



CIENCIA ESPIRITUAL Y TEORIA DEL CONOCIMIENTO

**TRES CONFERENCIAS
PRONUNCIADAS EN
LA CASA DE LOS ARQUITECTOS**

**DEL 27 DE NOVIEMBRE
AL 17 DE DICIEMBRE
DE 1903**

**POR
RUDOLF STEINER**

Las tres conferencias se hallan incluidas
en el volumen que lleva el título:

Spirituelle Seelenlehre und Welt betrachtung
(G.A.) N° 52 de la Obra Completa de Rudolf Steiner
Traducción del alemán por
Miguel López Manresa

CUADERNOS EPISTEMOLOGICOS N° 1
PAU DE DAMASC
BARCELONA 1992

Berlín, 27 de Noviembre de 1903

Con toda seguridad a muchos de Vds. nos les vendrá de nuevo que muchos de nuestros contemporáneos se sonrían cuando oyen la palabra Antroposofía. Tampoco les será a muchos desconocido el hecho de que precisamente aquellos que en nuestra época sostienen estar en la cúspide de lo científico de la formación filosófica, consideran la Antroposofía como una especie de creencia quimérica, una actividad diletante.

En los círculos eruditos en especial se puede descubrir que el antropósofo es una especie de iluso fantaseador que ha llegado a sus peculiares representaciones simplemente porque nunca ha llegado a conocer lo que es la fundamentación del conocer. Precisamente en los círculos que se consideran científicos, se encontrarán Vds. que se tiene al antropósofo sencillamente como alguien que carece de toda formación filosófica, y que cuando se ha acercado a ella o la menciona, no deja de ser puro diletantismo o alusión. Estas tres conferencias no se dedican directamente a la Antroposofía. A ello se dedican muchísimas otras. Pretende ser un análisis de la formación filosófica occidental, una exposición de cómo el mundo científico se relaciona y podría relacionarse con el de la Antroposofía. Su intención consiste en rechazar el prejuicio de que el antropósofo no deja de ser un hombre profano y sin formación con respecto a la ciencia.

¿Quién no ha oído hartas veces a los filósofos de las diversas Escuelas - y las hay muchas - afirmar que la mística no es más que una forma de ver las cosas imprecisa, impregnada de toda suerte de alegorías y elementos extraídos del sentimiento, y que la Antroposofía no ha llegado a cultivar el pensar rigurosamente metódico?

Si lo hiciera comprendería cuán nebulosos son los senderos por los que transita. Se daría cuenta que la mística solamente puede echar raíces en hombres de mente confusa. Ese es un prejuicio bien conocido.

Mas no quiero comenzar con un reproche. No porque en la convicción antroposófica no tenga cabida, sino porque, partiendo de la propia formación filosófica, no considero la Antroposofía como algo indocto, sino que incluso parto de las profundidades de su propia certidumbre. Puedo entender perfectamente que a quien haya acogido la filosofía occidental, y que por tanto se halle revestido con toda la armadura de la ciencia, le sea difícil ver en la Antroposofía algo distinto que lo que se suele pensar de ella. Realmente le es muchísimo más difícil entenderse con la Antroposofía a quien procede hoy de la filosofía y de la ciencia que al que se aproxima a ella con un intelecto humano ingenuo, con un sentimiento natural, quizás religioso, y con una necesidad de solucionar algunos interrogantes enigmáticos de la vida, Y es que esa filosofía occidental le pone tantas trabas a sus discípulos, le ofrece tantos juicios que parecen contradecir lo que dice la Antroposofía, que parece hacerles imposible relacionarse con ella .

De hecho es cierto que mucha literatura sobre lo espiritual está lejos de parecerse al análisis que hace la ciencia contemporánea y apenas se la puede llamar filosófica, Por ello resolví dar una serie de conferencias al respecto que constituyan un fundamento epistemológico de la Antroposofía. En su transcurso descubrirán los conceptos y contenidos de la filosofía contemporánea. Y si los observan en su sentido profundo, veraz y auténtico, acabarán viendo cómo la fundamentación del conocimiento antroposófico brota de esa filosofía occidental, mas para ello habrán de esperar hasta el final. Dentro de lo que nos permitan unas pocas conferencias, ese objetivo no es algo que haya de producirse dándole una inteligente vuelta dialéctica a ciertos conceptos, sino usando toda la armazón que pone en nuestras manos el conocimiento de nuestros contemporáneos; es algo que ha de alcanzarse sirviéndonos de todo lo que, a partir de lo empírico, pueda ofrecer una concepción superior del mundo incluso a quienes no quieren saber nada de ello.

Lo que he de exponer no habría sido posible exponerlo del mismo modo en otra época. Pero se ha hecho necesario, quizás precisamente en la nuestra, echar

una ojeada a Kant, Locke, Schopenhauer o a otros escritores de nuestra época, como Eduard von Hartmann y su discípulo Arthur Drews, o al genial epistemólogo Volkelt, a Otto Liebmann, o al algo folletinesco Eucken, no por ello menos racionalmente riguroso. Quien los ha tratado, quien se ha familiarizado con algunos de los matices que han adoptado las concepciones filosófico-científicas del presente y del pasado más inmediato, comprenderá y captará - de ello estoy íntimamente convencido - que una verdadera y auténtica comprensión de esa evolución filosófica no ha de alejarnos de la Antroposofía, sino más bien conducirnos a ella. Precisamente quien se haya confrontado en profundidad con las doctrinas filosóficas ha de desembocar en la Antroposofía.

No me habría hecho falta pronunciar esta charla, si todo el pensamiento de nuestra época no se hallara precisamente bajo la influencia de un filósofo en concreto. Se dice que la gran acción mental de Immanuel Kant dotó a la filosofía de un fundamento científico. Se dice que lo que él logró para fijar el problema del conocimiento es algo inquebrantable. Oirán que quien no se haya enfrentado a Kant no tiene derecho a decir nada en el campo de la filosofía. Pueden Vds. recorrer las diversas corrientes: Herbart, Fichte, Schelling, Hegel, o la corriente que va de Schopenhauer hasta Eduard von Hartmann, en todos estos senderos de pensamiento sólo puede abrirse camino quien se haya orientado en Kant. Después de diversas incursiones realizadas en Filosofía en el siglo XIX, hacia mitad de los años setenta resuena la llamada de Zeller, y luego de Liebmann y Friedrich Albert Lange: ¡Hay que volver a Kant! Los docentes de filosofía opinan que hay que orientarse en Kant y que sólo quien lo haga puede tener voz en filosofía. Kant dejó su sello en todo el quehacer filosófico del siglo XIX y del presente. No obstante provocó algo distinto de lo que él mismo pretendía. Y lo expresó diciendo que había realizado un acto similar al que efectuó Copérnico.

Copérnico invirtió toda la concepción astronómica del mundo. Sacó a la Tierra del centro y convirtió al sol, que hasta entonces se había considerado en

movimiento, en el centro. Kant, sin embargo, convierte al hombre con su capacidad cognoscitiva en centro de la noción física del mundo, girándola del revés. La opinión de la mayoría de filósofos del siglo XIX es que ese giro había de producirse. Sólo se puede entender dicha filosofía si se la capta partiendo de sus fundamentos. Quien entienda cómo Kant llegó a su convencimiento, de que en el fondo nunca podemos conocer las cosas en sí, porque todo lo que conocemos no son más que las cosas tal como se nos aparecen, quien entienda esto comprenderá también el curso de la evolución de la filosofía del siglo XIX así como las objeciones que pueden plantearse a la Antroposofía, y al mismo tiempo cómo ha de comportarse frente a ellas.

