conciencia de sí mismo a través de sus sucesivas sublimaciones, como en el caso de la metamorfosis de las plantas de Goethe. Si comparásemos el desarrollo de la conciencia con una planta en crecimiento, la raíz de la

²²⁸ Rudolf Steiner: *La filosofía de la libertad*, cit., págs. 201-202.

planta equivaldría a los instintos y su flor al pensamiento, pero invertir el proceso o solapar un momento de él con el anterior destruiría el proceso mismo. Precisamente en esto consiste para Rudolf Steiner el problema básico que atraviesa la filosofía de Nietzsche²²⁹. El aspecto que resalta Rudolf Steiner alude al hecho de que Nietzsche, como hijo de la Ilustración y del positivismo científico, asumió como suyos unos presupuestos metodológicos que hacían que su tendencia mística y espiritual solo pudiera encontrar acomodo dentro de ellos bajo el aspecto de locura. Esta locura consiste en el hecho de que trasladar una metodología y sentir materialistas a unas realidades que pertenecen al ámbito de lo espiritual desenfoca no solo aquello para lo que se elaboró ese método, sino que distorsiona todo intento de crear una nueva mística a partir de él. Para Steiner, la tragedia personal de Nietzsche representa a nivel microcósmico un drama histórico que se está fraguando en el subsuelo del pensamiento europeo²³⁰. Este drama tiene su origen en la filosofía de Kant, la cual no permite al pensamiento realizar una aproximación adecuada al ámbito de lo espiritual. A través de lo que Steiner denomina «Ciencia Espiritual» de lo que se trata es de elaborar un nuevo método de estudio científico acorde a las características específicas del objeto a analizar, el espíritu.

El idealismo alemán sentó las bases sucesivas para desarrollar ese método, pero al hacerlo depender de los éxitos de la ciencia natural lo hizo vulnerable también a su fracaso a la hora de adecuarse a ellos. La ciencia natural por su parte sigue utilizando una serie de métodos y presupuestos que no solo no precisan para su éxito de la dialéctica que le suministra el idealismo, sino que abiertamente la contradicen o la ignoran. Esto hace que la filosofía de Fichte, Schelling y Hegel, que era la alternativa a la de Kant, pierda su vigencia, arrastrando en su caída la posibilidad de una aproximación científica al estudio de la dimensión espiritual del ser humano de acuerdo a sus características específicas.

Rudolf Steiner ve un resquicio para hacer una ciencia del espíritu a través de la objetividad de los valores éticos, pero para ello debe demostrar la realidad de la libertad. En su obra *Verdad y ciencia* Rudolf Steiner consigue acotar el territorio en donde rehacer los puentes entre estos dos mundos, el de la libertad y el de la legalidad científica, que

²²⁹ «Nietzsche partió de la contemplación del espíritu de forma mística [...] Desde el mito del espíritu avanzó hasta la naturaleza. En el alma de Nietzsche Apolo tenía que representar lo material siguiendo el modelo de la ciencia natural; mientras que Dionisos tenía que actuar en forma de fuerzas naturales. Pero ahí se oscureció la belleza de Apolo; ahí la emoción cósmica de Dionisos quedó paralizada por las leyes de la naturaleza. Goethe encontró el espíritu en la realidad natural; Nietzsche, en cambio, perdió el mito del espíritu en el sueño de la naturaleza en el que vivía». Rudolf Steiner: *Friedrich Nietzsche un luchador contra su época*, Madrid: Rudolf Steiner, 2000, pág. 187.

²³⁰ «Yo considero la locura de Nietzsche uno de los peores males que nos han acaecido en este tiempo presente en lo que concierne a la ciencia». Otto Palmer: *Rudolf Steiner on his book the philosophy of freedom*, cit., pág. 10.

desde Kant han quedado desconectados el uno del otro y que Nietzsche ha dinamitado. Este territorio se ubica en el ámbito del conocimiento humano, el cual es el medio a través del cual los motivos de las acciones pueden ser comprendidos y en tanto que comprendidos liberados del ámbito no libre de los impulsos ciegos²³¹.

Siguiendo a Hegel, Rudolf Steiner identifica el conocimiento con la libertad (*freiheit*), pero, a diferencia de este, no lo convierte en una superestructura anónima y abstracta de alcance universal, sino que lo introduce en el ámbito de lo que le es propio en cuanto tal, la subjetividad individual.

En la subjetividad humana yacen también dos movimientos básicos de la conciencia, la concentración y la expansión, que afectan de manera directa a toda ética posible. A la ética kantiana a través del fenómeno de la constricción le corresponde el movimiento de la contracción, mientras que a la ética de la libertad que busca fundamentar Rudolf Steiner le corresponde la expansión. En el fondo estos dos movimientos éticos necesitan el uno del otro ya que el repliegue de la voluntad sobre sí misma que define la concentración solo es posible desde la expansión de sí misma, y por el contrario la emanación de la voluntad que define la expansión parte siempre de un punto concentrado que se expande. La expansión presupone la contracción y la contracción se impone siempre a algún tipo de expansión, por lo que si bien Steiner pone distancia entre su idea de ética y la de Kant en el fondo lo hace con respecto a la unilateralidad que ella presupone, en particular en lo que respecta a la constricción y al imperativo categórico.

²³¹ «El conocimiento de las leyes de la acción humana no es más que un caso particular del conocer [...] Reconocerse como personalidad activa significa poseer como conocimiento las leyes respectivas, es decir, los conceptos e ideales éticos. Cuando hemos reconocido las leyes, nuestro actuar se convierte también en nuestra obra. Las leyes no son algo que nos venga dado como algo que se halla fuera del objeto en el que se manifiesta el acontecer, sino como el contenido propio del objeto mismo captado en acción viviente. En este caso, el objeto es nuestro propio yo. Si este último realmente ha penetrado la esencia de la acción con el conocimiento, entonces se siente asimismo como dueño de la misma. Mientras eso no suceda, las leyes del actuar se nos muestran como algo ajeno, ellas nos dominan a nosotros; lo que realizamos se halla sometido a la coacción que ejercen sobre nosotros [...] Conocer las leyes del propio actuar equivale a ser consciente de la propia libertad. En base a nuestras consideraciones el proceso del conocimiento es el proceso evolutivo hacia la libertad [...] No todo quehacer humano conlleva ese carácter. En muchos casos no poseemos en forma de conocimiento las leyes de nuestra acción. Esa parte de nuestra acción es la parte no libre de nuestro obrar. Frente a ella se halla aquella en la que nos vamos haciendo plenamente con esas leyes. Esa es la región libre. Solo en la medida en que nuestra vida pertenece a ella puede llamársela ética. La tarea de cada evolución individual y la de la humanidad entera consiste en la transformación de la primera región en la segunda. El principal problema de todo pensar humano es comprender al ser humano como personalidad libre fundamentada sobre sí mismo». Rudolf Steiner: *Verdad y ciencia*, cit., págs. 98-99.

Para Steiner la constricción de la voluntad (*wille*) entra en contradicción directa con el postulado kantiano de la libertad pues elimina totalmente la espontaneidad ética que se presupone en la propia voluntad al ponerla contra sí misma. La formalización de este error se realiza a través lo que Kant denomina imperativo categórico y que para Steiner implica la automatización total de la voluntad y por lo tanto la anulación de su espontaneidad y en consecuencia de la libertad.

El principio ético justamente opuesto a este es el de Kant: Actúa de tal manera que los principios de tu acción puedan ser válidos para todos los hombres. Este precepto significa la muerte de todo impulso individual. La norma para mí no puede ser cómo actuarían todos los hombres, sino qué es lo que yo debo hacer en cada caso particular²³².

Además de la muerte de todo impulso individual el imperativo categórico amputa, a juicio de Steiner, el actuar ético del ámbito que le corresponde ya que «una acción se considera libre en tanto que su razón proceda del aspecto ideal de mi ser individual; cualquier otro aspecto de una acción, tanto si se lleva a cabo forzado por la naturaleza, como por la necesidad de una norma ética, se considera como no libre»²³³. La raíz del problema proviene una vez más de la *Crítica de la razón pura* la cual ha vetado el acceso teórico al territorio de los ideales de la razón pura que si bien han sido reintroducidos como postulados en la razón práctica no aportan un contenido positivo al actuar ético, cerrando el camino a todo intento posible de fantasía moral y por lo tanto anulando la función transformadora de la voluntad de poder. Sin embargo, para Rudolf Steiner prohibir la comunicación entre el fundamento y lo fundamentado altera de manera arbitraria la relación que de manera natural se da entre ambos, pues una acción auténticamente ética transparenta a través de su contenido el sentido del postulado al que remite.

Este territorio ideal de donde las acciones éticas extraen la substancia de su contenido no reside en un más allá superpuesto al del propio individuo, sino que, al igual que la planta arquetípica de Goethe, forma parte integral de la naturaleza del ser humano. El individuo, a través del desarrollo ético de su libertad, realiza el contenido ideal que lo constituye, es decir, se actualiza a sí mismo, pues ese contenido ideal no es un territorio exterior a él, sino inmanente.

Los límites donde se sitúa este territorio ético pertenecen al binomio acción-pensamiento ya que es entre ellos donde se ubican las condiciones de posibilidad a las que tiene acceso

²³² Rudolf Steiner: *La filosofía de la libertad*, cit., pág. 160.

²³³ Ibidem, pág. 166.

el ser humano en cuanto ser humano. Para Steiner este territorio ético se sustenta sobre la pregunta con la que comienza el primer capítulo de *La filosofía de la libertad*, que remite a la antinomia entre la libertad y la causalidad, y cuyo enunciado es el siguiente: «¿Es el hombre en su pensar y actuar un ser espiritualmente libre, o se encuentra sujeto al dominio de una necesidad absoluta, de acuerdo con las leyes de la naturaleza?»²³⁴.

Las posibles respuestas a esta pregunta marcan la dirección a través de la cual la cuestión acerca de la libertad va a ser tratada a lo largo de esta obra. Para Steiner, antes de responder a esta pregunta, es fundamental clarificar la influencia que los motivos tienen en el actuar humano ya que son ellos los móviles a los que se remite en última instancia toda acción, pero esto nos obliga a diferenciar entre aquellos seres humanos que actúan sin ser conscientes de los motivos que los mueven y quienes, por el contrario, son plenamente conscientes de los motivos que dirigen sus acciones. Una acción cuyo autor desconoce la razón que lo mueve a realizarla es por definición una acción no libre. El problema no es por lo tanto el impacto que los motivos tienen sobre nuestro actuar, sino si somos conscientes de esos motivos y de su impacto.

Para llegar a este reconocimiento es inevitable contar con un elemento sin el cual no sería posible ni siquiera plantearse llevar a cabo esta toma de consciencia, el pensamiento (*denken*), lo cual obliga a ir más allá de la pregunta acerca de la libertad y reconocer que esta presupone la cuestión acerca del origen del pensamiento. El pensamiento es el *fenómeno original* que ha hecho posible desarrollar la cuestión acerca de la libertad lo cual, a juicio de Steiner, nos obliga a abordar su estudio si realmente queremos desentrañar el sentido de la pregunta.

Sin embargo, el propio pensamiento se ubica en un territorio que le sirve de origen y que discurre entre los polos representados por el Yo y por el mundo²³⁵. Aquellas filosofías que ven en el Yo y en el mundo dos entidades fundamentalmente distintas llevan el nombre de dualistas, pero en ninguna de sus versiones son capaces de dar una respuesta satisfactoria que explique cómo es posible la comunicación entre dos substancias netamente diferenciadas la una de la otra. En el otro extremo se sitúa el llamado monismo y que a su vez se divide en monismo materialista, cuando concibe la realidad

²³⁴ Ibidem, pág. 17.

²³⁵ «El universo aparece ante nosotros en dos contraposiciones: el Yo y el Mundo. Erigimos esta pared divisoria entre nosotros y el mundo tan pronto como aparece en nosotros la conciencia. Pero jamás dejamos de sentir que, no obstante, pertenecemos al mundo, que existe un lazo que nos une con él, que somos un ser que no se halla fuera del universo, sino dentro de él. Este sentimiento genera el impulso de conciliar esta oposición. Y en la conciliación de dicha oposición consiste, en último término, toda la aspiración espiritual de la humanidad». Ibidem, pág. 30.

como una totalidad compuesta por una única substancia material, o bien monismo espiritualista, cuando la concibe como una única substancia espiritual. Para Steiner el monismo materialista es una filosofía que si bien se elabora a través de un pensamiento acerca de la materia luego no puede explicar satisfactoriamente cómo es posible que la materia piense acerca de sí misma. Por su parte, en cuanto al monismo espiritualista más extremo, Steiner pone como ejemplo la filosofía de Fichte la cual pretende derivar del Yo todo el universo, pero sin ser capaz de extraer de ese Yo ningún contenido empírico relacionado con ese universo. Ambas posturas, el dualismo y el monismo, ofrecen una visión unilateral y distorsionada de la totalidad ubicada entre los polos referentes al Yo y el mundo.

Tanto en el dualismo como en los dos casos extremos de monismo no se tiene en cuenta la labor que el pensamiento efectúa como medio privilegiado para la comprensión del mundo como totalidad. Para Rudolf Steiner la observación (*beobachtung*) y el pensamiento son los puntos de partida para toda aspiración del ser humano y en el fondo todas las antítesis que rodean su actividad se pueden reducir a este contraste original²³⁶. La observación implica un desdoblamiento del mundo en sujeto y objeto en donde lo único que hay previo a esa observación es una conciencia indiferenciada que no puede ser considerada como tal al no tener nada de lo que distinguirse. Para entrar en un tipo de conciencia afirmativa esta deberá transformarse en pensamiento, el cual surge por el repliegue de la conciencia desde el objeto del que se diferencia al sujeto de dónde emana. Cuando la conciencia se percibe a sí misma se transforma en pensamiento de tal manera que es posible definir el pensamiento como la concentración de la conciencia sobre su actividad consciente. Las fases de esta absorción de la conciencia en sí misma han sido abordadas a lo largo de este trabajo a través del análisis de la mística religiosa y del propio pensamiento. Según Rudolf Steiner este proceso de metamorfosis de la conciencia atraviesa las sucesivas etapas históricas del *alma sensible* (hasta la fundación de Roma), del *alma racional* (hasta 1413) y del *alma consciente* (a partir de finales del siglo XIX). En realidad el pensamiento es a la conciencia lo que el centro a una circunferencia, por lo que más que hablar de fenómenos diferentes Steiner se refiere a un mismo ser que, como en el caso de la metamorfosis de las plantas de Goethe, atraviesa diferentes estadios de desarrollo.

Steiner destaca que, sin embargo, el pensamiento se distingue de todos los demás objetos ya que solo depende sí mismo para su autoobservación, mientras que los demás elementos dependen siempre de algo externo a ellos mismos. Solo el pensamiento es intrínsecamente libre. El problema es que el pensamiento tiende a ser pasado por alto

²³⁶ Ibidem, pág. 41.

como elemento constitutivo de toda observación y esto hace que se descuide o no se tenga en cuenta la labor que este desempeña en toda observación verdadera. El hecho de que podamos distinguir una observación verdadera de una que no lo es, incrusta el pensamiento en el origen de la propia conciencia haciéndolo consubstancial a ella. No nos damos cuenta del papel originario del pensamiento debido a que la autoobservación del pensar es velada por el propio acto de observar el mundo.

Ya que esta observación del mundo depende íntegramente del pensar para ser verdadera, Steiner propone la observación del pensamiento como medio para conocer la naturaleza de este y la exacta relación que guarda con el mundo²³⁷. El proceso de contemplación del pensamiento no puede hacerse mientras este reflexiona sobre algo, ya que su actuar se realiza simultáneamente a su enfoque en el objeto sobre el cual está actuando, haciendo inviable que el pensar se repliegue sobre sí mismo simultáneamente a su interacción con el objeto, pues tendría que escindirse de sí mismo²³⁸. Para ello hay que retirar el pensamiento de su aplicación a la observación del mundo y replegarlo sobre sí mismo utilizando los mismos métodos que este emplea para extraer la verdad de lo que ve. En este estado de absorción del pensamiento en la contemplación de sí mismo el objeto observado es el mismo que la actividad dirigida hacia él, dando lugar a un *continuo cognitivo*.

Uno de los elementos que marcan la especificidad del pensamiento con respecto al resto de sus objetos de estudio es que ninguno de ellos puede tomarse a sí mismo como objeto de observación, mientras que el pensamiento no necesita salir de su esfera para observarse a sí mismo. Esto implica que en el pensamiento se encuentra un principio que solo se necesita a sí mismo para subsistir y que se aprehende a través de sí mismo. Para Steiner el pensamiento precede incluso a la conciencia ya que «si quiero informarme sobre la relación que existe entre el pensar y la conciencia, tengo que pensar sobre ello. Por consiguiente presupongo el pensar»²³⁹. Esto le lleva a afirmar la necesidad de comprender

²³⁷ «Observo la mesa y efectúo el pensar sobre ella, pero el pensar no lo observo en el mismo instante. Tengo que situarme primero en un punto de vista fuera de mi actividad si, además de la mesa quiero observar mi pensar sobre ella [...] Hay que tener presente que en la observación del pensar se emplea un procedimiento que constituye el estado normal para la contemplación de todo el resto del contenido del mundo, pero que en el desarrollo de este estado normal, no se aplica al pensar mismo». Ibidem, pág. 43.

²³⁸ «Jamás puedo observar mi pensar actual, sino que, solo después puedo transformar las experiencias que he hecho sobre el proceso de mi pensar en objeto mismo. Tendría que dividirme en dos personas, una que piensa y otra que observa, si quisiera observar mi pensar actual. Esto no puedo hacerlo. Solamente lo puedo hacer en dos actos separados. El pensar que va a ser observado no es nunca el que está en actividad sino otro [...] Hay dos cosas incompatibles: la producción activa y la contemplación simultánea de ella». Ibidem, pág. 46.

²³⁹ Ibidem, pág. 54.

la naturaleza del pensar como *fenómeno original* antes de emprender el estudio de cualquier otra cosa, incluida la libertad.

Al adentrarse en la naturaleza del pensamiento Steiner pone de relieve que el pensar es básicamente actividad y que aquel que dirige dicha actividad hacia la observación del propio pensamiento es siempre e inevitablemente un Yo. Hay por lo tanto una relación indisoluble entre pensamiento y Yo que ha de ser tenida en cuenta en la elaboración de toda posible ciencia acerca de la libertad.

Sin embargo, esta relación constitutiva entre pensamiento y Yo no está abocada al solipsismo ya que

[E]l pensar está más allá de sujeto y objeto. Crea estos dos conceptos lo mismo que todos los demás...El sujeto no piensa por ser sujeto, sino que se aparece a sí mismo como sujeto porque es capaz de pensar. La actividad que el hombre ejerce como ser pensante, no es meramente subjetiva ni objetiva, trasciende estos dos conceptos²⁴⁰.

Efectivamente para Steiner el foco desde donde parten todas las diferenciaciones subsiguientes es el pensamiento, el cual, al contraponerse a su polo complementario de la observación, se escinde en las distintas bipolaridades expresadas tanto por el pensamiento mítico, el místico o el lógico, conforman la estructura de la realidad. Lo mismo sucedía en la teoría de los colores de Goethe, los cuales surgían tras el choque fundamental entre la luz incolora y la oscuridad, y que a nivel gnoseológico se reproduce en el choque entre el pensamiento (luz incolora que no se ve en su actuar sobre lo pensado) y lo observado por él (ausencia de pensamiento). Por lo tanto, el acto de cognición reúne en sí mismo la percepción y el concepto de una cosa, haciendo de ambos un todo que corresponde a la unidad original que existía antes de que el pensamiento sirviera de punto de partida para la escisión de esa unidad en polos, y para su posterior reconciliación en el pensar²⁴¹.

Una herramienta fundamental del pensamiento desde la que reunir en el concepto aquello que estaba separado es la intuición (*intuition*). Para Steiner la intuición representa esa facultad del pensamiento que capta la inmediatez de sí mismo.

²⁴⁰ Ibidem, pág. 64.

²⁴¹ «Explicar una cosa, hacerla comprensible, no significa sino restablecer la relación que ha quedado rota debido al carácter de nuestra organización antes descrito. No existe cosa alguna separada de la totalidad del mundo [...]. Lo enigmático de un objeto reside en su separatividad. Esta, sin embargo, la producimos nosotros y puede, dentro del mundo de los conceptos, volver a superarse». Ibidem, págs. 98-99.

«La intuición es la experiencia consciente, a un nivel puramente espiritual, de un contenido espiritual puro. Solo por medio de una intuición es posible captar la esencia del pensar»²⁴².

Desde ella el pensamiento tiene acceso a su verdad interior en el mismo sentido que la observación se conecta directamente con la percepción (*wahrnehmung*)²⁴³. Hay por lo tanto un acceso directo a la esencia del pensamiento y desde ella a la esencia de la percepción.

Steiner se desmarca así del escepticismo de Hume o del criticismo de Kant para quienes las percepciones no remiten a la verdadera realidad de sí mismas o en el peor de los casos a ninguna realidad. Los presupuestos que sostienen que la percepción es una representación olvidan aplicar esos mismos axiomas a los órganos de los que se sirve la percepción los cuales deberían también ser meras representaciones poniendo entonces en entredicho la propia fuente de veracidad del empirismo de Hume, es decir, los sentidos. Para Steiner lo relevante de esta clarificación para su investigación acerca de la libertad reside en el hecho de que demuestra que existe un camino directo que enlaza el pensamiento con la percepción, y a ambos con la verdad. No es que la percepción pruebe la existencia de la libertad, sino que no la puede desmentir, ya que ella está entrelazada indisolublemente con la verdad de sus propios contenidos a través del pensamiento.

Hay que comprender claramente que toda imagen perceptual obtiene su carácter de la organización del ser que percibe, pero que toda imagen perceptual penetrada por la contemplación pensante viva conduce al hombre a la realidad [...] pensar nos conduce a aquella parte de la realidad que la percepción esconde en sí²⁴⁴.

Por otro lado Rudolf Steiner no elude el problema del escepticismo radical planteado por Hume y lo enfoca desde el concepto de la nada. Para Steiner esa nada no supone una enmienda al pensamiento, sino que lo ancla en su verdadera dimensión, una actividad pura y creativa de fantasías morales. La nada sobre la que se sostiene todo pensamiento acerca de lo real hace imposible su pasividad con respecto a algo dado y lo obliga a una creación continua de pensamientos sustentados en intuiciones éticas conscientes.

²⁴² Ibidem, págs. 148-149.

²⁴³ «En contraste al contenido de la percepción, que nos es dado desde fuera, el contenido del pensar aparece en el interior. La forma en que aparece en primer lugar, la llamaremos intuición. Esta es para el pensar lo que la observación es para la percepción. La intuición y la observación son las fuentes de nuestro conocimiento». Ibidem, pág. 98.

²⁴⁴ Ibidem, pág. 133.

Con la pérdida de las antiguas intuiciones nos hallamos frente a la nada. ¿Qué hacer? ¡Buscar en la nada el todo! Buscar, partiendo de esa nada, algo que no nos sea dado, sino que tengamos que lograr mediante esfuerzo. Ya no era posible lograr entonces nada con las energías pasivas languidecientes. Se requerían las más vigorosas fuerzas cognoscitivas de que disponía el hombre en esa época: las del pensar puro, ese pensar puro que transmigra directamente hacia la voluntad [...] Silenciado ya de por sí el trabajo interior, los venideros impulsos morales habían de nacer de la fantasía moral, lo que implica que el hombre había de orientar hacia la fantasía creadora y moral la fantasía meramente poética y artística²⁴⁵.

La libertad por lo tanto es una realidad que se fundamenta en la verdad del pensamiento, y dado que la esencia del pensamiento se manifiesta en la actividad del Yo, se puede establecer una primera aproximación a la libertad profundizando en el concepto de individualidad. Rudolf Steiner se encarga de situar lo individual en la coherencia existente entre las ideas, no en la vida instintiva y emocional del ser humano, ya que en ella el individuo se impersonaliza y se confunde con lo dado²⁴⁶.

Efectivamente, para Steiner, el individualismo es el rostro visible de la libertad, pero esta libertad al estar basada en la esencia del pensar no se confunde con el egoísmo o el capricho, pues su legitimidad no se apoya como en Hume en el mundo de las emociones, sino en el de la coherencia de las ideas entre sí. La libertad es por lo tanto también coherencia no solo con uno mismo, sino con las propias leyes que se traducen en el pensar verdadero por lo que:

[S]i ambos nos inspiramos en la idea y no obedecemos a ningún impulso externo (físico o espiritual) no podemos sino encontrarnos en las mismas intenciones. El malentendido moral, el desacuerdo, queda totalmente excluido en hombres moralmente libres. Solo el hombre no libre, el que obedece al instinto natural o a un precepto de deber, rechaza al prójimo si este no sigue el mismo instinto y el mismo precepto. Vivir en el amor por la acción y dejar vivir por la comprensión de la voluntad ajena, esta es la máxima fundamental del hombre libre²⁴⁷.

Esta afirmación deja claro que cuando Steiner relaciona libertad con coherencia conceptual no está defendiendo un sujeto abstracto al estilo hegeliano, sino la coincidencia del pensamiento de cada individuo con aquello que lo hace único y diferente.

²⁴⁵ Rudolf Steiner: *Curso de Pedagogía para jóvenes*, cit., págs. 83-84.

²⁴⁶ «Lo individual en mí no es mi organismo con sus instintos y sentimientos, sino el mundo coherente de las ideas que resplandecen en este organismo». Rudolf Steiner: *La filosofía de la libertad*, cit., pág. 165.

²⁴⁷ *Ibidem*, pág. 167.

El primer nivel de coherencia ideal que cumple la libertad es el de la coherencia consigo misma lo cual la hace espontáneamente receptiva a la diferencia del otro, por eso el respeto a la voluntad ajena es su sentimiento moral por antonomasia. Este respeto por la voluntad ajena no tiene nada que ver con el respeto a la ley basado en el deber por el que aboga Kant en su definición de la buena voluntad. En el caso de Steiner lo que se respeta es la individualidad de la voluntad ajena mientras que en Kant uno mismo y el otro son abstraídos de su individualidad particular y transformados en la universalidad del imperativo categórico. Sin embargo, Steiner no invalida el respeto a la ley a través del deber ya que a su juicio este tipo de sentimiento es el adecuado para controlar precisamente la parte no libre del ser humano, es decir, los instintos y emociones. Se trata de que «la naturaleza humana tiene que ser forzada a actuar mientras no sea libre»²⁴⁸, pero a esta estrategia no se le puede considerar ética, sino preética, pues «la naturaleza hace del hombre simplemente un ser natural; la sociedad, hace de él un ser que actúa de acuerdo con las leyes; pero solo él mismo puede hacer de sí un ser libre»²⁴⁹.

La única concepción que considera que el ser humano solo actúa libremente cuando se obedece a sí mismo es el monismo. Para Rudolf Steiner «el monismo es por lo tanto dentro de la esfera del actuar moral, filosofía de la libertad»²⁵⁰. Dado que para el monismo no hay nada ajeno al todo que se pueda imponer a su devenir, a nivel ético es la única filosofía que imposibilita cualquier tipo de heteronomía en el actual moral. El monismo considera al ser humano como un ser que en su desarrollo hacia la libertad atraviesa «el estadio del actuar consciente (según impulsos e instintos naturales) y el de la obediencia (de acuerdo con normas morales), como fases necesarias previas de la moralidad, pero reconoce la posibilidad de superar ambos estadios transitorios por el espíritu libre»²⁵¹. Efectivamente el monismo considera como un axioma la continuidad esencial de toda la existencia lo cual lo lleva a reconocer en los estados anteriores un germen potencial de estadios posteriores que representarían su actualización. La libertad por lo tanto no es tan importante en cuanto fundamento o postulado de la moralidad en un sentido kantiano, como en cuanto a su culminación, por lo que siguiendo la metáfora elaborada por Goethe en la metamorfosis de las plantas, la libertad es a la moral, lo que la flor a la planta.

La atmósfera moral a través de la cual se desarrolla la flor de la libertad es para Steiner la esfera del pensamiento, pero su savia, es decir, el alimento que hace posible su

²⁴⁸ Ibidem, pág. 168.

²⁴⁹ Ibidem, pág. 171.

²⁵⁰ Ibidem, pág. 181.

²⁵¹ Ibidem, pág. 181.

crecimiento es la imaginación moral²⁵². A través de ella el pensamiento y la intuición se unen para la creación de representaciones éticas que en forma de leyes morales delimitan el curso de nuestro actuar ético presente. El problema es que las leyes éticas que se heredan, es decir todas, interrumpen el flujo de esta imaginación moral llevándola de nuevo al terreno de la heteronomía, por lo que para Steiner «la ética no puede desarrollar de los conceptos morales de un periodo cultural anterior los de uno posterior»²⁵³. Es por ello que «la norma ética no puede ser objeto de conocimiento como lo es una ley de la naturaleza, sino que tiene que ser creada»²⁵⁴.

Esta posición hace depender a la ética de la acción imaginativa del individuo, lo cual, asimismo, la substraer de la esfera comunitaria que, por definición, solo puede crear normas éticas a partir de individuos que se emancipen de la tradición, no de comunidades las cuales siempre dependen de una determinada tradición legal o moral que las antecede.

La lógica de Rudolf Steiner busca continuar el esfuerzo ilustrado para hacerlo recaer sobre la fuente legítima de donde proviene, la imaginación creadora de individuos autónomos que, contraponiéndose a un mundo tradicional sostenido por sus respectivas comunidades éticas, dan un paso más allá situándose fuera del ámbito de lo dado a través de un nuevo impulso ético que parte de ellos mismos. Para Steiner estas intuiciones éticas que marcan un punto de fuga con respecto a la tradición no pueden ser el fruto de una necesidad que actúe desde fuera de ellas mismas, sino que ha de estar basada en sí mismas. Por ello «soy libre únicamente cuando soy yo mismo quien produce esas representaciones»²⁵⁵ ya que «en la intuición ideal no actúa nada más que su propia esencia fundada en sí misma»²⁵⁶.