Vds. sabrán que la Antroposofía se apoya en una experiencia superior. El antropósofo dice que la fuente de su conocimiento es una experiencia que va más allá de la experiencia sensorial. Pueden ver que esta última tiene la misma validez que la de los sentidos y que lo que el antropósofo explica sobre mundos astrales y cosas parecidas, es tan real como las cosas que a nuestro alrededor percibimos con nuestros sentidos como experiencia sensorial. Lo que el antropósofo considera como fuente de conocimiento es una experiencia superior. Si leen los escritos relativos al mundo astral, descubrirán que las cosas allí son tan reales como los carruajes y los caballos en las calles de Londres. Con ello quiero decir cuán real es ese mundo para el que lo conoce. El filósofo del presente objetará inmediatamente: Sí, pero te equivocas si crees que eso es una verdadera realidad. ¿Acaso no te ha demostrado la filosofía del siglo XIX que lo que llamamos experiencia, no es más que nuestra representación y que incluso el cielo estrellado no es otra cosa que nuestra representación ?“ Y eso se considera el conocimiento más cierto que pueda existir. Para Eduard von Hartmann, a verdad más evidente es que eso no es más que mi representación y que además es imposible saber lo que es. ‘Si crees que puedes considerar la experiencia como algo ‘real, es que eres toque suele llamarse un realista ingenuo. ¿Acaso puedes llegar a decidir cuál es el valor que tiene la experiencia, si te enfrentas al mundo de esta manera?’ Ese es el gran

resultado al que ha llegado el Kantianismo, que el mundo a nuestro alrededor ha de ser tan solo nuestra representación. ¿Cómo llegó a ello la concepción Kantiana del mundo? Es resultado de las filosofías de sus predecesores. En aquel entonces, cuando Kant era aún joven, dominaba en todas las escuelas la filosofía de Christian Wolff, que distinguía entre el llamado conocimiento empírico que adquirimos a través de las impresiones sensoriales y el conocimiento que surge de la razón pura. Mientras que sobre las cosas de la vida común sólo podemos entendernos mediante la experiencia, según él existen cosas que son objetos de conocimiento superior y que extraemos de la razón pura. Cosas de ese tipo son el alma humana, el libre albedrío, las cuestiones relacionadas con la inmortalidad y con el ser divino.

Las llamadas ciencias empíricas se ocupan de lo que se ofrece en la historia natural, la física, la historia, etc. ¿De qué manera adquiere el astrónomo sus conocimientos? Dirigiendo el ojo a los astros y determinando sus leyes a partir de las observaciones realizadas. Eso lo aprendemos abriendo los sentidos al mundo exterior. Nadie puede decir que eso lo ha extraído de la pura razón. El hombre sabe todo eso porque o percibe. Esos son conocimientos empíricos que adoptamos de la vida y de la experiencia, con independencia de que los introduzcamos o no en un sistema científico; se trata de conocimiento empírico. Nadie puede describir a un león partiendo meramente de la razón. Sin embargo, según Wolff, el saber lo que uno es puede deducirlo de la razón pura. Wolff considera que poseemos una teoría del alma partiendo de la mera razón, y que el alma ha de tener libre albedrío, que ha de poseer raciocinio, etc. Por esa razón, a las ciencias que se ocupan de los elementos superiores de la teoría del alma, Wolff las llama Psicología racional. La cuestión de si el mundo tuvo un principio o tendrá un final, es una cuestión a dilucidar solamente con la razón pura. Para él, ese interrogante es un objeto de la Cosmología racional. Nadie puede concluir nada sobre el propósito del mundo partiendo de la experiencia y no se lo puede investigar mediante la observación. Todas esas son cuestiones propias de la

Cosmología racional. Existe también una ciencia sobre Dios, sobre el plan divino, una ciencia extraída de la razón, la Teología racional, lo que llamamos Metafísica.

Kant creció en una época en la que se enseñaba la Filosofía de ese modo, y en sus primeros escritos lo descubrirán como partidario de la filosofía de Wolff. Verán cómo está convencido de que existe una Psicología racional, una Teología racional, etc. E introduce una demostración que él considera La única posible para la existencia de Dios. Un poco más tarde conoce una corriente filosófica que le produce una conmoción: la filosofía de David Hume. Según él, ella le despertó de su dormitar dogmático. ¿Qué es lo que ofrece esa Filosofía? Hume dice lo siguiente: “Vemos que el sol sale por la mañana y se pone por la noche. Es un hecho que vemos muchos días y sabemos que todos los pueblos han visto también la salida y la puesta de sol, que han tenido la misma experiencia, y de ese modo nos acostumbramos a pensar que eso seguirá sucediendo en los tiempos por venir.” Y siguiendo con otro ejemplo: “Vemos que el calor del sol afecta a una piedra, y suponemos que es el calor solar el que calienta la piedra. ¿Qué es lo que vemos? Primero percibimos el calor del sol y luego la piedra caliente. ¿Qué es lo que ahí percibimos? Simplemente que a un hecho le sigue el Otro. Y cuando experimentamos que los rayos solares calientan la piedra, ya hemos creado el juicio de que el calor solar es la causa de que se caliente la piedra.” Y por consiguiente dice Hume: “Lo Único que se nos muestra es que hay una sucesión de hechos. Nos acostumbramos a pensar que ahí existe una relación de causa y efecto. Pero esa suposición no es más que un hábito y todo lo que el hombre considera como conceptos causales, no consiste en otra cosa que esa experiencia. El hombre ve que una bola golpea la otra y percibe que a ello le sigue un movimiento, acostumbrándose entonces a pensar que ahí existe una ley. En realidad no nos hallamos ante comprensión alguna”.

“Qué es lo que el hombre considera conocimiento de la razón pura? Pues no es otra cosa - dice Hume - que una acumulación de hechos. Hemos de relacionar los hechos del mundo. Y eso corresponde a una costumbre

mental humana, al rasgo característico del pensar del hombre. Por lo tanto no tenemos ningún derecho a salirnos de ese pensar. No podemos decir que en las cosas haya algo que las haga coherentes de acuerdo con leyes. Lo único que podemos decir es que las cosas y los acontecimientos pasan delante de nosotros, pero en lo que se refiere a 'la cosa en sí' de los objetos no podemos hablar de esa coherencia."

"Cómo podemos hablar de que en los objetos se nos manifiesta algo que va más allá de la experiencia? ¿Cómo podemos hablar de una coherencia en la experiencia procedente de un ser divino que trasciende la experiencia, si lo único que hacemos es orientarnos según hábitos de pensamiento?" Esta concepción actuó sobre Kant despertándolo del dormir dogmático. Y por consiguiente se pregunta: "Puede haber algo que trascienda la experiencia? ¿Qué tipo de conocimientos nos da la experiencia? ¿Nos da ésta un conocimiento seguro?" Kant dio naturalmente una respuesta negativa a esta pregunta, diciendo: "Por mucho que hayáis visto salir el sol cien mil veces, no podéis deducir de ello que también vuelva a salir mañana. Podría suceder de otra manera. Si sólo habéis extraído vuestra decisión de la experiencia, podría suceder también que un día la experiencia os convenza de cualquier otra cosa. La experiencia nunca puede ofrecer un conocimiento seguro y necesario".

Que el sol calienta la piedra, lo sé por experiencia. Pero yo no puedo afirmar que haya de calentarla. Si todos nuestros conocimientos surgen de la experiencia, nunca pueden salir del estado de inseguridad; y por tanto no puede haber ningún conocimiento empírico necesario. Kant busca entonces salirse de eso. En toda su juventud se había acostumbrado a creer en el conocimiento. Con la filosofía de Hume se había dejado convencer de que no había nada seguro. ¿No hay acaso alguna cosa en alguna parte donde se pueda hablar de un conocimiento necesario y seguro? Naturalmente, nos dice, existen juicios totalmente ciertos: los juicios matemáticos. ¿Es el juicio matemático igual que el que nos dice: El sol sale por la mañana y se pone por la noche?

Yo tengo el juicio de que los tres ángulos de un triángulo suman 180° . Si lo compruebo en un solo triángulo, eso es suficiente para todos los demás triángulos. Por la naturaleza de la demostración veo que es válida para todos los posibles casos. Eso es lo peculiar de las demostraciones matemáticas. Para todo el mundo es evidente que han de ser válidas también para los habitantes de Marte o de Júpiter, si es que tienen triángulos, es decir, que allí también la suma de los ángulos de un triángulo ha de ser de 180° . Nunca dos más dos puede ser otra cosa que cuatro. Eso es siempre cierto. De ahí tenemos una demostración de que hay conocimientos absolutamente ciertos. Por tanto no podemos preguntar: ¿Tenemos un conocimiento así?, sino reflexionar en cómo es posible que tengamos juicios de ese tipo.

Llegamos así a la gran pregunta de Kant: ¿Cómo son posibles esos juicios absolutamente necesarios? ¿Cómo es posible el conocimiento matemático? Kant llama entonces a los juicios y conocimientos extraídos de la experiencia, juicios y conocimientos a posteriori. Pero la sentencia: “la suma de los ángulos de un triángulo es de 180° ” es un juicio que precede a toda experiencia, es un juicio a priori. Puedo sencillamente imaginarme un triángulo e ir a buscar la demostración, y cuando veo un triángulo que no he observado más de cerca, puedo decir perfectamente que ha de ser una suma de 180° . De eso depende todo saber superior, si soy capaz de emitir juicios partiendo de la razón pura. ¿Cómo son posibles los juicios a priori? Hemos visto que con un juicio como: “la suma de los ángulos de un triángulo es de 180° ” se aplica a todos los posibles triángulos. La experiencia ha de acoplarse a mi juicio. Si dibujo una elipse y observo ahí fuera en el espacio, descubro que un planeta describe esa elipse. El planeta sigue el juicio que yo me he formado en puro conocimiento. O sea que con mi juicio generado puramente en lo ideal me aproximo a la experiencia. ¿Extraje ese juicio de la experiencia? - sigue preguntando Kant. No hay duda alguna de que cuando formamos esos juicios puramente ideales, en el fondo no tenemos ninguna realidad empírica. La elipse, el triángulo carecen de realidad empírica, ésta más bien se acopla a esos

conocimientos. Si quiero tener verdadera realidad, me he de acercar a la experiencia. Pero si sé cuáles son las leyes que allí rigen entonces es que poseo un conocimiento previo a toda experiencia. La ley de la elipse no surge de la experiencia. Me la elaboro yo en mi espíritu. Y por eso hay una parte de la obra de Kant que comienza diciendo: “Pero si todo nuestro conocimiento empieza con la experiencia, no todo él brota de la experiencia”. Yo introduzco en la experiencia lo que ya poseo como conocimiento. El espíritu humano está constituido de tal manera que todo lo que hay en su experiencia solamente corresponde a las leyes que él mismo posee. La mente humana está formada de tal modo que no tiene más remedio que elaborar esas leyes con necesidad. Cuando por tanto se aproxima a la experiencia, la experiencia ha de adaptarse a esas leyes.

Pongamos un ejemplo. Supongamos que tenemos unas gafas azules. Lo veremos todo en luz azul; los objetos se nos aparecen en luz azulada. De antemano no importa como estén hechas las cosas, eso a mi no me afecta. En el momento en que las leyes que elabora mi mente se extienden por todo el campo de la experiencia, todo éste ha de adaptarse a ellas. No es cierto que el juicio: “dos más dos son cuatro”, haya sido extraído de la experiencia. Es propio de mi constitución mental el que dos más dos tengan que dar cuatro. Mi mente está hecha de tal forma que los tres ángulos de un triángulo acaben siempre dando 180° . De ese modo justifica Kant las leyes partiendo del hombre mismo. El sol calienta la piedra. Todo efecto tiene una causa. Esa es una ley de mi espíritu, de mi mente. Y si el mundo es un caos, yo le opongo la regularidad de leyes de mi espíritu. Yo capto el mundo ensartándolo como las perlas en el collar. Yo soy el que convierte el mundo en un mecanismo cognoscitivo. Y ahí vemos también cómo Kant llegó a descubrir un método de conocimiento de esta índole. En la medida en que la mente humana esté organizada como lo está, en la misma medida todo se ha de acoplar a esta organización, aun cuando la realidad cambie de la noche a la mañana. Para mf no puede cambiar si las leyes de mi mente son las mismas. No importa como sea el mundo, nosotros lo conocemos

del modo en que ha de manifestársenos según las leyes de nuestra mente.

Ven Vds. entonces el sentido que tiene decir: Kant le dio la vuelta a toda la teoría del conocimiento. Antes se suponía que, en el conocer, el hombre lo extraía todo de la naturaleza. Pero ahora hace que sea el espíritu humano el que prescribe las leyes a la naturaleza. Hace que todo gire en torno a la mente humana, como Copérnico hizo que la Tierra girara en torno al Sol.

Pero aún hay algo más que muestra que el hombre nunca puede trascender la experiencia. Eso parece una contradicción y sin embargo verán Vds. que sintoniza plenamente con la filosofía kantiana. Kant muestra que los conceptos están vacíos. “Dos más dos son cuatro” es un juicio vacío, si no se lo llena con guisantes o habichuelas. Todo efecto tiene una causa, es un juicio puramente formal, si no se lo llena con un contenido concreto de la experiencia. Los juicios se hallan preformados en mí para ser aplicados a la percepción del mundo. “Las percepciones sin conceptos son ciegas -los conceptos sin percepciones están vacíos”. Podemos imaginarnos millones de elipses, no corresponden a ninguna realidad si no las vemos luego en los movimientos de los planetas. Hemos de documentarlo todo con la experiencia. Podemos adquirir juicios a priori, pero solamente podemos aplicarlos cuando se complementan con la experiencia.

Pero Dios, la libertad y la inmortalidad son cosas sobre las que podemos seguir reflexionando, sobre las que no podemos adquirir conocimiento alguno mediante la experiencia. Es inútil, por tanto, sacar nada de ellos con nuestra razón. Los conceptos que rigen a priori sólo son válidos mientras nuestra experiencia alcance. Por eso, aunque tengamos una ciencia a priori, lo único que nos dice es cómo ha de ser la experiencia cuando ésta ya está presente. Podemos enmarañar la experiencia como en una madeja de hilo, pero no podemos, pero no podemos llegar a ninguna conclusión de cómo ha de ser la ley de la experiencia. No sabemos nada sobre “la cosa en sí”, y como Dios, la libertad y la inmortalidad habrían de tener su origen en “la cosa en sí”, de ahí se deduce que no podemos saber nada de ellos. No vemos

las cosas como son, sino del modo en que hemos de verlas de acuerdo a nuestra organización.

Con ello fundó Kant el Idealismo Crítico y superó el Realismo Ingenuo. Lo que de causalidad se incorpora en las cosas no es “la cosa en sí”. Lo que se introduce en mi ojo o en mi oído ha de hacer primero una impresión en mi ojo o en mi oído. Eso es lo que son las percepciones, las sensaciones. No son más que los efectos de alguna que otra “cosa en sí” de objetos que me son completamente desconocidos. Estos generan una cantidad de efectos y yo los ordeno en un mundo de leyes coherente. Yo me construyo un organismo de sensaciones. Pero no puedo saber lo que hay detrás de ellas. lo único que existe para mí es la regularidad de leyes que mi espíritu ha introducido en las sensaciones. Lo que subyace en las sensaciones me es inasequible. Por consiguiente, el mundo que me rodea es solamente subjetivo. No es más que lo que yo mismo edifico.

La evolución de la fisiología en el siglo XIX pareció darle la razón a Kant. Tomemos por ejemplo el importante conocimiento del gran fisiólogo Johannes Müller, que enunció la ley de las energías sensorias específicas. Consiste en el hecho de que cada órgano responde a su manera. Si hacemos que entre luz en el ojo, tienen Vds. una visión de luz; si golpean el ojo también tendrán una impresión lumínica. De ahí deduce Müller que lo que yo percibo no depende de los objetos que hay ahí fuera, sino de mi ojo. El ojo responde con la cualidad cromática del azul a un proceso que me es desconocido. El azul no está presente en ninguna parte ahí fuera en el espacio. Un proceso actúa sobre nosotros y provoca la sensación “azul”. Lo que creemos que está frente a nosotros no es otra cosa que el efecto sobre un órgano sensorial de algún proceso que me es desconocido. Toda la fisiología del siglo XIX parece haber dado una confirmación de esa ley de las energías sensoriales específicas. Con ello, parece haber sido apoyada la idea de Kant.

En el pleno sentido de la palabra, podríamos llamar a esa concepción del mundo la del Ilusionismo. Nadie sabe nada de lo que actúa ahí fuera y que provoca sus sensaciones. Uno mismo entreteje su propio mundo de

experiencias y los edifica según las leyes de su mente. Nunca puede acercarse otra cosa a él mientras su organización esté constituida como lo está. Esa es la teoría kantiana reforzada por la fisiología. Con ello nos hallamos ante lo que él denomina el Idealismo Crítico. Lo mismo desarrolla Schopenhauer en su filosofía: los hombres creen que les rodea el cielo estrellado y el sol, pero eso no es más que una representación. Nosotros creamos el mundo entero. Y Eduard von Hartmann agrega: esa es la verdad más segura posible. Ningún poder puede sacudir esa afirmación. Eso es lo que dice la filosofía occidental. Nunca se ha parado a pensar cómo se producen en el fondo las experiencias. Sólo puede mantenerse en el Realismo el que sepa cómo se generan las experiencias y sólo entonces desemboca en el verdadero Idealismo Crítico. La concepción de Kant es el Idealismo Trascendental, es decir, nada sabe de una verdadera realidad, nada sabe de la cosa en sí, sino solamente es consciente del mundo de representaciones que uno mismo se hace. En el fondo está diciendo: He de relacionar mi mundo de representaciones con algo que me es desconocido. Y esa concepción ha de considerarse como algo inalterable.