La libertad por lo tanto no puede ser otra cosa que la manifestación del ser esencial de un individuo desplegada en su acontecer ético, a través de normas morales en las que cada uno actúa como señor y juez de sí mismo.

Para Steiner a partir del pensar es donde comienza la esfera de la libertad, lo cual hace que la determinación del individuo por mediación de leyes naturales, raciales, culturales o religiosas quede fuera de esa esfera libre. Por eso, en este sentido, hay que destacar que la

²⁵² Ibidem, págs. 197-199.

²⁵³ Ibidem, pág. 201.

²⁵⁴ Ibidem, pág. 202.

²⁵⁵ Ibidem, pág. 206.

²⁵⁶ Ibidem, pág. 207.

libertad remite a la propia esencia de la vida expresada a través de la humanidad y a su vez a la propia humanidad expresada a través de cada individualidad. La humanidad y el pensamiento remiten el uno al otro por lo que solo hace falta seguir el rumbo que señala el pensamiento en dirección a la constitución de un yo libre, para disipar cualquier rastro de disolución ética de lo humano en sentido nietzscheano. En este sentido para Rudolf Steiner el individualismo ético no es un riesgo para la moral popular, sino su garantía ya que:

El individualismo ético puede exponer la moral en toda su dignidad, pues no opina que lo verdaderamente ético sea lo que de forma externa hace concordar al querer con una norma, sino que es aquello que surge del hombre cuando despliega en sí el querer moral como un elemento de su ser total, de modo que hacer lo inmoral le aparece como una mutilación y una deformación de su ser²⁵⁷.

Sin embargo, esta evolución de la libertad desde lo comunitario hacia lo individual adquiere su verdadero sentido, a diferencia de lo que propugna el anarquismo de Max Stirner, cuando se convierte en un camino bipolar de ida y vuelta. Efectivamente la substancia ética de la que se ha nutrido toda la humanidad ha sido destilada por la fantasía moral de individuos excepcionales que proveyeron de normas a su comunidad, pero a su vez las creaciones morales de cada individuo deben ser coherentes con la libertad de donde proceden poniendo a prueba su verdad a través de la integración de ellas con las de sus semejantes. Por lo tanto el respeto y el reconocimiento de la fantasía moral del otro es el horizonte ético de una libertad moral correctamente realizada, y es precisamente ese reconocimiento la prueba no solo de la realidad ética del fenómeno de la libertad, sino su plasmación sobre el tejido constitutivo de lo real. La prueba de la libertad es por lo tanto la existencia de individuos y sociedades libres, y este hecho ya no es un postulado, sino una realidad, que demuestra la existencia de la libertad como origen y destino de toda la humanidad. Ahora se trata de analizar las condiciones que hacen posible la coexistencia de esferas individuales de libertad con esferas normativas de carácter social, lo cual introduce en la *bipolaridad* el concepto de mediación. La mediación posibilita el tránsito de lo individual a lo social, pero a costa de involucrar un tercer elemento que vincule a los otros dos polos. Esto abre el camino a la tripartición como anatomía real de la idea de libertad.

²⁵⁷ Ibidem, pág. 239.

10. De la bipolaridad a la tripartición

A través de su filosofía de la libertad Rudolf Steiner ha abierto un camino ético que desde el pensamiento atraviesa las polaridades que conforman el vaivén de la vida y las equilibra. El juego de la *bipolaridad* se basa en que cada polo involucrado en ese vaivén niega a su opuesto. Esa unilateralidad que, por un lado, facilita la alternancia, por otro lado hace imposible el desarrollo de la libertad pues niega todo aquello que no sea el polo correspondiente. La diferencia involucra una corriente mediadora entre los polos opuestos mientras que la semejanza genera un impulso repulsivo hacia la diferenciación de lo igual. Por lo tanto lo igual engendra la diferenciación con el objetivo de su futura atracción a través de su oposición. Lo cierto es que la libertad es un hecho que se manifiesta a través de la elección entre opuestos, pues elegir entre lo semejante o lo igual no deja margen para otra cosa, anulando entonces toda posibilidad de libertad.

Para Steiner el pensamiento hace patente la relación intrínseca entre los polos opuestos ya que él mismo representa una parte de la naturaleza que se ha escindido de sí misma para confrontarse a sí misma a través de la razón, en un ejercicio orgánico de libertad natural. A diferencia de la naturaleza el pensamiento ha sido capaz de interiorizar dentro de sí el todo al que pertenece y las polaridades que lo componen dando lugar a un ámbito de libertad autónomo. Sin embargo, esta interiorización del proceso natural por parte del pensamiento ha creado una esfera de libertad cuya esencia se ubica siempre dentro del territorio de lo mental ya que «la esencia que actúa en el pensar despliega una doble función: primero reprime la propia actividad de la organización humana, y segundo se instala en su lugar»²⁵⁸.

Por ello Rudolf Steiner, que ha creado un camino que va desde el ser hacia al pensar, ahora necesita trazar otro que desde el pensamiento enlace con el ser a través del sentir y del querer. La tripartición del ser en pensamiento, sentimiento (*gefühl*) y voluntad es la manera en que Steiner reinterpreta la dialéctica hegeliana substituyendo una totalidad entendida como identidad absoluta en el concepto por una totalidad expresada ahora a través del equilibrio ternario entre sus diferentes momentos.

El primer nivel de la vida individual es la percepción y más exactamente, la percepción a través de los sentidos. Aquí nos encontramos en esa esfera de nuestra vida individual en la que la percepción se traduce directamente en voluntad, sin intervención de ningún sentimiento o concepto [...] El segundo nivel de la vida

²⁵⁸ Rudolf Steiner: *La filosofía de la libertad*, cit., pág. 149.

humana es el sentimiento [...] El tercer nivel de la vida es, finalmente, el del pensamiento y el de las representaciones²⁵⁹.

Por lo tanto Rudolf Steiner relaciona tres diferentes ámbitos del ser con tres sistemas de organización humana íntimamente conectados, el organismo cefálico, que abarca la vida de los nervios y los sentidos, el sistema rítmico, que consiste en la respiración y la circulación sanguínea (y del resto de los líquidos), y el sistema metabólico centrado en la parte abdominal inferior y en las extremidades. La salud de un organismo depende de la independencia de cada uno de estos sistemas corporales, pero al mismo tiempo su supervivencia se basa en una interrelación equilibrada entre las funciones de los tres, de ahí que Steiner vea en esta organización un modelo orgánico de lo que debería ser la salud de un organismo social²⁶⁰. Este orden social ternario desarrolla a nivel comunitario la libertad que a nivel individual el ser humano ya realiza en su corporalidad.

Las investigaciones del filólogo e historiador francés Georges Dumézil, demuestran retrospectivamente la existencia de una estructura ternaria arcaica que se expresa en las culturas indoeuropeas a través de tres funciones básicas fundamentales. Dumézil demuestra la existencia de la tripartición a partir de la división de los antiguos pueblos indoarios en las castas de los brahmanes o sacerdotes (primera función), los ksatriyas o guerreros (segunda función), y los vaisyas o agricultores/ganaderos (tercera función). Asimismo, referencias a este orden ternario se pueden observar en las divisiones que Platón realiza entre los distintos tipos de alma y su relación con los diferentes estamentos de su ciudad ideal, o también en la división de poderes de Montesquieu, la gran aportación de Steiner reside en su manera de entender las interacciones de estos ámbitos entre sí. Por un lado, Platón establece una jerarquía rígida entre los ámbitos que conforman el orden ternario del alma y su reflejo en la ciudad ideal, mientras que Montesquieu en su *Del espíritu de las leyes* interpreta esa división de poderes como un procedimiento de control y contrapeso que garantiza la independencia de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial, pero sin ahondar en los aspectos que deben seguir para interactuar armónicamente. Este tipo de desequilibrios llevó a que, en 1919, cuando Steiner publicaba su obra *El nuevo orden social*, las tres esferas de la sociedad estuvieran o bien confusamente entrelazadas o bien totalmente desconectadas unas de otras.

El propósito de la aplicación de la tripartición a la esfera de lo social obedece al intento de plasmar el concepto de libertad en el seno mismo del quehacer humano. La división

²⁵⁹ Ibidem, págs. 153-154.

²⁶⁰ «Los tres sistemas contienen todo lo que, por su actividad orgánica, mantiene el sano funcionamiento, la totalidad de los procesos del organismo humano». Rudolf Steiner: *El nuevo orden social* (trad. Francisco Schenider), Buenos Aires: Antroposófica, 2015, pág. 40.

ternaria del ser humano en pensamiento, sentimiento y voluntad, garantiza un equilibrio de perspectivas que hace posible un espacio de libertad en el ser individual. Sin embargo, el individuo pertenece a un cuerpo social que lo engloba y que no solo posibilita su propia libertad, sino que sirve de prueba fáctica de la realidad o no de esta. No se trata de postular o probar si existe o no la libertad, sino de generar las condiciones que a nivel social la hagan posible pues de esta manera la libertad dejará de ser una hipótesis para convertirse en un hecho.

La *bipolaridad* se mueve de acuerdo a un ritmo de contraposición que a su vez se sustenta en una falta de conciencia del polo opuesto. La raíz de esta falta de reconocimiento hacia aquello que se contrapone se basa en la negación de la libertad de que algo difiera de lo idéntico a sí mismo. Este entrecruzamiento de negaciones genera un movimiento alterno, pero para Steiner la alternancia no es sinónimo de libertad, sino de repetición. La libertad implica evolución y novedad, mientras que en el juego de las ambivalencias y de las dualidades no hay lugar para otra cosa que para lo mismo o su inverso, repetido hasta la extenuación. La única posibilidad de salir de esa alternancia es introduciendo un tercer término en la *bipolaridad*, pero no para reducirla a una síntesis y superación en el sentido hegeliano, sino para transformar la alternancia en alternativa. El tercer término implica que para reducir todo el proceso a un solo término los otros dos polos involucrados se tienen que poner de acuerdo para negar al tercero en discordia, lo cual manifiesta que esa oposición es ficticia. Si la oposición de la *bipolaridad* es ficticia cuando se introduce un tercer término, la relación entre los tres ámbitos tiene que reorganizarse para ser coherente con la nueva situación. Dado que la *bipolaridad* implica negación e inversión, la tripartición supone un paso adelante en favor de la independencia e integración.

La división del ser en partes separadas sigue la lógica de las mónadas de Leibniz ya que cada parte del todo refleja el todo de manera completa en sí misma, pero incompleta con respecto a todas las demás. Las mónadas no necesitan tener ventanas pues desde su perspectiva individual expresan todo lo que existe de manera libre. Lo que ocurre es que la libertad del todo lo lleva a reubicarse a sí mismo siguiendo múltiples perspectivas, siendo cada una de ellas completa en sí misma, por lo que de lo que se trata ya no es de negar ninguna perspectiva, sino de integrar todas siguiendo una armonía preestablecida. Rudolf Steiner rescata de esta monadología de Leibniz la idea de que cada uno de los tres ámbitos de los que están compuestos tanto el ser humano como la sociedad es completo en sí mismo por lo que ningún otro debe interferir en sus funciones. En este sentido Steiner es fiel también a la idea original de justicia en Platón, para quien no es ni justo ni eficiente que una parte de la ciudad o del alma invada las funciones de otra parte. Asimismo, y continuando con Platón, Steiner ve una prolongación entre el alma del ser humano y el orden social en el que esta se ubica, pero a diferencia del filósofo griego,

para quien la comunidad prima sobre el individuo, Steiner respeta el ideal de justicia que recomienda la no interferencia, y establece un límite de protección de lo individual que no debe ser invadido por la comunidad a la que pertenece. Sobre estos pilares se asienta el modelo de tripartición social propuesto por Rudolf Steiner.

Sin embargo, uno de los retos de este nuevo modelo social consiste en integrar la libertad de cada ámbito involucrado en su funcionamiento orgánico global. En este caso Steiner busca respetar la idea de comunidad propuesta por Aristóteles en la que la ciudad es considerada como un organismo de tal manera que todas sus partes deben funcionar en equilibrio y armonía para alcanzar su autosuficiencia o autarquía. La salud del organismo tripartito es la de abastecer de lo necesario para que sus ciudadanos puedan desarrollar sus potencialidades como seres humanos libres, y a su vez la justa contraprestación de los ciudadanos se canaliza a través de un régimen de donaciones voluntarias cuyo objetivo es el de redistribuir parte de la riqueza adquirida entre los diferentes ámbitos de los que se compone la ciudad. No hay ni puede haber en el modelo de Steiner una dictadura del proletariado que obligue desde una supuesta superioridad moral o social a ninguna de las partes involucradas, no tanto por que carezca de legitimidad para hacerlo (que la tiene pues las condiciones aberrantes de vida del proletariado son denunciadas constantemente por Steiner), sino porque el todo no puede ser dirigido unilateralmente por ninguna de sus partes. Si bien la contradicción es posible que sea el motor de la historia, como dice Marx, no se puede admitir que sea también la finalidad a la que apunta esa historia, y mucho menos a costa de reducirla a un materialismo dialéctico que anule todo lo que no se pueda ver ni tocar.

Las aguas convulsas de la ideología europea en las que Rudolf Steiner intenta hacer germinar una alternativa social no se pueden reducir solo a Marx, ya que los actores son varios y las circunstancias históricas diversas. Durante el siglo XIX, Europa experimentó una época de grandes cambios sociales que hacían casi imprescindible que una respuesta como la de Marx surgiera como reacción a ellos. La revolución industrial que surgió a finales del siglo anterior en Inglaterra se extendió por todo el continente. Por si fuera poco a mediados de siglo se produce la segunda revolución industrial ligada ahora más estrechamente a un capitalismo financiero e industrial cada vez más fuerte. Con la industrialización los capitalistas ganaron riqueza e influencia y se convirtieron en la clase social más poderosa. Tras las revoluciones liberales que sacudieron Europa el Antiguo Régimen se derrumbó y los burgueses alcanzaron el poder. Esto provocó que el liberalismo económico y político se extendiese apoyado por las teorías económicas de economistas ingleses como Adam Smith, David Ricardo o Thomas Malthus. Atraídos por las posibilidades de empleo la población abandonó el rural para desplazarse a un medio urbano donde conseguir trabajo como obreros de fábricas. Las pésimas

condiciones de vida de los obreros hicieron que se asociasen para exigir mejoras sociales y laborales. Esto dio lugar a los sindicatos y al surgimiento del socialismo que en sus comienzos manifestó un carácter utópico e idealista en las formulaciones de Saint-Simon, Fourier o Proudhon. Para Saint-Simon, la ciencia y la técnica forman la base de la nueva sociedad, por su parte Charles Fourier divide la historia en tres grandes épocas cuya finalidad es la formación de un nuevo orden societario, mientras que para Proudhon la clave del progreso hacia el socialismo reside en la autogestión obrera de la producción. Frente a éstas visiones Marx y Engels propusieron una interpretación científica del socialismo, inspirada en el materialismo histórico y en el análisis del funcionamiento de la economía capitalista con la intención de generar un cambio social revolucionario que impulsase la transición al comunismo. A través de una división de la sociedad civil en infraestructura y superestructura Marx señala la alienación como un aspecto básico de sus relaciones y apunta al capital como la esencia y combustible de todo el engranaje social. La cultura y la religión son el precio que la plusvalía tiene que pagar para justificar y embellecer sus verdaderas intenciones, y la única solución es negar revolucionariamente todo engranaje social para reducirlo a un comunismo estatal dirigido por el proletariado.