¿Es ese Idealismo Trascendental realmente inamovible? ¿Es “la cosa en sí” inasequible al conocimiento? Si así fuera, no se podría hablar de la experiencia superior. Porque si la cosa en sí fuera una mera ilusión, no podríamos hablar tampoco de ningún ser superior. Y esa es por tanto una de las objeciones que se le hacen a la Antroposofía: Vds. hablan de seres superiores. En la próxima charla veremos cómo se puede ahondar en estas concepciones.

II

Berlín, 4 de Diciembre de 1903

Hace ocho días introduje estas charlas señalando que la filosofía actual, en concreto la alemana y particularmente su Teoría del Conocimiento, le hace difícil a sus partidarios hallar una vía de acceso a la concepción antroposófica del mundo, e indiqué que mi intención era hacer un breve esbozo de esa Epistemología, de esa actual concepción filosófica del mundo y mostrar cómo al que posea una conciencia rigurosa le es difícil ser antropósofo en esa dirección.

Las Teorías del Conocimiento que se han formado a partir del kantianismo son generalmente excelentes y absolutamente correctas. Pero desde su punto de partida es imposible comprender cómo puede llegar el hombre a tener conocimiento alguno sobre seres organizados de modo distinto a como lo está él y, en definitiva, sobre entidades reales. En efecto, el examen del kantianismo nos mostró que esa concepción acaba llegando al resultado de que todo lo que nos rodea no es más que apariencia, no es más que una representación que nos hemos hecho. Lo que tenemos a nuestro alrededor no es una realidad, sino que se halla dominado por las propias leyes de nuestra mente, se halla regido por las leyes que nosotros mismos le prescribimos a nuestro mundo circundante. Señalé que igual como con el ojo que ve a través de una lente azul no tiene más remedio que ver todo el mundo con esa tonalidad, el hombre - según Kant - ha de ver el mundo teñido de acuerdo a lo que le prescriba su propio organismo, con independencia de cómo esté constituido el mundo ahí fuera. Y por consiguiente no podemos hablar de una "cosa en sí", sino exclusivamente del mundo fenoménico absolutamente subjetivo. Si eso es así, entonces todo lo que me rodea - la mesa, la silla, etc. - es una representación que se hace en mi mente; porque todos esos fenómenos existen para mí sólo en la medida en que los percibo, en la medida en que yo le doy forma a esas percepciones siguiendo mi propia ley mental, y les atribuyo esas leyes. Nada puedo decir sobre si aún existe algo que no sea mi percepción de la mesa y las sillas. Eso es, en el fondo, en lo que acaba

desembocando la filosofía de Kant. Obviamente, eso es incompatible con la posibilidad de penetrar en la verdadera esencia de las cosas. Mas la Antroposofía concibe que no solamente podemos penetrar en la existencia corporal de las cosas, sino que también podemos hacerlo en lo espiritual de las cosas; que no sólo podemos tener conocimiento de lo que nos rodea corporalmente, sino que hasta podemos tener experiencias de lo que es de índole puramente espiritual. Quiero mostrarles cómo un libro enérgico, escrito antes de que se fundara el kantianismo, expone lo que más tarde se convirtió en filosofía kantiana, desde un punto de vista que hoy llamaríamos “antroposófico”, leyéndoles un fragmento. El libro se publicó en el año 1766, un libro que podría haber sido escrito por un “antropósofo”. En él se describe que el hombre no sólo se halla en relación con el mundo corpóreo que lo circunda, sino que con toda seguridad llegará el día en que se demostrará que el hombre, además de al mundo corporal, también pertenece a un mundo espiritual y que el modo en que pueda relacionarse con él también será científicamente comprobable. Hay en él algunas cosas tan bien demostradas que uno podría considerar aceptablemente verificado o admitir que en el futuro se comprobará que “no sé cuándo ni dónde, pero el alma humana se halla en relación con otras, en acción recíproca, de modo que reciben impresiones unas de otras, impresiones de las que no es consciente el hombre, mientras todo esté bien.” Y en otra parte dice: “Algunas cosas son ciertamente sujeto, no pudiendo ser ideas que del otro mundo nos acompañan, y por eso todo pensar del espíritu se comporta de tal forma que no penetra en absoluto en el estado de un espíritu...” etc. El hombre en su mediana capacidad de captar el mundo no puede hacerse consciente del espíritu; pero se dice que hay que admitir la convivencia con un mundo espiritual. La gnoseología kantiana es incompatible con esa concepción. Pero el que escribió esa concepción fue el propio Immanuel Kant. O sea que en Kant hemos visto que producirse un giro radical, pues en el año 1766 escribe esas líneas que hemos mencionado, y catorce años más tarde funda la epistemología que hace imposible el acceso a la Antroposofía. Nuestra filosofía

moderna se apoya en el kantianismo y ha adoptado formas distintas, desde las de Herbart y Schopenhauer, hasta las de Otto Liebmann, Johannes Volkelt y Friedrich Albert Lange. Por doquier nos encontraremos con una Teoría del Conocimiento teñida más o menos de kantianismo, según la cual sólo tenemos que ver con nuestro mundo subjetivo de representaciones, y no podemos penetrar hasta la entidad, la esencia, la raíz de “la cosa en sí.

Quisiera primero presentarles qué es lo que se ha ido formando a lo largo del siglo XIX, y que podríamos llamar la Epistemología Kantiana modificada. Quisiera mostrar cómo se ha desarrollado la actual Teoría del Conocimiento que, con cierta arrogancia, contempla a los que todavía creen que es posible saber algo sobre la esencia de las cosas. Quisiera exponerles cómo se forma la concepción epistemológica fundamental que en sus representaciones se basa en el terreno de Kant. Todo lo que ha aportado la ciencia parece confirmar la Gnoseología de Kant. Parece estar tan firmemente integrada que no podemos escaparnos de ella. Hoy vamos a desplegar ese proceso y mañana veremos cómo orientarnos al respecto.

En principio es la física misma la que parece enseñarnos que lo que el hombre ingenuo cree que es una realidad no es ninguna realidad. Tomemos por ejemplo el sonido. Sabemos que existe una vibración del aire fuera de nuestro órgano sensorio del oído que oye el sonido. Lo que sucede fuera de nosotros es un movimiento de las partículas aéreas. Pero sólo cuando penetra esa vibración aérea en nuestro oído y hace vibrar el tímpano, ese movimiento se propaga hasta el cerebro. Ahí percibimos lo que nosotros llamados ruido, sonido. Sin ello, todo el mundo permanecería mudo e insonoro; sólo cuando nuestro oído acoge ese movimiento exterior y transforma lo que no era más que vibración, vivenciamos lo que en nosotros sentimos como mundo acústico. Por eso, el epistemólogo puede decir fácilmente: “El sonido es tan solo lo que existe en ti, si quitas eso, no hay otra cosa que aire en movimiento.” Lo mismo, sirve para lo que en el mundo exterior nos encontramos como luz y color. El físico opina que el color es una vibración del éter que

impregna todo el espacio. E igual como con el sonido se pone en movimiento el aire y cuando lo oímos en realidad lo único real que existe es el aire en movimiento ahí fuera, del mismo modo en el caso de la luz nos hallamos tan solo ante una vibración del éter. Las vibraciones del éter son de índole distinta a las del aire. El éter vibra perpendicularmente a la dirección en que se propagan las ondas. Eso lo muestra la física experimental. Cuando tenemos la sensación del “rojo”, en realidad sólo nos relacionamos con una sensación. Entonces nos habríamos de preguntar: ¿Qué es lo que existiría si no hubiera ningún ojo? En el espacio no existe ningún color, tan sólo éter en estado vibratorio. La cualidad cromática en el mundo se crea cuando el mundo crea el ojo sensitivo. Lo que vemos como rojo, no son más que 392 a 454 billones de vibraciones, en el violeta son de 751 a 757 billones de vibraciones. Es algo inconcebiblemente rápido. La física del siglo XIX convirtió toda sensación de luz y de color en vibraciones del éter. Si no existiera un ojo no existiría ningún mundo de colores. Todo sería tan oscuro-como la boca del lobo y no podría hablarse de cualidades cromáticas en el espacio exterior. La cosa va tan lejos que Helmholtz llega a decir: “Tenemos en nosotros la sensaciones de luz y color, de sonido y nota, pero eso nunca se parece a lo que sucede fuera de nosotros. No tenemos derecho a decir que eso es una imagen de lo que acontece ah(fuera. Lo que nosotros conocemos como cualidad del rojo no tiene ningún parecido a las 420 billones de vibraciones por segundo (que se relacionan con el rojo)”, y por eso dice Helmholtz: “Lo que existe en nuestra conciencia no es siquiera una imagen, sino tan solo una señal.”