Sin embargo, el desarrollo industrial también generó otras corrientes de pensamiento en esta pugna por la supremacía ideológica de Europa. Filósofos positivistas como Comte en Francia defendieron el valor de la ciencia y de la tecnología como mecanismos políticos de progreso social, resaltando la importancia de la estructura ternaria a través de su ley de los tres estadios, el teológico, el metafísico y el positivo. En Gran Bretaña el crecimiento de la riqueza debido a la industrialización impulsó a través de la figura de John Stuart Mill el desarrollo de la economía y de la filosofía liberal y utilitarista. Por su parte, tras la muerte de Hegel los miembros de la derecha hegeliana intentan resucitar la escolástica, pero en este caso ahondando en las conexiones entre el pensamiento de Hegel y el cristianismo, e insisten en la necesidad de un sistema estatal burocrático y autoritario. Por otro lado varios integrantes de la llamada izquierda hegeliana como David Strauss, Bruno Bauer o Ludwig Feuerbach realizan una revisión radical de las ideas religiosas que dará como resultado la idea de alienación en Marx. Fue precisamente David Strauss quien en 1837 calificó de derecha e izquierda estas dos corrientes de la escuela hegeliana tomando en préstamo estos términos de acuerdo con la utilización que se les daba en el parlamento francés. En la izquierda hegeliana David Strauss apuesta por una humanidad que actúa como nexo entre lo finito y lo infinito, Bruno Bauer considera la religión como la desventura del mundo, Feuerbach busca la reducción de la teología a la antropología, en definitiva, la tendencia es la de reducir la religiosidad a un mero dato cultural. Por otro lado Max Stirner defiende una especie de anarquismo individualista radical que surge como reacción a la sistematización abstracta de la vida y que tiene como propósito la revalorización del individuo. En su obra *El único y su propiedad* (1845), Max Stirner

defiende la tesis de que para ser ateo hay que negar tanto a Dios como a la humanidad pues el individuo o el *yo* es único, irrepetible, y la medida de todas las cosas. El único no puede ser un ciudadano sometido al Estado, sino un ser libre por encima de todo. En abierta oposición a este individualismo se impone en Alemania el modelo nacionalsocialista propugnado por Hitler donde el concepto de raza anula al de individuo libre y autónomo.

A la cabeza de la élite nacionalista está el líder, en cuyo nombre se hace todo [...] Es un vástago del Volk, ligado a su pueblo por el lazo mítico de la sangre, derivando su fuerza de las raíces de la raza, guiándose mediante una figurada intuición cercana al instinto animal y acercándose a él a través de una finalidad que no tiene nada que ver con la capacidad para producir la convicción intelectual [...] La idea nacionalsocialista de Volk en un sentido racial capitalizó, pues, muchos dogmas familiares respaldados por violentos juicios y la inclinación que tiene toda nación en creer en su propia superioridad [...] Y las instituciones sociales expresan directamente las facultades creadoras inherentes de la raza, todas las civilizaciones superiores y las culturas importantes en la creación de una raza o, cuando más, de unas cuantas razas. Específicamente pueden dividirse en tres tipos: la raza aria, creadora de la cultura [...] El cumplimiento del deber y el idealismo (o no) son, más que la inteligencia, las cualidades morales más importante del ario. Esos principios expresan simplemente, en forma generalizada, las características que el nacionalsocialismo atribuía al Volk, a la élite y el líder²⁶¹.

Quizás el ejemplo más persuasivo de la incompatibilidad de la antroposofía de Steiner y el nacionalsocialismo es el de Alfred Bauemler, un distinguido filósofo y profesor de educación en Berlín que fue comisionado por el régimen nacionalsocialista para investigar la naturaleza de la filosofía de Rudolf Steiner. Sus conclusiones fueron las siguientes:

Steiner reemplaza la teoría de la herencia por una teoría diferente y positiva. Steiner no solo no presta atención a la realidad biológica, sino que conscientemente la hace depender de su opuesto [...] solo puede ser humanística y no basada en grupos étnicos o raciales²⁶².

En marzo de 1936 se prohibió a las escuelas Waldorf aceptar nuevos estudiantes. En el verano de 1941 todas las escuelas Waldorf de Alemania fueron forzadas a cerrar sus puertas. Por su parte la opinión de Adolf Hitler acerca de la tripartición social que propugnaba Steiner es la siguiente:

²⁶¹ George H. Sabine: *Historia de la teoría política*, 3.ª ed., México DF: Editorial Fondo de Cultura Económica, 2009, págs. 666-667.

²⁶² Alfred Bauemler: «Report on Waldorf Schools», 1937, en: AchiLeschinsky, «Waldorf Schools in National Socialism», *Neue Sammlung*, mayo/junio de 1983, pág. 280. Disponible en: <www.rsarchive.org/Nazis/index.php>.

En el transcurso de del *affair* de Londres, han emergido misteriosas circunstancias que han hecho no solo urgente sino necesario vigilar al Ministro (Simons) amigo íntimo del gnóstico y antropósofo Rudolf Steiner, seguidor de la Tripartición del Organismo Social o como se le quiera llamar a cualquiera de esos métodos de los judíos para destruir la mente normal de las personas [...]¿Y quién está dirigiendo la fuerza que hay detrás de toda esta diabólica situación? ¡El judío! Amigo del Doctor Rudolf Steiner, amigos de Simons, el sin mente²⁶³.

El modelo que propone Rudolf Steiner trata de contrarrestar los desequilibrios de todas estas teorías en plena pugna por liderar el nuevo modelo social europeo. Todas estas nuevas ideologías surgen como reacción a las demás y la meta explícita que comparten la mayoría de ellas es la de destruir a sus adversarios. Por supuesto hay coincidencias entre aspectos de todas estas posturas y la tripartición social de Steiner, ya que los problemas sociales a analizar son comunes, pero los presupuestos desde donde parten los análisis y las soluciones aportadas son diametralmente opuestas. Para Steiner el énfasis común en derrotar a sus adversarios en vez de integrarlos dentro un planteamiento común demuestra precisamente que sus planteamientos son erróneos y que la finalidad principal de la historia es la plasmación social de un espacio tripartito que garantice la libertad de todos los actores que intervienen en ella. Este espacio estaría codirigido por tres esferas independientes, la primera de las cuales se correspondería con todo lo que hace posible el vínculo material del ser humano con el mundo exterior, la segunda con las relaciones y el intercambio que se realiza de ser humano a ser humano, y la tercera con lo que surge del interior del ser humano y la manera como se incorpora a la sociedad²⁶⁴.

La manera en que estas tres esferas de la sociedad se relacionan entre sí imita la forma que el organismo humano adopta para vivir. En el cuerpo humano el sistema cefálico depende del sistema rítmico compuesto por pulmones y corazón, por lo que en la sociedad el sistema económico debe basarse en el trabajo y no crear superestructuras abstractas que condicionen de manera artificial las relaciones laborales.

Pero al igual que la cabeza por sí sola no puede producir el ritmo de la respiración, así tampoco debería el sistema del trabajo humano arreglarse por las fuerzas inherentes a la vida económica²⁶⁵.

Ya que la naturaleza crea por sí misma una serie de condiciones que se sitúan fuera de la esfera económica, pero sin las cuales la economía no podría subsistir es necesario

²⁶³ Adolf Hitler: «Staats maenner order National verbrecher [Men of the State Criminals]» en: *Voelkischer Beobachter*, 35 Jg., 15 de marzo de 1921, S.2. Disponible en: <www.rsarchive.org/Nazis/index.php>.

²⁶⁴ Rudolf Steiner: *El nuevo orden social*, cit., pág. 42.

²⁶⁵ Ibidem, pág. 44.

establecer una serie de normas jurídicas que regulen desde fuera de la esfera económica todo vínculo que desde un punto de vista monetario involucre el intercambio entre la fuerza de trabajo de un ser humano y de otro ser humano. La economía gestiona en última instancia una realidad ajena e independiente de la propia economía, por lo que ella a su vez debe ser dirigida por principios ajenos a su propia esfera para evitar abusos y preservar su coherencia y su función específica. Sin embargo, Steiner deja claro que más allá de las normas elaboradas por la esfera jurídica o de los pensamientos ninguno de estos dos sectores debe interferir en el funcionamiento de la esfera económica. En realidad la esfera jurídica lo que hace es delimitar el ámbito y responsabilidades de la economía, de hecho Steiner jugaba con la raíz latina de la palabra capital, «caput», la cual significa cabeza, para hablar de la necesidad de una economía consciente de su interrelación con el todo. Así el capital es suministrado por la esfera cultural a la esfera económica en forma de ideas y a su vez esta proporciona los bienes que garantizan la vida de los pensadores, inventores y artistas. La tarea específica del órgano jurídico es por lo tanto la de facilitar el flujo y mediar entre el ámbito cultural y el económico, pero sin interferir en él.

Asimismo, para Rudolf Steiner, junto a las esferas económica y jurídica debe posicionarse de manera autónoma lo que él denomina el sector espiritual, es decir, la actividad artística, filosófica y religiosa, cuya función es manifestar en el exterior el mundo interior del ser humano. Este sector espiritual representa para las otras dos esferas lo que la flor a la planta, ya que sus creaciones revelan a través de su verdad y de su belleza, el sentido trascendental al que deberían apuntar todos los sistemas, su finalidad (o en terminología aristotélica su felicidad o bien superior). El elemento fundamental en esta esfera cultural-espiritual ha de ser la creatividad ejercida desde el pensamiento libre y sin prejuicios. A través de la esfera económica se mantiene esta creatividad de tal manera que como explica Steiner en la conferencia número 14 del ciclo «Economía mundial», el valor de un servicio espiritual o cultural solo puede calcularse en relación al tiempo que llevaría producir otro servicio del mismo tipo.

Para Steiner tanto la vida natural como la social tienen como objetivo no solo su supervivencia, sino la manifestación exterior de su belleza intrínseca, y esta y no otra es la función de la esfera espiritual. Una sociedad próspera y justa desde el punto de vista económico y laboral, pero que es incapaz de traducir esa prosperidad en una vida cultural donde se asiente la verdad, la belleza y el bien, es una sociedad fallida ya que ha olvidado su propósito y su destino. Para Steiner el arte no es simplemente un instrumento de goce o entretenimiento, sino una necesidad vital para los seres humanos ya que sin ella el conocimiento se ve condenado a la esterilidad. Como las otras dos esferas del orden social ternario, el arte emana de manera natural de la propia organización del cuerpo humano.

Para Steiner este impulso de tripartición se inició en la revolución francesa a través de sus ideales de libertad, igualdad y fraternidad, pero lo importante ahora es hacer que sus ideales trasciendan la esfera política o estatal y se transfieran a todo el ámbito de lo social.

No se trata de coordinar y centralizarlas tres esferas en una unidad abstracta, teórica, a través de un parlamento, o de otra índole, sino que ellas deben establecerse como una realidad viviente; cada una de su manera; y la unidad del organismo social como un todo, se creará como resultado del viviente obrar de los tres sectores, uno al lado de otro, como asimismo en su relación recíproca. Es que en la realidad de la vida humana, lo aparentemente contradictorio, en su obrar por relación recíproca, conduce a la unidad; y se comprenderá la vida del organismo social si se llega a discernir en qué consiste, verdaderamente, la configuración de este organismo, con respecto a fraternidad, igualdad y libertad. Entonces se verá que las actividades en su conjunto de la vida económica han de apoyarse en la fraternidad que resulta del obrar de las asociaciones. En la segunda esfera o sea, en el sistema del derecho público, en el cual se trata de la relación puramente humana de persona a persona, deberá buscarse la realización de la idea de igualdad. Y en el dominio espiritual que actúa en el organismo social con relativa independencia, deberá realizarse el impulso de la libertad²⁶⁶.

Más allá de recomendaciones e ideas generales Rudolf Steiner se resiste a estructurar un modelo completo y acabado de tripartición social, probablemente para evitar caer en los errores de otros sistemas sociales los cuales sacrificaron la libertad y fluidez en aras de una estructuración rígida y dogmática. La base y la finalidad de su sistema es la tripartición pero, más allá de esbozar su silueta y su sentido, Steiner prefirió confiar en la propia naturalidad de este modelo primando su espontaneidad y su equilibrio intrínseco sobre aspectos concretos que pudieran encorsetar su movimiento.

Pues la estructura será de tal característica que la vida del hombre quedará enraizada en cada uno de los sectores, o esferas, del organismo social. En el sector en que se halla por su profesión, actuará con sentido práctico; y con los otros dos estará vinculado por relaciones fundamentales de la vida misma; pues el modo de cómo las organizaciones de ambos se vinculan con el hombre, conduce a dichas relaciones. Tres partes tendrá el organismo social, apartadas del ser humano, pero formando la base de su vida; y el individuo mismo constituirá el lazo de unión de las tres esferas²⁶⁷.

La tripartición social funciona no por ella misma o porque Rudolf Steiner haya elaborado una nueva abstracción social perfectamente estructurada hasta el último de sus recovecos, sino porque imita el propio funcionamiento del ser humano, el cual se organiza de

²⁶⁶ Ibidem, págs. 51-52.

²⁶⁷ Ibidem, págs. 70-71.

manera natural a través del equilibrio que reclama de manera espontánea la convivencia dentro de un organismo de su pensamiento, su sentimiento, y su voluntad. Más que un hacer, la tripartición social se fundamenta en un dejar hacer a cada uno de los ámbitos del ser y, cuando por alguna razón ese dejar hacer de alguno de los ámbitos es abortado por acción u omisión de las responsabilidades de los otros dos, esta interrupción repercutirá también en el dejar hacer de los otros ámbitos, bloqueándolos en su desarrollo. Steiner es consciente de que en el ser humano laten impulsos antisociales que deben ser aprovechados (siguiendo el modelo de la insociable sociabilidad de Kant) para el correcto funcionamiento de la sociedad.

El hombre no puede despertar a la vida social más que si desarrolla al lado de aquello que, proveniente de su naturaleza animal, es antisocial. Esta es la verdad. Esquemáticamente, el hombre supera la animalidad, evoluciona más allá de esta. Lo que es social en el animal deviene antisocial en el hombre. Pero alcanzando un nivel más espiritual el hombre puede reconquistar la «sociabilidad». En el futuro será mucho más social que en el presente, en que su alma consciente trata de liberarse de la animalidad. Éstas premisas aparecen todavía de forma caótica en el mundo actual. Dos elementos complementarios se imponen. El socialismo, que surge como un impulso elemental del mismo modo que nace singularmente en el seno de la humanidad, conducirá siempre a una calamidad. Será un absurdo si no está ligado a la vida del espíritu y a la concepción de la naturaleza espiritual del mundo tras la naturaleza sensible²⁶⁸.

Sin embargo, dado que para Steiner la *bipolaridad* es la condición de posibilidad de la libertad, aún hay que explicar cómo se produce ese salto desde la bipolaridad al orden ternario, y que relación guardan entre ambos. Siguiendo los símiles de Goethe en su análisis de las plantas, se puede decir que la *bipolaridad* es el juego de fuerzas que se entrecruzan en el desarrollo que lleva desde una semilla a una flor. Durante ese camino en el que lo que está en potencia despierta y se desarrolla hasta llegar a la completa actualización de su ser las fuerzas que sacan a la manifestación de su letargo son siempre fuerzas contrapuestas. Esta contraposición desdobra la unidad indiferenciada originaria en dos versiones contrapuestas de sí misma las cuales, en su pugna por prevalecer sobre el polo opuesto, ponen en marcha un proceso de transformaciones fruto de las sucesivas metamorfosis que cada polo debe desarrollar para contraponerse a las de su contrario. El tipo de libertad asociado a este estado de cosas es la libertad entendida como alternancia, es decir, una libertad ficticia que consiste en reflejar en un sentido contrario la presión ejercida por su polo opuesto correspondiente. La finalidad de este tipo de alternancia no es tanto realizar la libertad como poner en marcha las condiciones de posibilidad que llevan a ella. Para ello la alternancia es fundamental ya que no solo hace posible el

²⁶⁸ Rudolf Steiner: *El desafío social de nuestro tiempo*, Madrid: IAO Arte Editorial, 2014, pág. 39.

fenómeno de la elección, semilla de la libertad, sino que lo dinamiza transformando la bipolaridad original en diferentes versiones progresivas de sí misma. Estas diferentes versiones de la *bipolaridad* original generan un sentido inmanente, algo semejante al tallo de una planta, o una suerte de camino que marca el recorrido posible que debe atravesar la libertad para realizarse. El sentido de la alternancia de los opuestos arroja en una mirada de largo alcance el rastro de un recorrido que se apoya sobre repeticiones sucesivas de una tensión original desdoblada en dos. Esta tensión original se desdobra en dos versiones contrapuestas de sí misma, ya que la única novedad a la que puede recurrir para su manifestación es a sí misma y a su contraria. Sin embargo, el sentido de este desdoble original obedece a una necesidad no tanto de repetirse a sí misma como de liberarse de sí misma. Por lo tanto el origen de la libertad es la libertad del origen que busca desarrollar desde sí mismo un camino que lo lleve más allá de sí.

Si bien la *bipolaridad* hace posible ese camino no es ella la meta a la que apunta su recorrido. Esa meta es al origen, lo que el fruto a la semilla o lo que la flor a la planta. Sin embargo, en un sentido global la meta, el recorrido y el origen, conviven en un mismo espacio tiempo, siendo los tres las manifestaciones reales de la libertad del ser. Llega un punto en el recorrido de las sucesivas posiciones y contraposiciones, en el que ambos polos remiten a un tercero que ponga fin al proceso y establezca su sentido. Ese tercer polo es el paso de la alternancia a la alternativa y solo él representaría la auténtica libertad. Pero para Rudolf Steiner ese tercer polo lo que demuestra es que la libertad es un hecho que se da en un contexto de tensiones que solo se resuelven cuando un mediador interviene en él. Por lo tanto la tripartición del ser no es en realidad una meta a la que llega la libertad, sino la estructura de la libertad misma. Analizada en su movimiento la *bipolaridad* es la que dinamiza el todo dando lugar a un tipo de libertad que funciona como causa eficiente. Analizada en su meta la libertad consiste en una alternativa que libera a la alternancia de sus repeticiones sucesivas dando equilibrio al sistema. Pero desde una perspectiva global la libertad es al mismo tiempo las tres partes de las que está compuesta la libertad, de ahí que Rudolf Steiner sea reticente a elaborar una foto fija de la trinidad del ser, sobre todo a nivel social, ya que lo importante para él es el sentido del sistema, no tanto el sistema mismo. Este sentido del sistema es dinamizado por la *bipolaridad* y equilibrado por la tripartición, dando lugar a una libertad viva cuya función es dar frutos siempre renovados a lo largo y ancho de todas las dimensiones posibles de lo que es y de lo que no es.

Al final, todo el juego de la libertad se encuadra según Rudolf Steiner en el marco de otra bipolaridad esencial, la de lo que existe y la de lo que aún no existe, ya que en ella reside la esencia de la creatividad. Por lo tanto si la libertad es el sentido del ser humano, la creatividad es el sentido de la libertad misma.

11. Conclusiones

Desde un punto de vista global la filosofía de Rudolf Steiner supone un intento de expandir la Ilustración más allá de los límites de la propia razón, es decir, de iluminar lo que no está iluminado. Este es el objetivo de este trabajo de investigación, rastrear a través de una estructura básica denominada *bipolaridad* las transformaciones que la conciencia humana atraviesa en la búsqueda de su propio esclarecimiento. Pero el camino se hace al andar y el recorrido de la conciencia no representa otra cosa que la libertad de esa conciencia para exteriorizar su propia interioridad.

Este proceso de exteriorización no solo representa su libertad, sino que muestra un patrón de desarrollo consistente en el desdoblamiento de la unidad indiferenciada en dos polos contrapuestos que representan el haz y el envés de sí mismos.

En lugar de buscar la libertad en el reino de las hipótesis Rudolf Steiner lo realiza en el de los hechos, es decir a través de las condiciones que un individuo o una sociedad deben cumplir para poder albergar la libertad en su seno. De todos los requisitos necesarios para que la libertad pueda arraigar en un individuo o sociedad el fundamental es el de la *bipolaridad*, ya que gracias a ella se crea la alternancia necesaria entre los opuestos a través de la cual la libertad se puede comenzar a manifestar en su nivel más básico. La posibilidad de elegir entre dos opciones opuestas es el punto inicial del ejercicio de la libertad. Si bien las elecciones pueden ampliarse teóricamente hasta el infinito, en un punto inicial éstas se reducen a elegir algo que se diferencia de otra cosa. Rudolf Steiner acota la realidad de la libertad a su nivel más básico, la *bipolaridad*, con la intención de no caer en análisis estériles acerca de múltiples elecciones posibles, aunque como hemos visto en los capítulos acerca de la mística y del idealismo alemán, el infinito se ofrece siempre como telón de fondo de la libertad.

Las conclusiones que se pueden extraer de este trabajo de investigación se subdividen en tres grupos básicos:

La libertad consiste en la posibilidad de elegir entre más de una opción: Como se demuestra a través de todos los ejemplos mitológicos, místicos, naturales, morales o filosóficos, la libertad es una posibilidad que a nivel germinal requiere como mínimo de dos opciones contrapuestas. La elección representa la actualización de esa libertad potencial decantándose por uno de los dos polos, por los dos a la vez, o por ninguno. El resultado de la elección no invalida la esencia de la libertad ya que esta se fundamenta en la posibilidad de elegir, pero no en el contenido de esa elección. El contenido de cada opción es la causa eficiente que moviliza a la conciencia que lo elige al ejercicio de su

libertad, pero la libertad es anterior a su ejercicio pues sin ella este no se puede llevar a cabo.

La libertad es un hecho contrastable individual y socialmente: La posibilidad de elegir es un hecho que se da incluso en aquellas circunstancias que niegan esa libertad de elección. A nivel interior la libertad de conciencia es un hecho que se da en las circunstancias y adoctrinamientos más brutales a través de la autoexclusión mental. Por otro lado, a nivel exterior la rebelión civil representa la autoexpresión de la alternativa y por lo tanto de la libertad allí donde no la hay. Sin embargo, tanto a nivel individual o social, es una ley no escrita el pensamiento de Spinoza que afirma que «*toda determinación es una negación*», por lo que el mero hecho de que algo sea de una determinada forma implica de manera automática la posibilidad virtual de algo que se le oponga. Sin embargo, la oposición no debe concebirse solo como negación, sino también como complementariedad, y en este sentido es conveniente abordar el concepto de libertad como autoexpresión. La autoexpresión es una forma expansiva de entender la libertad ya que a través de ella el individuo o la sociedad se autoafirma. La discusión estriba en saber cuál es el fenómeno primario de la libertad, la oposición o la autoexpresión.

La coexistencia de polos opuestos representa la condición básica de la libertad: La hipótesis que trata de confirmar este trabajo de investigación es que la autoexpresión presupone incluso etimológicamente la coexistencia de dos fenómenos opuestos. La palabra expresión viene del latín *expressionis, expressi*, formado a partir del supino *expressum*, o del verbo *exprimere* cuando expresa acción. Por su parte *exprimere* está compuesto del prefijo *ex-* (separación del interior) y *premere* (apretar) lo cual implica la coexistencia de una dimensión interna y otra externa que presiona sobre la primera haciendo que esta saque una parte de sí misma hacia fuera. Esto confirma por lo tanto la necesidad de una coexistencia originaria a nivel básico de dos polos opuestos que se contraponen el uno al otro.

Las fases de esta *bipolaridad* originaria son analizadas en esta tesis siguiendo una cronología sincrónica con la lógica de su desarrollo, primero a través de la mitología, la religión y la mística, a continuación a través de la botánica, la óptica, y la poesía, para terminar a través de la filosofía, la ética, y la sociología. Cada triada obedece a diferentes manifestaciones de la bipolaridad de acuerdo a un patrón que comienza en el ámbito de lo instintivo y lo imaginativo para expresarse luego a través de los cauces de lo natural y lo cultural, para desembocar finalmente en los planos de lo individual y lo social.

En la primera triada el ámbito de lo instintivo e imaginativo se relaciona con lo que Rudolf Steiner define como la «voluntad». Este tipo de dinámica se desarrolla de manera inconsciente en la trastienda del cuerpo humano a través de los procesos metabólicos,

endocrinos y hormonales. Los instintos y deseos son las manifestaciones exteriores de estos procesos inconscientes los cuales son expresados por el ser humano mediante la mitología. Los Dioses y las Diosas de la mitología griega son esclavos de un destino trágico anclado de manera inconsciente a la propia unilateralidad de su comportamiento. En ellos la libertad como tal solo se llega a vislumbrar a través de la multiplicidad de Dioses que intervienen en la acción. Sin embargo, la libertad no llega nunca a aparecer como tal, ya que el destino de cada Dios está indisolublemente unido a sus apetitos y estos siempre se repiten a través de una lógica trágica de acción-reacción. Del análisis de su estructura se puede deducir que el telón de fondo de esta forma larvaria de libertad es la oposición.

El análisis del gnosticismo y del maniqueísmo representa un primer intento de abordar la parte instintiva del ser humano desde fuera de su dinámica de choques a partir del concepto de plenitud o Pleroma. Los instintos se mueven en lo que Rudolf Steiner define como conciencia durmiente, ya que los procesos metabólicos que los sostienen a nivel corporal generan en el ser humano un estado de somnolencia que vela toda posible eclosión de la consciencia. El gnosticismo identifica este subsuelo instintivo con la esclavitud del Demiurgo y desde él se remontan a un Pleroma que se corresponde con un estado de conciencia plena desde el cual se puede comenzar a abordar el tema de la libertad. La multiplicidad instintiva es reducida en su estructura compleja a un denominador común de parejas complementarias o *sizigias* organizadas de acuerdo al principio de gradación. En este caso la libertad expande su significado para hacerlo coincidir con el de plenitud.

Por su parte el misticismo introduce la libertad en el ámbito de la subjetividad del «sentir». Lo infinito se encuentra encapsulado en lo finito y la libertad consiste en descubrirlo desde la subjetividad del individuo.

La siguiente triada comienza abordando la *bipolaridad* desde el punto de vista de su manifestación en la naturaleza tal como lo concibe Goethe. La síntesis entre lo subjetivo y lo objetivo se afianza mediante métodos nuevos de investigación que hacen patente la naturaleza bipolar de la realidad natural en sus vertientes biológica y cromática. A nivel biológico la *bipolaridad* reproduce un sistema de impulsos y contraimpulsos que marcan el itinerario de manifestación de las plantas. Lo mismo sucede con el análisis del fenómeno del color, el cual demuestra la existencia de una gama cromática o «grados de libertad» que surge del choque entre la luz y la oscuridad.

Una vez señaladas las bases físicas de la *bipolaridad* y su relación con la diversidad natural, de lo que se trata es de investigar su influencia en el reino humano de lo anímico, para lo

que Rudolf Steiner analizará el *Fausto* de Goethe. De lo que se trata ahora es de sacar a la luz desde un punto de vista psicológico la relación entre los valores y los contravalores en el proceso de maduración ético del individuo. En este proceso se reproduce un mecanismo semejante al de la metamorfosis de las plantas en donde la figura del antagonista ético representada por Mefistófeles señala los límites entre un umbral de maduración ético y su inmediato superior generando a través de su negación el impulso para la superación de ese estadio.

La semejanza a nivel subjetivo de lo que a nivel objetivo se había observado en las plantas y la luz establece la posibilidad real de la creación de una ciencia de la libertad establecida sobre los pilares de la autoobservación y del pensamiento. Para ello Rudolf Steiner recurre al análisis del idealismo alemán de Fichte, Schelling y Hegel con la intención de establecer un vínculo entre el movimiento del pensamiento (pensamiento vivo) y la libertad. La dialéctica hegeliana hace patente un movimiento bipolar en el desarrollo progresivo de la razón humana consistente en la sucesión de tesis y antítesis, ya que toda determinación implica su propia negación. Esta dialéctica manifiesta la estructura filosófica de la libertad y señala que la meta de este proceso es la creación de una individualidad humana plena.

La relación entre la conciencia y el pensamiento a través de la intuición es una cuestión problemática que el mismo Rudolf Steiner no llega a cerrar por completo en su *Filosofía de la libertad*. Esto es debido probablemente a que cerrarla implicaba desembocar en una filosofía de la conciencia que inevitablemente quedaría abocada al voluntarismo de Schopenhauer o bien optar por una filosofía del concepto aferrada a la lógica del sistema de Hegel que poco tendría que ver con la idea que tenía Steiner de una conciencia que se vivencia a sí misma en su actividad pensante. Asimismo, ambas posibilidades anularían desde una u otra dirección la preeminencia de un Yo, que es el fin y al cabo la dirección a la que apunta la ética de Steiner. El Yo solo puede evolucionar «expulsando de la conciencia las fuerzas que unen al alma con el mundo. Si estas fuerzas actuaran sin cesar en la conciencia no se llegaría a la poderosa y autosuficiente conciencia de sí mismo»²⁶⁹. Por lo tanto, para Steiner la conciencia humana previamente a su experiencia del mundo «suprime en su interior aquel aspecto de las cosas que verdaderamente les pertenece»²⁷⁰. En otras palabras, la conciencia subjetiva del ser humano se manifiesta en forma de Yo que se percibe a sí mismo a costa de hacerse insensible a la esencia del mundo objetivo. Solo a través de la vivencia de su actividad pensante es posible para el ser humano recrear

²⁶⁹ Rudolf Steiner: *Los enigmas de la filosofía*, cit., pág. 545.

²⁷⁰ *Ibidem*, pág. 542.

en su interior la esencia del mundo que ha sido ocultada por él mismo a través de la percepción de su identidad personal.