La ciencia física retiene el hecho de que el espacio y el tiempo sí existen tal como los percibo. Y por ello el físico imagina que cuando tengo una sensación de color, es que está teniendo lugar un movimiento en el espacio. Y lo mismo sucede con la representación del tiempo, cuando tengo una sensación de rojo o una sensación del violeta. Ambos son procesos subjetivos en mi interior que se siguen uno tras otro en el tiempo. En ese punto, la física no va tan lejos como Kant. Si las “cosas en sí” están provistas de espacio, si se hallan en un

espacio o se siguen en secuencia temporal, eso no podemos saberlo - nos diría Kant; lo único que sabemos es que estamos organizados de una manera determinada y por ello lo de ahí fuera, sea espacial o no lo sea, para nosotros ha de tomar siempre la forma de lo espacial. Puesto que nosotros derramamos esa forma sobre lo que hay ahí fuera. Para el físico, el movimiento vibratorio ha de tener lugar en el espacio y ha de transcurrir en un determinado tiempo. El éter vibra digamos, con 480 billones de vibraciones por segundo. Ahí hay ya una imagen de espacio y de tiempo. Por consiguiente, para el físico, tiempo y espacio son algo que está ahí fuera de nosotros. Pero todo lo demás es tan solo representación, es subjetivo. Pueden leer en obras de física que para quien sabe lo que sucede en el mundo exterior, no hay otra cosa que aire en vibración, que éter en vibración. Eso parece haber aportado la física, el hecho de que todo lo que poseemos sólo existe en nuestra conciencia y que nada existe fuera de ella.

El segundo aspecto que nos puede mostrar la ciencia del siglo XIX son las bases que nos suministra la fisiología. El gran fisiólogo Johannes Müller descubrió la ley de las energías sensorias específicas. Según la cual cada órgano reacciona con una determinada sensación. Si golpean el ojo, percibirán una imagen luminosa; si es electricidad lo que lo atraviesa, sucederá lo mismo. Ante todo estímulo exterior el ojo responderá del modo que a él le corresponde. El ojo posee la virtud de responder de dentro afuera con esa propiedad de luz y de color. Cuando penetran luz y éter, el ojo responde con estímulos de luz y de color. El fisiólogo proporciona aún otras piedras de construcción para demostrar lo que estableció la concepción subjetivista. Supongamos que tenemos una sensación táctil. El hombre ingenuo se imagina que lo que él percibe es directamente el objeto. Pero ¿qué es realmente lo que percibe? - se pregunta el epistemólogo. Lo que hay ante mí, no es otra cosa que una acumulación de pequeñas partículas, de moléculas que se hallan en movimiento. Todo cuerpo se halla en movimiento, un movimiento que los sentidos no pueden percibir, porque las ondas vibratorias son demasiado pequeñas. En el fondo, lo único que puedo percibir es el movimiento, porque el objeto no puede

meterse dentro de mí. ¿Qué sucede entonces cuando pongo la mano sobre ese cuerpo? La mano realiza un movimiento, éste se propaga hasta el nervio que lo transforma en lo que llamamos sensación: calor o frío, blando o duro, etc. En el mundo exterior también hay movimientos y cuando mi sentido del tacto interviene en él, el órgano lo transforma en calor o frío, en dureza o suavidad. Tampoco podemos percibir una sola vez lo que sucede ahí entre el objeto y nosotros, pues la capa epidérmica exterior es insensible. Cuando la epidermis carece de nervio subyacente nunca puedo percibir nada con ella. La epidermis se interpone siempre entre la cosa exterior y el cuerpo. Por consiguiente el estímulo atraviesa la epidermis desde una distancia relativamente grande. Sólo puede percibirse lo que ha sido estimulado en el nervio. El cuerpo exterior permanece totalmente fuera de los procesos de movimiento. Nos hallamos separados del objeto y lo que realmente percibimos se genera dentro de la epidermis. Todo lo que realmente puede penetrar en nuestra conciencia tiene lugar en el reino del cuerpo, de modo que está separado por la epidermis. Por tanto, de acuerdo con esta aclaración fisiológica, habríamos de decir que no acogemos en nuestro interior nada de lo que acontece en el mundo exterior, sino en último término solamente los procesos que tienen lugar en nuestros nervios propagándose hasta el cerebro, y que nos son provocados por otros procesos exteriores que nos son totalmente desconocidos. Nunca podemos salir de nuestra epidermis. Nos hallamos encerrados en nuestra piel y no percibimos más que lo que sucede dentro de ella.

Si nos trasladamos a otro sentido, al ojo, y vamos de lo físico a lo fisiológico, veremos que las ondas vibratorias se propagan, y que han de empezar por penetrar en nuestro cuerpo. En primer lugar el ojo consta de una piel, la córnea. Detrás de ella se halla el cristalino y detrás de éste el cuerpo vítreo. La luz primero ha de atravesarlos, llegando así al fondo del ojo que se halla revestido con la retina. Si la quitáramos, el ojo nunca podría transformar nada en luz. Si reciben la forma de los objetos, los rayos han de haber penetrado primero el ojo y dentro de él se dibujará una pequeña imagen en la

retina. Eso es lo último que puede provocar la sensación. Lo que se halla delante de la retina es insensible, y de lo que ahí sucede no podemos tener ninguna verdadera percepción. Lo primero que somos capaces de percibir es la imagen en la retina. Uno se imagina que ahí tienen lugar modificaciones químicas de la púrpura visual. La acción procedente del objeto exterior ha de atravesar el cristalino y el cuerpo vítreo, provocar luego una alteración química en la retina y eso es lo que se convierte en sensación. Acto seguido, el ojo vuelve a situar la imagen hacia fuera, se rodea de los estímulos que ha recibido y vuelve a situarlos en el mundo circundante. Lo que sucede en el ojo exterior no es lo que genera el estímulo, sino un proceso químico. Los fisiólogos proporcionan cada vez nuevas bases para el epistemólogo. Aparentemente hemos de darle la razón a Schopenhauer cuando dice: “El cielo estrellado lo hemos creado nosotros, no es más que una interpretación de los estímulos. No podemos saber nada de “la cosa en sí”.

Como ven, esa Teoría del Conocimiento acaba limitando al hombre a las cosas, a las representaciones, que su conciencia genera. Se halla encerrado en su propia conciencia. Si lo prefiere, puede suponer que existe algo ahí fuera en el mundo que le provoca impresiones. Pero en todo caso no hay nada que pueda penetrar en él. Todo lo que percibe es creado por él mismo. Nunca podemos averiguar qué es lo que sucede en la periferia. Tomemos por ejemplo, el estímulo que se produce en la púrpura visual. Primero ha de ser conducida hasta el nervio y éste a su vez ha de transformarlo de algún modo en la sensación propiamente dicha, de tal manera que el mundo entero que nos rodea no sería otra cosa que lo que nosotros hemos creado desde nuestro interior.

Esas son las demostraciones fisiológicas que nos llevan a decir que eso es efectivamente así. Pero también hay personas que se preguntan cómo es que llegamos a admitir la presencia de otras personas fuera de nosotros que a su vez solamente reconocemos por las impresiones perceptivas que recibimos de ellas. Cuando tengo ante mí a un ser humano, no dejo de tener más que ondas vibratorias que actúan como estímulos y

luego una imagen que ha generado mi conciencia. Eso en el fondo implica el supuesto de que aparte de la imagen de la conciencia ha de existir algo semejante al hombre. De ese modo, la moderna gnoseología apoya el hecho de que el contenido de exterior de la conciencia a fin de cuentas es de naturaleza subjetiva. Y nos dice: Lo que se percibe es exclusivamente un contenido de nuestra conciencia, es una alteración de ese contenido. Si existen cosas en sí es algo que se halla más allá de nuestra posibilidad de experiencia. El mundo es para mí, un fenómeno subjetivo, que se edifica consciente o inconscientemente a partir de mis sensaciones. Averiguar si existen además otros mundos, es algo inaccesible al campo de mi experiencia.

Cuando digo que el saber si existen otros mundos es algo que trasciende el campo de mi experiencia, implico que también me es inaccesible el saber si existen otros seres humanos con otras conciencias, porque nada de la conciencia de otros hombres puede penetrar en la mía. Del mundo de imágenes de otra persona y de su conciencia no hay nada que pueda penetrar en mi propia conciencia. Esa es la concepción que poseen los que más o menos se consideran partidarios de la Epistemología Kantiana.