Las raíces de esta ambigüedad entre percepción y pensamiento se encuentran en la no menos problemática afirmación de Kant acerca de la existencia de *juicios sintéticos a priori* que constituirían el fundamento de las verdades de la ciencia. Para Rudolf Steiner la existencia de la verdad se funda en que nuestras representaciones del mundo tienen la posibilidad de ser erróneas al no coincidir con la realidad (y por lo tanto serían verdaderas en el caso de coincidir con ella). La función representativa del conocimiento ejercida a través de la actividad pensante no representa de manera arbitraria la realidad tal como afirma el escepticismo, sino potencialmente verdadera. En la posibilidad de coincidir con la esencia de lo representado a través de nuestros juicios²⁷¹ reside la disponibilidad innata hacia la verdad de nuestra actividad pensante que ciertamente equivaldría a lo que Kant denomina *juicios sintéticos a priori*. Partiendo de los diversos polos que componen el escenario de la teoría del conocimiento kantiana Rudolf Steiner en su libro *Psicosofía* afirma que los sentidos remiten a diferentes planos de conciencia perceptiva a los que se puede acceder a través de la autoobservación²⁷². Estos sentidos surgen de una unidad autoevidente a la que Kant denomina «intuición pura» y que está indisolublemente unida al plano igualmente originario y espontáneo de los «conceptos puros» a través de la «síntesis pura» entre ambos. La autoevidencia intuitiva del percibir está por lo tanto unida a la autoevidencia del pensar y a su vez ambas conforman el plano originario de la conciencia en el que los moldes puros del pensamiento son percibidos por los moldes puros de la intuición de manera simultánea. En este entramado de conciencia llamado «síntesis pura» percepciones y conceptos están unidos esencialmente, por lo que a su vez remiten a algo anterior a ellos mismos que haga posible esa unión esencial. Este meta-plano originario anterior a la síntesis pura de la percepción y el pensamiento es denominado por Kant «unidad sintética originaria de la apercepción pura», pero más que un plano de conciencia se trata de un foco originario que posibilita el surgimiento de la conciencia a través de la síntesis pura de intuiciones puras y categorías.

Esta «unidad sintética originaria de la apercepción pura» se relaciona con la idea de «Yo trascendental» de Rudolf Steiner y ambas con el fenómeno original de Goethe. Este «Yo trascendental» es el fundamento del «Yo fenoménico» y se diferencia de este en que es meta-conceptual y meta-perceptivo. El problema que surge con la idea de Yo de Steiner y su relación con la conciencia a través del pensamiento es que en ocasiones este Yo es

²⁷¹ «Uno puede explicar verdad y error como imagen refleja. Pero hay algo que no se puede explicar: la corrección del error, la transformación del error hacia la verdad declarada como imagen refleja». Rudolf Steiner: *Psicosofía*, Buenos Aires: Antroposófica, 2005, pág. 207.

²⁷² *Ibidem*, págs. 26-33.

abordado desde un punto de vista trascendental y otras veces desde un punto de vista fenoménico. De hecho para Steiner hay cuatro posibles aproximaciones de la conciencia a la idea de Yo, a través del «Yo fenoménico» inconsciente de su relación con el «Yo trascendental», a través del «Yo fenoménico» consciente a través de la vivencia de la actividad del pensamiento de su identidad con el «Yo trascendental», a través del «Yo trascendental» consciente intuitivamente de su «Yo fenoménico» a través de su desdoblamiento en la síntesis pura, y finalmente desde el «Yo trascendental» abordado por sí mismo desde un punto de vista trascendental previo a todo desdoblamiento entre intuiciones puras y categorías. La filosofía de Rudolf Steiner, a través de la autoobservación de la metamorfosis de los conceptos puros del entendimiento, busca hacer posible un tipo de metafísica inmanentista donde lo trascendente sea el dinamismo activo a través del cual las categorías de la cantidad (unidad, pluralidad, totalidad), la cualidad (realidad, negación, limitación), la relación (sustancia y accidente, causa y efecto, interacción entre el agente y el paciente) o la modalidad (posibilidad-imposibilidad, existencia-inexistencia, necesidad-contingencia) se relacionan entre sí para generar pensamientos. El *noúmeno* no es un más allá de nuestra actividad pensante, sino la vivencia de su propio dinamismo interno y en ese sentido para Rudolf Steiner cuando nos hacemos transparentes a ese dinamismo hacemos realidad el dicho del apóstol Juan que afirma que «Yo y el Padre somos Uno» (10: 30-33). La idea metafísica de Dios se desdobra en la nueva metafísica de Steiner en una reflexión acerca de la actividad pensante del sujeto donde el *noúmeno* es el Padre o actividad pensante, las categorías substituyen a los ángeles y el Yo pensante al Hijo de Dios. No hay por lo tanto un *noúmeno* exterior a la propia actividad del pensamiento y por lo tanto no hay un Yo externo a la propia conciencia del pensamiento.

El problema de todo este planteamiento de Rudolf Steiner consiste básicamente en que haciendo al pensamiento transparente a sí mismo a través de su propia autoobservación se corre el riesgo de caer en un solipsismo intelectual que degenera en dogmatismo. Si bien la idea de una aprehensión directa de los contenidos del pensar es algo legítimo, tal como lo plantea Steiner, dentro del ámbito de lo místico, de lo estético y de lo ético, su pretensión de transformar la *intuición intelectual* en verdad científica no escapa de los equívocos ya previstos por Kant, sino que los agrava. La sombra del solipsismo ya sobrevoló el *cogito ergo sum* de Descartes pues, para restablecer su síntesis con el mundo tuvo que recurrir a la existencia de la idea innata de un Dios infinito y perfecto que garantizase la verdad del puente entre pensamiento y mundo que la duda había quebrado. Al apelar a la *intuición intelectual* Rudolf Steiner obvia que la intuición está indisolublemente ligada a las intuiciones puras del espacio y el tiempo. La intuición del pensamiento a través de su autoobservación recae fuera de la esfera del espacio y el tiempo, ya que esta principalmente se desarrolla empíricamente en el mundo exterior. Ya que,

como hemos dicho al analizar la *síntesis pura*, «el pensamiento está preñado de síntesis», es difícil, como de hecho sucedió en la etapa teosófica y antroposófica de Steiner, evitar que enlace sus categorías con instancias colindantes externas al pensamiento, como el sentimiento y la voluntad. Ya Kant recalca que las intuiciones sin conceptos son ciegas, pero que los conceptos sin intuiciones son vacíos, por lo que cabe la posibilidad de que el pensamiento busque esa síntesis en el territorio del sentir, cayendo así en el misticismo denunciado por Kant en su obra *Los sueños de un visionario* (1766), o en el del querer, entrando en el voluntarismo nietzscheano. A mi modo de ver estas dos opciones son legítimas ya que entran dentro de lo que llamaríamos el ámbito del «conócete a ti mismo» socrático, pero el intento de Steiner de trascender el propio territorio empírico de Goethe o especulativo de Hegel para afirmar que la *intuición intelectual* puede fundar una auténtica ciencia del espíritu, nos parece incoherente con los presupuestos epistemológicos de la ciencia y con la libertad que se le presume a todas las expresiones genuinas del espíritu. En primer lugar, ¿hay una única *intuición intelectual* o tantas como individuos pensantes?, ¿cómo se desmiente el pensamiento a sí mismo?, ¿a qué instancia fuera de sí mismo puede recurrir para decidir entre la verdad de unas *intuiciones intelectuales* con respecto a otras?, ¿cómo crear puentes entre intuiciones opuestas o contradictorias a través de una comunidad libre de diálogo intersubjetivo? La mejor respuesta a estas preguntas es la que ofrece el desarrollo dogmático y gregario con que la Sociedad Antroposófica ha devaluado el legado que el propio Rudolf Steiner tergiversó al convertirse a sí mismo en la última referencia de las *intuiciones intelectuales* de su Ciencia Espiritual. Los casos de Alice Sprengel²⁷³, el psicoanalista Heinrich Goesch²⁷⁴, el místico católico Valentin Tomberg²⁷⁵, o los recientemente expulsados 44 miembros de la Sociedad Antroposófica²⁷⁶, son unos pocos ejemplos de lo que pasa cuando alguien discrepa de las ideas o directrices que emanan de la *intuición intelectual* de Rudolf Steiner. Como muy bien advirtió Kant, el problema no es tanto si es posible o no la *intuición intelectual*, sino si el sueño dogmático que esta provoca en los grupos y en los individuos es a costa de su libertad. Rudolf Steiner debería haberse establecido con firmeza en su idea de un pensamiento intuitivo que proveyera a la razón práctica de valores adecuados a las necesidades de las épocas, sociedades e individuos que las conforman, sin embargo, quiso ir más allá y espiritualizar el propio pensamiento. Para ello creó una Ciencia

²⁷³ Rudolf Steiner: *Community Life, Inner Development, Sexuality and the Spiritual Teacher*, Great Barrington (Massachusetts): Steinerbooks, 1991.

²⁷⁴ Catherine MacCoun: *Work On What Has Been Spoiled* [en línea]. Disponible en: <<http://ipwebdev.com/hermit/ktmc1.html>>.

²⁷⁵ «Biography of Valentin Tomberg» [en línea]. *Tarot Hermeneutics*. Disponible en: <<http://tarothermeneutics.com/tarotliterature/MOTT/valentintomberg1.html>>.

²⁷⁶ «General Anthroposophical Society expels 44 members» [en línea]. *The Philosophy of freedom*. Disponible en: <<http://philosophyoffreedom.org/node/1164>>.

Espiritual que buscó prolongar el método goethiano forjado en la observación de los hechos naturales, pero haciéndolo coincidir con elementos propios de la mística y el ocultismo. Rastreando la lógica implícita del hecho religioso trató de enlazar esa lógica con aspectos empíricos, perdiendo, por un lado, la propia espontaneidad libre del sentimiento místico, y por otro la rigurosidad del método científico que hace de toda verdad una hipótesis hasta que no se demuestra mediante la experiencia compartida por varios sujetos independientes. Maniatado por una idealización extrema de los mecanismos lógicos del pensar, el genio místico coarta así la libertad de su sentimiento y de su voluntad, mientras que el genio científico se ve desviado constantemente de aquello a lo que apunta esa lógica, los hechos empíricos. Probablemente, Rudolf Steiner pretendió encontrar una lógica de lo trascendente que sirviera a todas las religiones para liberarse de sus propios dogmas, sin embargo, para ello creó un nuevo dogma, la Antroposofía, cuyas verdades son irrefutables excepto para la *intuición intelectual* del propio Rudolf Steiner o de quienes no cuestionan sus presupuestos. Pienso que la autoobservación del pensamiento provee al propio pensamiento de un método adecuado para el fortalecimiento ético de individuos libres y autónomos, e incluso pienso que esa fusión con uno mismo a través del pensar es una puerta legítima para conocerse a uno mismo y penetrar a través de su trascendencia especulativa en una trascendencia mística (como demuestra el *raja yoga*, el *jñāna yoga*, la meditación, o el *mindfulness*), pero así como hacer del arte una ciencia devalúa al arte y a la ciencia, hacer de la experiencia mística una ciencia es el prolegómeno de un nuevo dogma que no favorece a ninguno de los dos ámbitos involucrados y que pone en peligro su propia libertad. Por lo tanto, a nivel filosófico solo acepto cómo legítima la *intuición intelectual* de Rudolf Steiner en el ámbito de la creación libre y autónoma de valores éticos por parte de individuos y comunidades.

En su *La filosofía de la libertad* Rudolf Steiner construye el puente que va desde el yo individual al yo ético trascendental. A través de un análisis racional de la libertad se sacan a la luz las leyes que conforman el pensamiento con la intención de fomentar un individualismo ético que respete los presupuestos racionales que lo han hecho posible y pueda, desde ellos, expresar su autonomía ética de manera coherente y libre. Asimismo, se ponen de relieve las diferentes esferas que integran la individualidad humana a través de la voluntad, el sentimiento y el pensamiento.

Finalmente, Rudolf Steiner proyecta mediante la tripartición social la estructura de lo que anteriormente se había deducido de la individualidad humana. La *bipolaridad* representa un movimiento ético que necesita de un tercer miembro para establecer su vínculo entre ambos extremos, por lo que Rudolf Steiner desarrolla una ética que tenga en cuenta el pensamiento, el sentimiento y la voluntad. Dado que las colectividades están compuestas por individuos se trata de plasmar a nivel social lo que a nivel individual ya

sucede, para hacerlo coincidir con su proyección cultural, jurídica y económica. Estos cauces se retroalimentan mutuamente al reconocerse unos y otros como integrantes de un proceso libre que los incluye y trasciende. La libertad del individuo se retroalimenta de la libertad de las fuerzas formativas de la sociedad que a su vez se apoyan sobre el respeto racional a un orden tripartito de intereses y necesidades sobre el que articular la cohesión orgánica del todo al que pertenecen. La libertad interna y la libertad externa se unen a través de la tripartición social, mientras que el sentido de la *bipolaridad* como condición de posibilidad de la libertad es encauzado dentro del de complementariedad.

A nivel personal el estudio de la libertad desde el punto de vista de Rudolf Steiner ha supuesto para mí el descubrimiento de un enfoque totalmente diferente a la hora de abordar cuestiones éticas.

Lo primero que me ha enseñado este trabajo de investigación es a poner en valor la Ética y concretamente la idea de libertad como la finalidad y el sentido de los sistemas filosóficos. La capacidad de síntesis, pero al mismo tiempo la riqueza que un simple concepto ético puede generar alrededor de sí mismo me ha hecho considerar a los valores como auténticos focos axiomáticos. La constatación de que un ideal ético puede funcionar como una «unidad sintética originaria de la apercepción pura» en el sentido kantiano desde la cual se pueden deducir sistemas filosóficos ha transformado mi percepción de la filosofía. Esta reinterpretación de los valores éticos como puentes entre la *Filo* (amor) y la *Sofía* (sabiduría) ha renovado por lo tanto mi interés por la Ética.

Rudolf Steiner me ha enseñado a considerar los valores éticos desde una perspectiva además de gnoseológica también artística. Este trabajo de investigación me ha permitido sentir a través de los valores, las obras de arte o las sociedades, la estructura sensible del mundo de las ideas. De todos es sabido que la cultura occidental atraviesa desde finales del siglo XIX una crisis estructural cuyo diagnóstico es el «nihilismo». A fuerza de elevar los ojos de la mente a realidades transmundanas invisibles hemos creado todo un arsenal conceptual que ha buscado sustituir la ausencia aparente del mundo de las ideas por la presencia de una maraña lógica que tape ese vacío. Pero la maraña lógica lo que ha conseguido ha sido posicionarse como un muro de contención de nuestra intuición y sustituir lo ideal por lo virtual²⁷⁷. La labor de Steiner de recuperar el valor del

²⁷⁷ «El hombre de hoy que se adentra en la época del alma consciente se halla por un lado atascado en sus abstractas ideas cerebrales; más por el otro, palpita fuera de su cerebro el ansia de vivenciar más de lo que este puede vivenciar [...] Pero no es posible vivir como una cabeza únicamente, a ella se haya adherido todo el resto del organismo». Rudolf Steiner: *Curso de Pedagogía para jóvenes*, cit., pág. 169.

pensamiento intuitivo²⁷⁸ en conexión con su sentir ha supuesto para mí un soplo de aire fresco que me ha permitido entender las conexiones entre ese mundo invisible de ideales intangibles y el mundo sensible.