Kant resumió su gnoseología diciendo: “Cien táleros virtuales no contienen menos que cien táleros reales, es decir, no puedo considerar real un objeto añadiendo algo a mi representación. En último término, la representación sólo nos da una imagen. Si un objeto ha de existir ahí fuera, ha de acercárase primero y yo lo entretengo luego con las leyes que he desarrollado desde mi interior.” Esta concepción fue también adoptada por Schopenhauer aunque de una forma algo modificada. Johann Gottlieb Fichte se identificó también con esa concepción en su juventud. Reflexionó sobre ella en profundidad. Tal vez no haya una mejor descripción de ella que la que ofrece Fichte en su escrito “En torno al Destino del Hombre”, en el que dice: “En ninguna parte hay nada duradero, ni en mí ni fuera de mí, sino tan solo cambio incesante. En ninguna parte conozco esencia alguna, ni tampoco la mía. No hay ser. Yo mismo no sé nada ni soy nada. Son imágenes: Ellas son lo único que existe, y ellas saben de sí mismas según lo

hacen las imágenes; imágenes que sobrevuelan sin que exista nada sobre lo que sobrevolar; imágenes que se relacionan con imágenes mediante imágenes. Imágenes sin que haya nada de lo que ellas sean reflejo, carentes de significado o de propósito. Yo mismo soy una de esas imágenes; así es, yo mismo no soy eso, sino sólo una imagen confusa de las imágenes.”

Efectivamente, si permanecemos en el hecho de que en nuestra concepción subjetiva únicamente nos relacionamos con las formaciones de nuestra propia conciencia, no tenemos más remedio que llegar a la concepción de que de nosotros mismos no sabemos más que lo que podamos saber del mundo exterior. Si pasamos a la representación de nuestro propio yo, no tenemos ante nosotros más que lo que podamos tener del mundo exterior. Si retenemos ese pensamiento en su pleno significado, se nos hará evidente que el mundo exterior se nos deshace en una suma de imágenes ilusorias y que el mundo interior tampoco deja de ser una imagen de múltiples sueños que se entrelazan. Podemos imaginarnos que nosotros mismos desde fuera, digamos, desde el lado corporal, igual como el mundo exterior no somos más que una especie de imagen onírica, una especie de ilusión. Siempre que seamos consecuentes con esa concepción. Mirémonos la mano que convierte nuestros movimientos en sensación de tacto. Esa mano no es otra cosa que una configuración de mi conciencia subjetiva y todo mi cuerpo y lo que hay en mí es también una imagen de mi conciencia subjetiva. Puedo tomar mi cerebro: Si pudiera investigar en el microscopio cómo surgió la sensación en el cerebro, no tendría ante mí más que un objeto que nuevamente he de convertir en imagen en mi conciencia. La representación del Yo es igualmente una imagen, una imagen generada como las otras. Sueños pasan delante de mí, ilusiones se mueven frente a mí - esa es la concepción del mundo del Ilusionismo, resultado ineludible, consecuencia última del kantianismo. Kant quería superar la antigua filosofía dogmática; quería superar lo que habían expuesto Wolff y su escuela, que él consideraba como una suma de espectros cerebrales.

Lo que Kant puso en evidencia como espectros cerebrales eran las demostraciones del libre arbitrio, de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios, en cuanto a su capacidad demostrativa se refiere. ¿Y qué es lo que él nos ofrece como demostraciones? El demostró que no podemos saber nada de ninguna “cosa en sí”, que lo que poseemos no es más que contenido de la conciencia, pero que Dios tendría que ser “algo en sí”.

Por consiguiente, en el sentido de Kant no podemos demostrar la existencia de Dios. Nuestra razón, nuestro intelecto son aplicables solamente a lo que se nos da mediante la percepción. Y simplemente existen para atribuir leyes a lo que es la percepción, y por esa razón objetos como Dios, el alma, la voluntad, quedan fuera de nuestro conocimiento racional. La razón tiene unos límites y no puede franquearlos. En el prólogo a la segunda edición de su “Crítica de la Razón Pura”, dice Kant en un párrafo: “Así que tuve que abandonar el conocer para dejar lugar al creer”. Eso es lo que él quería en el fondo. Quería limitar el saber a la percepción sensoria, y todo lo que trasciende la razón quería alcanzarlo de otra manera. Y quería hacerlo por la vía de lo moral. Por eso decía: “De ningún modo alcanzará jamás la ciencia la existencia objetiva de las cosas. Pero una cosa si que podemos encontrar en nosotros: el imperativo categórico, que surge en nosotros con una obligatoriedad incondicional.” Kant lo llama voz divina. Algo que se halla por encima de las cosas, y lleva consigo necesidad moral incondicional. Desde aquí Kant asciende a reconquistar para la fe lo que él niega al saber. Como el imperativo categórico no tiene nada que ver con lo que se halla determinado por la intervención sensorial, sino que surge en nosotros, es que ha de existir algo que determina tanto los sentidos como el imperativo categórico, y que surge en nosotros cuando se cumplen todos los deberes del imperativo categórico. Eso sería la felicidad. Pero nadie puede tender el puente entre ambos. Y como no la puede encontrar, ha de crearse un ser divino. Con ello llegamos a un concepto de Dios que nunca podemos encontrar por medios sensoriales.

Hay que crear una sintonía entre el mundo de los sentidos y el mundo moral de la razón. Por mucho que se hiciera en una vida, no podemos creer que la vida terrenal sea suficiente. La vida humana trasciende la vida terrestre porque el imperativo categórico lo exige. Y por ello hemos de suponer la existencia de una ordenación divina del mundo. ¿Y cómo podría el hombre seguir una ordenación divina del mundo, el imperativo categórico, si no tuviera libertad? De ese modo Kant aniquiló el saber para llegar por la fe a las cosas superiores del espíritu. ¡Hemos de creer! Mediante la razón práctica intenta volver a recuperar lo que había expulsado mediante la razón teórica o razón pura. En esa filosofía kantiana se apoyan también concepciones que aparentemente se hallan muy alejadas de ella. Por ejemplo, la del gran filósofo que tuvo gran influencia hasta en la pedagogía: Herbart. Partiendo de la crítica de la razón de Kant desarrolló su propia concepción: Cuando miramos hacia el mundo nos enfrentamos con contradicciones. Observemos nuestro propio Yo. Hoy tiene estas representaciones, ayer tenía otras totalmente distintas, mañana tendrá nuevamente otras diferentes. Pues bien, ¿qué es entonces el Yo? Se nos aparece y lo vemos lleno de un mundo concreto de representaciones. En otro momento se nos presenta con otro mundo de representaciones. Tenemos ahí un devenir, muchas propiedades, y sin embargo ha de ser una sola cosa. Es una y muchas a la vez. Cada cosa es una contradicción. Y por eso, nos dice Herbart, por doquier en el mundo sólo existen contradicciones. Sobre todo hemos de retener la afirmación de que la contradicción no puede ser el verdadero ser”. De ahí deriva Herbart la misión de su filosofía, diciendo: “Hemos de apartar las contradicciones y construir un mundo sin contradicciones. El mundo de las experiencias es un mundo irreal, lleno de contradicciones.” El verdadero sentido, el verdadero ser consiste en elaborar el mundo lleno de contradicciones en un mundo sin ellas. Y así nos dice: “Hallamos el camino a “la cosa en sí” viendo las contradicciones y sacándolas de nosotros, sólo entonces penetramos en el verdadero ser, en lo verdaderamente real.” Pero una cosa tiene en común con Kant: que lo que nos rodea en el mundo exterior es

una mera ilusión. Y también él intentó apoyar de otra manera lo que ha de ser de valor para el hombre. Y ahora llegamos, por así decirlo, al núcleo del asunto. Hemos de tener presente que toda acción ética en el fondo sólo tiene sentido si puede adquirir verdadera realidad en el mundo. ¿Para qué ha de servir la acción moral si vivimos en un mundo de apariencias? En ese caso nunca podemos llegar a convencernos de que lo que hacemos representa una realidad. Entonces todo nuestro desarrollo ético y todos nuestros objetivos en el fondo se quedan flotando en el aire. Ahí Fichte fue magníficamente consecuente. Más tarde alteró esa concepción y llegó a la ciencia espiritual pura. Así pues nos dice: “Con la percepción nunca podemos conocer del mundo otra cosa que no sean sueños sobre sueños. Pero hay algo que nos impele a querer el bien. Eso nos permite penetrar fugazmente con la mirada en ese gran mundo de sueños.” El ve la realización de esa ley moral en el mundo de los sueños. Lo que no enseña ningún intelecto hay que fundarlo en las demandas de la ley ética. Y Herbart dice: “Como todo lo que percibimos está lleno de contradicciones, nunca podemos llegar a las normas de esa acción moral. De lo que se deduce que tienen que haber normas para nuestro comportamiento ético que se hallan muy por encima de toda discriminación de nuestro intelecto y de nuestra razón. La perfección moral, la buena voluntad, la libertad interior son independientes de la actividad intelectual. Y como todo en nuestro mundo es tan solo apariencia, hemos de poseer algo dentro de lo cual no nos haga falta la reflexión.”

Esa es la primera fase del desarrollo del siglo XIX: la transformación de la verdad en un mundo de sueños. El Idealismo Onírico, que ha de ser solamente aquello a lo que pueda llegar la reflexión sobre el ser, y que quiso independizar la fundación de cualquier concepción moral del mundo de toda ciencia y conocimiento. Que pretendía limitar el conocimiento para hallar lugar para la fe. Por ello la filosofía alemana rompió con las antiquísimas tradiciones de las concepciones del mundo que podríamos llamar conocimiento de lo divino. Nunca nadie que se autodenomine antropósofo podría aceptar ese dualismo, esa separación de lo moral y el mundo de

los sueños. Para él fue siempre una unidad, desde el más ínfimo átomo de energía hasta la suprema realidad espiritual. Pues igual que lo que el animal realiza en su placer y dolor, es tan solo distinto en grado de lo que surge como motivos más puros de la suprema cúspide de la vida espiritual, del mismo modo en todas partes, lo que sucede abajo es solamente distinto en grado de lo que sucede arriba. Ese camino unitario hacia el conocimiento global del mundo fue abandonado por Kant escindiendo el mundo en uno cognoscible pero aparente, y en otro de origen muy distinto, el mundo de lo moral. Con ello empañó enormemente la mirada. Los que no pueden hallar acceso a la Antroposofía sufren las consecuencias de la filosofía kantiana.

Finalmente veremos cómo la Antroposofía brota de una verdadera Teoría del Conocimiento. Mas antes fue necesario que les expusiera el edificio aparentemente bien cimentado de la ciencia. El que solamente vibre el éter y que nosotros percibamos verde o rojo, que tengamos la sensación del sonido por las ondas vibratorias del aire parece estar inevitablemente fundamentado por la investigación. El contenido de la siguiente conferencia les mostrará qué es lo que realmente acontece.

III

Berlín, 17 de Diciembre de 1903

En las anteriores charlas intenté esbozar en sus nociones básicas la actual Teoría del Conocimiento tal como se expone en nuestras universidades y cómo la llevan adelante filósofos e investigadores en el pensamiento apoyados en Schopenhauer, Kant y otros grandes filósofos alemanes. Al mismo tiempo me propuse indicar cómo toda la evolución científica del siglo XIX, la física, fisiológica y psicológica, en el fondo admitió y consideró correcta la Epistemología kantiana o su formación, tal como se alcanzó con Schopenhauer y Eduard von Hartmann. Con ello mostramos que, en definitiva, todo tipo de Gnoseología que podamos llamar Ilusionismo y que nos encierra en nuestra propia conciencia convirtiendo el mundo entero en un mundo de representación, parece ser la única correcta. Eso parece tan obvio que hoy se considera inmaduro filosóficamente a quien dude de la afirmación de que “el mundo es mi representación”.

Permítanme ahora hablarles sobre lo espiritual, después de haberles expuesto casi todas las razones que han conducido a esa Teoría ilusionista del Conocimiento. Ya les mostré cuáles fueron las razones que condujeron a concluir que “el mundo es nuestra representación” y también les expuse cómo a través de la forma de pensar de la fisiología sensorial, todo lo que nos rodea queda aniquilado, ya sea el mundo de la sensación térmica, como el del tacto, etc. Esas percepciones, representaciones y conceptos se aparecen en el fondo como generados por el alma humana, como una auto-creación del hombre. El conocimiento que intenta fundamentar ese hecho en todas direcciones corresponde a la teoría de Schopenhauer: “El mundo es nuestra representación”, según la cual no existe ningún cielo estrellado, sino el ojo que lo ve, ningún sonido, sino el oído que lo oye.

Quizás hayan creído Vds. que mi propósito era rebatir esos puntos de vista epistemológicos. Ya les señalé hacia dónde nos conducen, pero no tomen eso como una refutación de los diversos puntos de vista. El antropósofo no conoce ninguna refutación. No conoce lo

que llamamos situarse en filosofía en un solo punto de vista. Los que se han entregado totalmente a un sistema filosófico, creen que el suyo es el único incondicionalmente correcto. De ese modo podemos ver a Schopenhauer, Hartmann, a los hegelianos y a los kantianos luchar entre sí. Pero eso no puede ser el punto de vista del antropósofo. En el sentido amplio, para él tampoco existe una pugna de los diversos sistemas religiosos, puesto que comprende que en todos existe un germen de verdad y que no está justificada la lucha entre budistas, musulmanes o cristianos. El antropósofo sabe también que en cada sistema filosófico yace un germen de conocimiento, que en cada uno se halla oculta, por así decirlo, una forma de conocimiento humano. No se trata de refutar a Kant, ni de rebatir a Schopenhauer. Quien aspira con honestidad puede equivocarse, pero la mejor forma de actuar al respecto no es limitarse a rebatirlo. Ha de sernos evidente que todos esos espíritus han aspirado hacia la verdad desde su punto de vista y que precisamente podremos hallar el núcleo de verdad que subyace en los diversos sistemas filosóficos. Tampoco se trata de averiguar quién tiene razón y quién no. Quien sólo se sostiene firmemente en su propia posición, compara luego las diversas posturas y concluye que sólo éste o aquél tiene razón, en relación al conocimiento filosófico hace como haría el coleccionista de sellos. Nadie, por elevado que sea, ha escalado hasta el grado supremo de comprensión. Todos nos hallamos situados en un punto u otro de la escala evolutiva. Incluso el que está más arriba no puede afirmar nada absoluto sobre la verdad, sobre el espíritu cósmico. Y cuando hemos ascendido a una etapa superior del conocimiento, ahí seguimos teniendo tan solo un juicio relativo que, sin embargo, no cesará de ampliarse a medida que ascendamos a cimas aún más elevadas.

Si hemos comprendido el sistema antroposófico en sus fundamentos, nos parece entonces una temeridad hablar sobre un filósofo si no hemos sido capaces de situarnos en su punto de vista, a modo de prueba, a fin de que podamos comprobar la verdad de sus pensamientos, tal como él lo hacía. Podemos equivocarnos siempre, pero no podemos situarnos

sofisticamente en la postura de que es imposible captar otro punto de vista. Quiero mostrarles una prueba de la evolución del pensamiento alemán que nos patentiza cómo es posible captar esas otras formas de ver las cosas.

En los años sesenta del siglo XIX despuntaba el alba del Darwinismo y fue inmediatamente interpretado de forma materialista. La interpretación materialista es una unilateralidad. Pero los que la interpretaron así se consideraban infalibles en sus conclusiones. Luego apareció la “Filosofía del Inconsciente” de Eduard von Hartmann. No voy a defenderla, pero por muchas unilateralidades que tenga, hay que reconocer que su punto de vista es mucho más elevado que el de Vogt, de Haeckel o el de Büchner, para mencionar sólo algunos. Por ello los materialistas consideraron esa obra un schopenhauerismo desenterrado. Luego apareció un nuevo libro, que mediante razones contundentes rebatía lo dicho en la “Filosofía del Inconsciente”. Y se supuso que sólo podía proceder del círculo de los científicos naturales. Así Haeckel escribía: “El nos llama nosotros, y nosotros lo llamamos uno de los nuestros”. Poco más tarde se publicó la segunda edición y el autor se nombró a sí mismo: se trataba del propio Eduard von Hartmann. Con ello mostró que era capaz de situarse plenamente en la posición de los investigadores de la naturaleza. Si hubiera puesto su nombre al principio, el escrito no habría alcanzado su objetivo. Pueden ver cómo el que se halla en una situación más elevada puede situarse en la posición de más abajo y que él mismo es capaz de exponer todo lo que se opone a la situación superior. Por eso nadie debiera atreverse, y en particular desde la posición de la Antroposofía, a hablar sobre un sistema filosófico, si no es consciente de haber captado dicho sistema desde dentro mismo.

Por eso no se trata de rebatir el Kantianismo y el Schopenhauerismo. Hemos de ser capaces de salirnos ya de esa enfermedad infantil del rebatir. Lo correcto es mostrar cómo dichos sistemas pueden trascenderse a sí mismos si se los escudriña en su verdadero núcleo. Por eso volvamos a situarnos en la posición de la Teoría Subjetivista del Conocimiento que desemboca en la frase: “El mundo es mi representación”. Lo que

pretende es superar el Realismo Ingenuo, según el cual lo que se halla frente a mí es lo verdadero, mientras que los epistemólogos han descubierto que todo lo que me rodea no es otra cosa que mis representaciones.