A través de la filosofía de Rudolf Steiner he conseguido entender las claves ideales de lo que se está manifestando desde un punto de vista social, político, cultural o histórico. Cada acontecimiento, situación u obra de arte no son una anécdota más desconectada de un sentido superior, sino que precisamente lo escenifican. He llegado a la conclusión de que los pensamientos no son tan diferentes de las obras de arte²⁷⁹. Analizar un cuadro como un mero producto histórico realizado por un pintor usando determinados pigmentos mezclados siguiendo una técnica específica puede parecer la máxima objetividad científica, pero lo cierto es que obviar la realidad anímica de él, su «aura»²⁸⁰ (en el sentido que le da Walter Benjamin al término) es reducir la obra de arte a un absurdo que no responde ni a las motivaciones del pintor que la ha plasmado ni al efecto que provoca en quien la percibe.

De todas las claves que este trabajo de investigación me ha proporcionado para la lectura intuitiva de la realidad la *bipolaridad* es sin duda la que orienta la interpretación de los acontecimientos. El choque de fuerzas contrapuestas que surgen como reacción a la propia unilateralidad de cada una de ellas representa un elemento fundamental a la hora de entender el sentido de lo real. La *bipolaridad*, tal como la he comprendido a través de Rudolf Steiner, va mucho más allá de un mero choque entre contrarios, ya que al hacer depender la expresión de la libertad de esta estructura básica el primer valor ético que emerge de ella es el del respeto hacia la diferencia. Si bien es cierto que precisamente la falta de respeto es la que impulsa ese choque de opuestos que da lugar al juego de lo real,

²⁷⁸ «Esta Filosofía de la libertad es fruto del impulso de considerar las intuiciones morales como el elemento promotor que ha de conducir a la fundamentación de la ética del futuro». Ibidem, pág. 77.

²⁷⁹ «De ahí que en mi Filosofía de la Libertad me ocupé de un estudio sobre el «arte de los conceptos», es decir, de una descripción de lo que sucede en la mente cuando el individuo vincula sus conceptos no solamente con las impresiones externas, sino que se mueve con ellos en la libre fluencia de los pensamientos». Ibidem, pág. 164.

²⁸⁰ «Resumiendo todas estas deficiencias en el concepto de aura, podremos decir: en la época de la reproducción técnica de la obra de arte lo que se atrofia es el aura de esta. El proceso es sintomático; su significación señala por encima del ámbito artístico [...] La unicidad de la obra de arte se identifica con su ensamblaje en el contexto de la tradición. Esa tradición es desde luego algo muy vivo, algo extraordinariamente cambiante. Una estatua antigua de Venus, por ejemplo, estaba en un contexto tradicional entre los griegos, que hacían de ella objeto de culto, y en otro entre los clérigos medievales que la miraban como un ídolo maléfico. Pero a unos y a otros se les enfrentaba de igual modo su unicidad, o dicho con otro término: su aura». Walter Benjamin: *Discursos interrumpidos en la obra del arte en la época de la reproductibilidad técnica*, Madrid: Taurus, 1973, págs. 17-33.

no es menos cierto que la *bipolaridad* funciona como una condición de posibilidad que no está inevitablemente abocada a manifestarse a través de choques. Se puede decir de hecho que el choque es el grado más burdo o inconsciente que tiene la *bipolaridad* de descargar su tensión. La *bipolaridad* arrastra también una amplia gama de valores como el respeto, la tolerancia, la comprensión, el entendimiento, el diálogo, la complementariedad, la expansión, que se pueden englobar dentro de la matriz de la libertad.

Finalmente, el concepto de tripartición elaborado por Rudolf Steiner me ha hecho comprender la *bipolaridad* más allá de sus propias limitaciones. A la hora de analizar la confluencia de fuerzas formativas que intervienen en una situación la *bipolaridad* se queda corta y es ahí donde la tripartición me lleva a entender el concepto de multilateralidad de los pensamientos y las situaciones.

La realidad es que la vida de los seres, de las ideas y de las sociedades se articula a través de una coexistencia de tendencias, perspectivas y grados que si bien en un nivel básico expresan una tensión entre lo que es y lo que se le opone (que podríamos definir como *pulsión de bipolaridad*), cuando se desarrollan más allá de sí mismos se han de enfrentar al reto de una coexistencia equilibrada con el resto de sistemas y organismos con los que conviven en un espacio limitado y común. La condición de posibilidad de lo real es su expansión y este movimiento lleva inevitablemente a la confluencia con otra variedad de movimientos expansivos que para perdurar deben entenderse entre ellos. La expansión está por lo tanto abocada a una concepción ya no solo tripartita, sino multiforme, que posibilite el acoplamiento y la posterior expansión de las diferentes posibilidades del todo.

Creo que la manera de concebir el mundo por parte de Rudolf Steiner es importante hoy en día porque sus intuiciones responden a una serie de hechos constatables a nivel orgánico, cultural y social, que las hacen imprescindibles para orientarnos con criterios claros en una realidad multilateral y en muchas ocasiones borrosa y altamente inestable. En una sociedad de la información que se expande en múltiples direcciones de una manera volátil e impredecible y donde los actores que la conforman están muchas veces en las antípodas metodológicas, terminológicas o ideológicas los unos de los otros, se hacen imprescindibles herramientas sencillas, pero multidisciplinares, que hagan posible una comunicación clara entre todas las partes. Dado que la expansión no parece que vaya a disminuir su ritmo, sino probablemente a acelerarlo generando tensiones cada vez más fuertes entre los diferentes actores, el modelo de tripartición de Rudolf Steiner representa un intermediario a tener en cuenta.

A nivel bioético la filosofía de la libertad de Steiner representa una postura que respeta una visión trascendental no dogmática de la vida, pero que no por ello reniega de las

conclusiones a las que llega la ciencia. Es precisamente esto lo que hace de su filosofía un interlocutor capaz de respetar y comprender sensibilidades contrapuestas como la religiosa y la científica. El eje humano es un punto común de entendimiento donde todos los actores deben confluír por simple coherencia consigo mismos. Por otro lado lo humano implica de por sí una determinada agenda moral que debe primar objetivamente y sin sentimentalismos sobre el resto de las agendas en cuestión.

Sobre la propia discusión acerca de los puntos de los que consta a nivel objetivo esa humanidad Rudolf Steiner destaca por encima de todos el de la libertad. Considero por lo tanto que el gran mérito de Rudolf Steiner ha sido el de situar la cuestión acerca de la libertad más allá del territorio de la ética para hacerlo coincidir con todo lo que hace propiamente humano al ser humano, la religión, la ciencia, el arte, la filosofía o la política. En este sentido la libertad se convierte en el núcleo epistemológico de todo posible discurso acerca del presente y del futuro del ser humano, se dirima o no entre científicos, sacerdotes, artistas o políticos.

Todas las posturas parten de la libertad y por lo tanto todas se deben dirigir hacia ella, no por una coerción externa, sino por propia coherencia interna consigo mismas. Por mi parte es mi deseo que este trabajo ayude a hacer realidad el ideal de Rudolf Steiner de una convivencia real entre las dimensiones científicas, culturales y espirituales que conforman la esencia del ser humano.

Bibliografía citada

- Adams, George:** *Physical and ethereal spaces*, Londres: Rudolf Steiner Press, 1965.
- Bauemler, Alfred:** *Report on Waldorf Schools*, 1937, en: AchiLeschinsky, «Waldorf Schools in National Socialism», *NeueSammlung*, mayo/junio de 1983, pág. 280. Disponible en: <www.rsarchive.org/Nazis/index.php>.
- Benjamin, Walter:** *Discursos interrumpidos en la obra del arte en la época de la reproductibilidad técnica*, Madrid: Taurus, 1973.
- Bermejo Rubio, Fernando:** *El maniqueísmo (estudio introductorio)*, Madrid: Trotta, 2008.
- Boëhme, Jakob:** *De Signatura Rerum*, Barcelona: Muñoz Moya y Montraveta, 1984.
- Burkert Walter:** *Religión griega arcaica y clásica*, Madrid: Abada, 2007.
- Culianu, Ioan Petru:** *Eros y magia en el Renacimiento*, 2.^a ed., Madrid: Siruela, 2007.
- Doods, Eric Robertson:** *Los griegos y lo irracional*, Madrid: Alianza, 1977.
- Durand, Gilbert:** *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid: Taurus, 1981.
- Frank, Manfred:** *The Philosophical Foundatios of Early German Romanticism*, Nueva York: State University of New York, 2004.
- Fichte, Gottlieb Johann:** *La exhortación a la vida bienaventurada o la Doctrina de la Religión*, Madrid: Tecnos, 1995.
- Gruwez, Christine:** *Mani and Rudolf Steiner*, Great Barrington (Estados Unidos): Steinerbooks, 2014.
- Goethe, Johann Wolfgang von:** *Teoría de los colores*, Madrid: Consejo Editorial de la Arquitectura Técnica de España y Celeste, 2008.
- Goethe, Johann Wolfgang von:** *La metamorfosis de las plantas* (trad. textos de Goethe Martin Wertheimer; trad. introd. y n. de Rudolf Steiner Miguel López-Manresa; ed. Francesc Fígols Giné), Barcelona: Pau de Damasc, 2011.
- Hartmann, Nicolai:** *La filosofía del idealismo alemán*, tomo I: *Fichte, Schelling y los románticos*, Buenos Aires: Sudamericana, 1980.

- Hartmann**, Nicolai: *La filosofía del idealismo alemán*, tomo II: *Hegel*, Buenos Aires, 1980.
- Hegel**, Georg Wilhelm Friedrich: *Ciencia de la lógica* (trads. Augusta y Rodolfo Mondolfo), 5.ª ed., Buenos Aires: Solar, 1982.
- «El más antiguo programa del idealismo alemán», *Hyeronymus*, núm. 1, pág. 3 [en línea]. Disponible en:
<http://cvc.cervantes.es/lengua/hieronymus/pdf/01/01_117.pdf>.
- *Fenomenología del espíritu*, s. l.: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Hölderlin**, Friedich: *Ensayos*, Madrid: Hiperión, 1997.
- Innerarity**, Daniel: *Libertad e historia en Kant*. Universidad de Navarra («WasHeist: Sichimdenkemoorientierem». Ed. Ak., t VIII, p. 145) («Enziklopadie der philosophischen Wissenschaften», parágrafo 503), Frankfurt: Suhrkamp, 1970.
- Ireneo**: *Contra las herejías*, Salamanca: Apostolado Mariano, 1999.
- Jonas**, Hans: *La religión gnóstica: el mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, Madrid: Siruela, 2003.
- Kahn**, Charles H.: *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History*, Indianápolis (Estados Unidos): Hackett, 2001.
- Kant**, Immanuel: *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires: La Página, 2003.
- Kerenyi**, Karl: *Los dioses griegos*, Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana, 1991.
- Kirk**, Geoffrey Stephen; **Raven** John Earle y **Schofield**, Malcolm: *Los filósofos presocráticos* (trad. Jesús García Fernández), 2.ª ed., Barcelona: Gredos, 1987.
- Klockenbring**, Gérard: *Las claves de la mitología griega* (trad. Antonio Malagón Golderos), Barcelona: Pau de Damasc, 1995.
- MacCoun**, Catherine: *Work on what has been spoiled* [en línea]. Disponible en:
<<http://ipwebdev.com/hermit/ktmc1.html>>.
- Nagarjuna**: *Fundamentos de la Vía Media* (trad. Juan Arnau Navarro), Madrid: Siruela, 2011.
- Nietzsche**, Friedrich: *El nacimiento de la tragedia*, Madrid: Alianza, 1993.

- Otto**, Walter F.: *Dioniso* (trad. Cristina García Ohlrich), Madrid: Siruela, 1997.
- Palmer**, Otto: *Rudolf Steiner on his book the philosophy of freedom*, Spring Valley (Nueva York): Antroposohic Press, 1975.
- Panikkar**, Raimon: *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid: Siruela, 1996.
- Philosophy of freedom**: «General Anthroposophical Society expels 44 members» [en línea]. *The Philosophy of freedom*. Disponible en: <<http://philosophyoffreedom.org/node/1164>>.
- Piulats Riu**, Octavi: «Dialéctica y escepticismo en Hegel», *Convivium: revista de filosofía*, 2001, núm. 14, págs. 128-143.
- *Ecofilosofía*, Barcelona: Abadía Editors, 2013.
- *Lecciones sobre Hiperión*, Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona, 2001.
- Polo**, Leonardo: *Hegel y el posthegelianismo*, 2.^a ed., Barañáin (Navarra): Ediciones Universidad de Navarra, 1999.
- Roob**, Alexander: *Alquimia y mística* (trad. Carlos Caramés), Colonia (Alemania): Taschen, 2006.
- Rudriger**, Safranski: *Schiller o la invención del idealismo alemán*, Barcelona: Tusquets, 2011.
- Sabine**, George H.: *Historia de la teoría política*, 3.^a ed., México DF: Editorial Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Schiller**, Fiedrich: *Poesía ingenua y poesía sentimental: de la gracia y la dignidad*, s. l: Ediciones elaleph.com, s.f.
- Steiner**, Rudolf: *An esoteric cosmology*, Estados Unidos: SMK Books, 2008.
- *Antroposofía: un camino de conocimiento*, 2.^a ed., Madrid: Rudolf Steiner, 2008.
- *Antroposophy in the light of Goethe's Faust*, Great Barrington (Massachusetts): Steinerbooks, 2014.
- *Community Life, Inner Development, Sexuality and the Spiritual Teacher*, Great Barrington (Massachusetts): Steinerbooks, 1991.

- *Como se adquiere el conocimiento de los mundos superiores* (trads. Juan Berlín y Melchor de la Garza). Digitalizado Por La OM Del Perú; Grupo Lucian Chamuel, núm. 37, Círculo Acanto, núm. 19. Disponible en:
<eruízf.com/martinismo/doc/rudolf_steiner_como_se_adquiere_el_conocimient
o_de.pdf>.
- *Curso de Pedagogía para jóvenes*, Madrid: Rudolf Steiner, 1992.
- *Die Philosophie der Freiheit* [en línea], 1894. Disponible en:
<www.rsarchive.org/Books/GA004/GA004>.
- *El cristianismo y los misterios de la antigüedad*, Buenos Aires: Antroposófica, 2006.
- *El curso de mi vida*, Buenos Aires: Antroposófica, 2002.
- *El desafío social de nuestro tiempo*, Madrid: IAO Arte Editorial, 2014.
- *El nuevo orden social* (trad. Francisco Schenider), Buenos Aires: Antroposófica, 2015.
- *Friedrich Nietzsche un luchador contra su época*, Madrid: Rudolf Steiner, 2000.
- *Gnoseología fundamentada en la concepción goetheana del mundo con especial referencia a Schiller* (trads. Juan Berlín y María Solá de Sellares), Madrid: Ediciones de la Fundación Círculo de Arte Social, 2011.
- *Goethes Naturwissenschaftliche Schriften* [en línea], 1883-1897. Disponible en:
<http://wn.rsarchive.org/Books/GA001/German/GA001_index.html>.
- *Goethe y su visión del mundo* (trads. Julia Hernández Sans y Rafael Martín Artajo), Madrid: Rudolf Steiner, 1989.
- *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung, mit besonderer Rücksicht auf Schiller* [en línea], 1886. Disponible en:
<http://wn.rsarchive.org/Books/GA002/German/GA002_index.html>.
- *La filosofía de la libertad*, Madrid: Rudolf Steiner, 2002.
- *Los enigmas de la filosofía* (trad. Miguel López-Manresa), Madrid: Rudolf Steiner, 1995.
- Rudolf Steiner: *Mystics of the Renaissance* [1911], Global Grey editions, 2017 [pdf]. Disponible en: <www.globalgrey.co.uk>.

— *Psicosofía*, Buenos Aires: Antroposófica, 2005.

— *Verdad y ciencia*, Madrid: Rudolf Steiner, 1997.

— *Wahrheit und Wissenschaft Vorspiel zu einer Philosophie der Freiheit* [en línea], 1892.

Disponible en:

<http://wn.rsarchive.org/Books/GA003/German/GA003_index.html>.

— «Gnostic Doctrines and Supersensible Influences in Europe», *Anthroposophy. A Quarterly Review of Spiritual Science*, 1931, vol. 6, núm. 3.

Tarot Hermeneutics: «Biography of Valentin Tomberg» [en línea]. *Tarot Hermeneutics*.

Disponible en:

<<http://tarothermeneutics.com/tarotliterature/MOTT/valentintomberg1.html>>.

Varios Autores: *Nuevo testamento*, EUNSA, 2013.

Wikipedia, Colaboradores de: *Geometría proyectiva* [en línea]. Wikipedia, La enciclopedia libre, 2010 [consulta: 22 de noviembre del 2017]. Disponible en:

<https://es.wikipedia.org/wiki/Geometr%C3%ADa_proyectiva>.

Bibliografía consultada

Addison, Joseph: *Los placeres de la imaginación y otros ensayos de The Spectator*, Madrid: Visor, 1991.

Adorno, Theodor: *Sobre sujeto y objeto*, Buenos Aires: Amorrortu, 1969.

— *Teoría estética*, Barcelona: Taurus, 1971.

Archivo online de libros, conferencias y artículos acerca de Rudolf Steiner:

<<http://www.rsarchive.org/Nazis/index.php>>

Arendt, Hannah: *La vida del espíritu*, Barcelona: Paidós, 2002.

Benjamin, Walter: *Dirección única*, Madrid: Alfaguara, 1988.

— *Poesía y capitalismo, Iluminaciones II*, Madrid: Taurus, 1991.

Bloch, Ernst: *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1982.

Cassirer, Ernst: *El problema del Conocimiento*, México DF: Fondo de Cultura Económica, 1966.

— *La filosofía de la Ilustración*, s. l.: Fondo de Cultura Económica, 1993.

Cruz Cruz, Juan: *Razones del corazón: Jacobi entre el romanticismo y el clasicismo*, Barañáin: Ediciones de la Universidad de Navarra, 1993.

Deleuze, Gilles: *Diferencia y repetición*, Madrid: Júcar, 1988.

— *El pliegue. Leibniz y el barroco*, Barcelona: Paidós, 1989.

— *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 2005.

— y **Guattari**, Félix: *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Anagrama, 1993.

Dumézil, Georges: *Mito y epopeya*, tomo I: *La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*, México DF: Fondo de Cultura Económica, 2016.

Duque, Félix: *La estrella errante. Estudios sobre la apoteosis romántica de la historia*, Madrid: Akal, 1997.

- *La fuerza de la razón. Invitación a la lectura de la «Crítica de la razón pura» de Kant*, Madrid: Dykinson, 2002.
- «La puesta en libertad de la filosofía. El concepto de la libertad y la libertad del concepto en Schelling», *Δαιμόνιον*, *Revista de Filosofía*, 1998, núm. 16, págs. 41-56.
- Fichte**, Johann Gottlieb: *Introducción a la teoría de la ciencia*, Madrid: Tecnos, 1997.
- Foucault**, Michel: «¿Qué es la Ilustración?» [*La Revista Magazine Littéraire*, 1993, núm. 309], *Δαιμόνιον*, *Revista de Filosofía*, 1993, núm. 7, págs. 5-18.
- Gadamer**, Hans-Georg: *La dialéctica de Hegel* (trad. Manuel Garrido), 5.^a ed., Madrid: Cátedra, 2000.
- Goethe**, Johann Wolfgang von: *Fausto*, Madrid: Cátedra, 2005.
- Hegel**, Georg Wilhelm Friedrich: *Escritos de juventud*, México DF: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Madrid: Alianza, 1974.
- Hölderlin**, Friedrich: *Ensayos*, Madrid: Hiperión, 2001.
- Jaspers**, Karl: *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía*, Madrid: Gredos, 1975.
- Kant**, Immanuel: *Crítica de la razón pura*, Madrid: Alfaguara, 1978.
- *Crítica del juicio*, México DF: Porrúa, 1978.
- *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid: Espasa-Calpe, 1980.
- *Lecciones de Ética*, Barcelona: Crítica, 1988.
- *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, Madrid: Tecnos, 1987.
- *Observaciones sobre lo bello y lo sublime*, s. l.: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Kirk**, Geoffrey Stephen: *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, Barcelona: Paidó, 1970.
- *La naturaleza de los mitos griegos*, Barcelona: Paidós, 2002.

— *Los poemas de Homero*, Barcelona: Paidós, 1985.

Lacan, Jacques: *Lo simbólico y lo imaginario*, Buenos Aires: Proteo, 1971.

Lachman, Gary: *Rudolf Steiner* (trads. Bárbara Mingo y ed. Atlanta), Girona: Atalanta, 2012.

Lévi-Strauss, Claude: *Mirar, escuchar, leer* (trad. Emma Calatayud), Madrid: Siruela, 1994.

— *Mito y significado*, Madrid: Alianza, 1999.

Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Madrid: Alianza, 1992.

Lasso de la Vega, José: «La presencia del mito griego en nuestro tiempo», *Anejos de Gerion*, II, 1989, págs. 99-114.

Madrid Navarro, Mercedes: *La dinámica de la oposición masculino/femenino en la mitología griega*, Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1991.

Marx, Karl y **Engels**, Friedrich: *La ideología alemana, Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, Barcelona: Grijalbo, 1970.

Martín García, José Antonio: «Los mitos griegos de la creación. La Cosmogonía», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, 1998, núm. 8, págs. 109-131.

March, Jennifer: *Diccionario de mitología clásica*, Barcelona: Crítica, 2002.

Mas Torres, Salvador: *Hölderlin y los griegos*, Madrid: Visor, 1999.

Novalis: *Himnos a la noche; Enrique de Ofterdingen*, Madrid: Cátedra, 2004.

Novalis: *Estudios filosóficos de los años 1795-1797, en Obra Filosófica I*, Turín: Einaudi, 1993.

Rivera de Rosales Chacón, Jacinto: *El punto de partida de la metafísica transcendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*, Madrid: UNED, 1993 (Colección Cuadernos de la UNED, 126).

- Rousseau**, Jean-Jacques: *Confesiones*, México DF: Porrúa, 1996.
- *Emilio o la educación*, Madrid: Alianza, 1990.
- Safranski**, Rödiger: *Romanticismo una odisea del espíritu alemán*, Barcelona: Tusquets, 2009.
- Schlegel**, Friedrich: *Poesía y filosofía* (estudio preliminar, trad. y n. Diego Sánchez Meca), Madrid: Alianza, 1994.
- Sánchez Meca**, Diego: «Nietzsche y la idea romántica de una nueva mitología», *Estudios Nietzsche: Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche*, 2005, núm. 25, págs. 129-152.
- Soloviov**, Vladimir: *The crisis of western philosophy*, s. l.: Lindisfarne, 1996.
- Paz**, Octavio: *Los hijos del limo. Del romanticismo a la vanguardia*, 5.^a ed., Barcelona: Seix Barral, 1993.
- Pereyra**, Carlos: *Libertad y necesidad en Kant*, Madrid: Alianza, 1984.
- Piulats Riu**, Octavi: *La ciencia espiritual de la naturaleza: Seis meditaciones sobre ecología*, Barcelona: Carena, 2017.
- Peña**, Lorenzo: «El pluscuamracionalismo de Nicolás de Cusa: las contradicciones allende la contradicción», *Revista española de filosofía medieval*, 1993, núm. 0, págs. 143-158.
- Peñaranda Rodríguez**, Miguel: *El budismo: una perspectiva histórico filosófica*, Barcelona: Kairós, 2012.
- Schelling**, Friedrich: *Del yo como principio de la filosofía*, Madrid: Trotta, 2004.
- *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Barcelona: Anthropos, 2013.
- *Filosofía del arte*, Madrid: Tecnos, 1990.
- Schopenhauer**, Arthur: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, parte I: *Sobre el libre albedrío*; parte II: *El fundamento de la moral*, Buenos Aires: Aguilar, 1965.
- Steiner**, Rudolf: *Curso de Economía*, Barcelona: Rudolf Steiner, 2011.

- *La filosofía de la libertad*, Barcelona: Pau de Damasc, 2011.
- *Los síntomas de la historia moderna*, Madrid: Rudolf Steiner, 2008.
- *Teoría de los sentidos: Introducción, fragmentos para su fundamento del estudio de los sentidos humanos*, Madrid: Rudolf Steiner, 2006.
- *Verdad y ciencia*, Madrid: Rudolf Steiner, 1997.
- Stewart**, C. Easton: *El hombre y el mundo a la luz de la antroposofía*, Madrid: Rudolf Steiner, 1984.
- Stirner**, Max: *El único y su propiedad*, Madrid: Valdemar, 2004.
- Reale**, Giovanni y **Antiseri**, Dario: *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. III: *Del Romanticismo hasta hoy*, 3.^a ed., Barcelona: Herder, 1988.
- Robinson**, Matthew: «Salmacis and Hermaphroditus: When two become One», *The Classical Quarterly (New Series)*, 1999, vol. 49, núm. 1, págs. 216-223.
- Rose**, Herbert Jennings: *Mitología griega*, Barcelona: Labor, 1973.
- Tomberg**, Valentin: *Sophia and Christ*, Great Barrington (Estados Unidos): Steinerbooks, 2011.
- Tanabe**, Hajime: *Filosofía como metanoética*, Barcelona: Herder, 2014.
- Wilson**, Colin: *Rudolf Steiner: el hombre y su visión*, Barcelona: Urano, 1986.

Obra completa de Rudolf Steiner

Tal como los edita (en alemán) la Rudolf Steiner Verlag actual depositaria del legado de Rudolf Steiner en Dornach, Suiza.

Primera sección: los escritos

I. Obras

1. Introducciones y comentarios a los escritos científicos de Goethe. (1883-1897) 350 pp.
- 1 a-e. Escritos científicos de Goethe (5 volúmenes), con introducciones y comentarios de Rudolf Steiner 2640 pp.
2. Líneas básicas de una Teoría del Conocimiento implícita en la concepción Goetheana del Mundo. (1886) 150 pp.
3. Verdad y ciencia. Preludio a una «Filosofía de la Libertad» (1886) 98 pp.
4. La Filosofía de la Libertad. Líneas básicas de una concepción moderna del mundo. (1894) 223 pp.
5. Friedrich Nietzsche, un luchador contra su época. (1895) 203 pp.
6. La concepción Goetheana del mundo (1897) 223 pp.
7. Los místicos en el amanecer de la vida espiritual moderna y su relación con la concepción moderna del mundo. (1901) 150 pp.
8. El Cristianismo como hecho místico y los misterios de la antigüedad (1902) 200 pp.
9. Teosofía. Una introducción al conocimiento suprasensible del mundo y del destino humano (1904) 214 pp.
10. ¿Cómo se adquiere el conocimiento de los mundos superiores? (1904/05) 232 pp.
11. De la Crónica del Akasha (1904/08) 252 pp.
12. Los niveles del conocimiento superior (1905/08) 88 pp.
13. La ciencia oculta, un bosquejo (1910) 444 pp.

14. Cuatro Dramas–Misterios (1910/13) 530 pp.
15. La dirección espiritual del hombre y de la humanidad. Resultados de la ciencia espiritual sobre la evolución de la humanidad. (1912) 90 pp.
16. Un camino hacia el autoconocimiento del hombre (1912) 94 pp.
17. El umbral del mundo espiritual. (1913) 102 pp.
18. Los enigmas de la filosofía, presentados en su devenir histórico. (1914) 636 pp.
20. En torno a los enigmas del hombre. Lo dicho y lo no dicho en el pensar, ver y concebir de una serie de personalidades alemanas y austriacas. (1916) 212 pp.
21. En torno a los enigmas del alma. Antropología y Antroposofía. Max Dessoir sobre la Antroposofía. Franz Brentano (evocación)... (1917) 182 pp.
22. La índole espiritual de Goethe tal como se revela en su «Fausto» y en el cuento de la serpiente verde. (1918) 90 pp.
23. Los puntos centrales de la cuestión social en las necesidades vitales del presente y del futuro. (1919) 168 pp.
24. Artículos sobre la tripartición del organismo social y la situación de la época entre 1915 y 1921 496 pp.
25. Cosmología, religión y filosofía. Diez recensiones del autor al «curso francés» que impartió en el Goetheanum del 6 al 15 de Sept. de 1922. 92 pp.
26. Directrices antroposóficas. El camino de conocimiento de la Antroposofía. El misterio de Micael. (1924/25) 270 pp.
27. Fundamentos para una ampliación del arte de curar de acuerdo con los conocimientos de la ciencia espiritual. Por Rudolf Steiner e Ita Wegman. (1925) 144 pp.
28. El curso de mi vida. La autobiografía inacabada de Rudolf Steiner, donde se evidencia la relación de su vida con el surgimiento de la Antroposofía. (1923/25) 520 pp.

II. Recopilación de ensayos

29. Recopilación de ensayos sobre dramaturgia 1889-1900 487 pp.
30. Fundamentos metódicos de la Antroposofía. Ensayos sobre filosofía, ciencia natural, estética y psicología. 1884-1901 660 pp.
31. Recopilación ensayos sobre historia de la cultura y de la época. 1887-1901 720 pp.
32. Recopilación de ensayos sobre literatura. 1884-1902 556 pp.
33. Biografías y esbozos biográficos 1894-1905. Schopenhauer - Jean Paul - Uhland - Wieland. Literatura y vida espiritual en siglo XIX. 415 pp.
34. Lucifer-Gnosis. Ensayos básicos sobre Antroposofía y reseñas de las revistas *Lucifer* y *Lucifer-Gnosis*. 1903-1908 662 pp.
35. Filosofía y Antroposofía. Recopilación de ensayos. 1904/1923 484 pp.
36. La idea del Goetheanum en el seno de la crisis cultural del presente. Recopilación del semanario *Das Goetheanum*. 1921-1925 379 pp.

III. Publicaciones del legado

38. Cartas. Volumen I: 1881-1890 344 pp.
39. Cartas. Volumen II: 1890-1925 630 pp.
40. Versos meditativos 1906-1925 304 pp.
44. Esbozos, fragmentos y paralipómenos en torno a los cuatro Dramas-Misterio. 1910-1913 456 pp.
45. La Antroposofía. Un fragmento del año 1910 168 pp.