Si tuviéramos que permanecer en esa posición de la Gnoseología, cualquier fundamentación que permitiera edificar una concepción antropológica de la vida sería en vano. Sabemos que lo que del mundo reconocemos, no son solamente nuestras representaciones. Si sólo fueran formaciones subjetivas de nuestro Yo, no podríamos salirnos de ellas. No podríamos hablar de la existencia de un núcleo de verdad en aquello que conocemos. Nunca podríamos considerar esenciales las cosas en la concepción antropológica, sino tenerlas por meras representaciones de nuestro yo. Con ellos nos veríamos siempre rebotados hacia nuestro yo. Nunca podremos decir que llega hasta nosotros conocimiento de un mundo superior, sea el que sea, si todo lo que extraemos de las profundidades de nuestra vida de representaciones es algo que sólo tiene uno mismo (en su interior), sólo nos llegará un conocimiento real si en nuestro mundo subjetivo nos encontramos también con conocimientos de un mundo verdadero y real. En ello descansa lo que hemos de representarnos como Antropología. Por eso, la ciencia espiritual nunca puede contentarse con la frase: El mundo es mi representación.

Incluso en Schopenhauer podemos ver que él mismo trasciende su aseveración de que “el mundo es mi representación”. También es de Schopenhauer la otra frase que ha de completar la primera: “El mundo es Voluntad”. Y a ello no ha llegado Schopenhauer por un camino distinto al que recorre el antropólogo. Pues dice: “Todo lo que hay en el cielo estrellado es solamente mi representación, pero sólo hay una cosa que no reconozco como mera representación: mi propia existencia. Yo actúo, hago, yo quiero; eso es una fuerza en el mundo en la que yo soy y que se halla en mi mismo, de modo que yo sobre mí mismo sé lo que subyace en mi representación. Aunque todo lo demás que me rodea sea una mera representación, yo mismo soy mi voluntad.” Con ello intentó Schopenhauer conquistar el punto firme en el que apoyarse, aunque

nunca llegó a realizarlo plenamente. Porque esa frase se aniquila a sí misma, pues si se la sigue pensando con lógica consecuencia se llega a lo que el matemático llamaría una *reductio ad absurdum*.

Ninguna piedra por minúscula que sea puede sacársele al edificio que Schopenhauer construyó. Si tenemos percepciones de tacto, calor y frío, sabemos que sólo estamos teniendo representaciones que se hace nuestro yo. Seamos consecuentes. ¿Cómo nos reconocemos a nosotros mismos? No vemos ningún color real, únicamente sabemos que ahí hay un ojo que ve el color. Pero ¿de dónde sabemos que hay un ojo que ve, que hay una mano que Siente? Solamente porque los percibimos, como percibimos cualquier otra cosa y tenemos una sensación sensorial al querer conocer el mundo exterior. Por eso nuestro autoconocimiento se halla ligado a las mismas leyes y reglas a las que está ligada la ley del mundo exterior. Y tan cierto como es que el mundo es mi representación, igualmente cierto ha de ser que yo mismo, con todo lo que hay en mí, soy mi representación. Con ello llegamos a que toda la filosofía de Schopenhauer, todo lo que se piensa sobre el mundo subjetivo y objetivo, ha de ser considerado como mera representación. Seamos conscientes de que sólo esa puede ser la auténtica consecuencia de la filosofía de Schopenhauer. Y entonces él mismo ha de admitir que todo lo que él constató sobre sí mismo, no es más que su representación. Y de ese modo hemos desembocado en la *reductio ad absurdum* del matemático. Flotamos totalmente en el aire. Carecemos de punto de apoyo. Hemos aniquilado el Realismo Ingenuo, pero al mismo tiempo hemos mostrado que eso nos conduce al Nihilismo. Por tanto, hemos de buscar otro punto cuando la deducción anterior nos condujo al absurdo.

Schopenhauer hizo eso mismo, diciendo: “Si quiero llegar a lo real, no puedo quedarme en la representación, he de dar el paso hacia la voluntad.” Con ello Schopenhauer se convirtió en realista, aunque de modo distinto a como lo hiciera Herbart. Porque Herbart decía: “Hemos de buscar lo real en lo carente de contradicciones”, por lo que estableció sus diversos

elementos reales. Lo mismo hace, a su manera, Schopenhauer.

Ahora bien, es cierto, totalmente cierto que el mundo que me rodea es apariencia. Pero igual como el humo me indica que hay fuego, la apariencia me indica que hay una esencia que la subyace. Herbart intenta solucionar el problema de forma monadológica, como lo hizo Leibniz; en Herbart, no obstante se halla matizado por el kantianismo. Leibniz vivió antes que Kant y se libró de la influencia kantiana. Schopenhauer se sitúa en la posición: “Yo mismo me conozco como ser volitivo. Esa voluntad de existir me garantiza mi ser. Yo soy voluntad y me revelo a mí mismo en el mundo como representación. E igual como yo soy voluntad y me manifiesto, lo mismo hacen las cosas restantes que se manifiestan en lo exterior. Igual como el yo se halla en mí, también subyace en mí la voluntad y en las cosas exteriores subyace la voluntad de las cosas mismas.” Así señaló Schopenhauer el camino hacia el autoconocimiento, y con ello admitió implícitamente que sólo se pueden conocer las cosas en su realidad situándose en el interior de las mismas.

Es evidente que si el Realismo Ingenuo tuviera razón en que las cosas fuera de nosotros no tienen nada que ver con nuestro yo y que nosotros simplemente tomamos nota de ellas mediante la representación que nos hacemos de las mismas, si, por tanto, su esencia permaneciera fuera de nosotros, nunca escaparíamos del Schopenhauerismo. Pero al menos sí se puede justificar la segunda parte: “El mundo es mi voluntad”.

Lo entenderemos enseguida. Cuando nos hacemos una representación de algo, podríamos comparar ambos elementos con el sello y la impronta que deja. La “cosa en sí” es como el sello, la representación es como la impresión del sello. Todo lo que hay en el sello permanece fuera de la sustancia que acoge la impronta dejada por él. Esta impresión, la representación, es totalmente subjetiva. No ha entrado nada en mí de la “cosa en sí”, igual como el sello mismo nunca deja sustancia de sí mismo en la impresión que realiza. Ahí se halla el pensamiento básico de la concepción subjetivista. Pero Schopenhauer dice: “Sólo puedo

conocer una cosa estando dentro de ella.” Eso mismo dice Julius Baumann, que incluso sugiere la doctrina de la reencarnación, aunque no sea antropósofo. Pero su forma de pensar llevó a Julius Baumann a aplicarla también a la fundamentación de la Teoría del Conocimiento. Y aunque esa forma de pensar haya permanecido en él en forma rudimentaria no deja de hallarse en el camino.

El hecho es que no existe ninguna otra posibilidad de conocer una cosa que penetrando en ella. Y eso no es posible si decimos que la cosa está fuera de nosotros y que sólo tomamos nota de ella. Entonces es que nada puede penetrar en nosotros. Pero si nosotros pudiéramos penetrar en la cosa misma, podríamos entonces conocer la esencia de las cosas. Eso puede parecerle al epistemólogo actual un pensamiento totalmente absurdo. Pero sólo lo parece. Al menos desde los presupuestos de la gnoseología occidental. Aunque no siempre fue así, sobre todo a quienes su mente no se hallaba ofuscada por los fundamentos de esa epistemología.

Mas una cosa sí sería posible: Y es que quizás en realidad nunca nos hemos salido de las cosas. Tal vez no hayamos levantado nunca esa rígida pared divisoria, ni hayamos excavado ese abismo que, según Kant, ha de separarnos de las cosas. Y entonces se nos aproxima el pensamiento de que es posible que estemos en las cosas. Y esa es la idea fundamental de la Antroposofía, de la Ciencia Espiritual. Nuestro yo no nos pertenece a nosotros mismos, no se halla tan encerrado en esa estructura estrechamente cerrada como parece querernos mostrar nuestro organismo, sino que el hombre individual no es más que la manifestación del yo divino del mundo. Es como una especie de reflejo, una réplica, una chispa del Yo Global. Ese es un punto de vista que dominó a los espíritus durante siglos, antes de que existiera una filosofía kantiana. Los grandes espíritus nunca pensaron de otro modo.

Johannes Kepler abrió ante nosotros el edificio del sistema planetario y consideró que los planetas orbitaban el sol en una trayectoria elíptica. Esa es una idea por la que podemos vislumbrar algo de la esencia

del cosmos. Quisiera simplemente mostrarles algunas de sus propias palabras, para que vean como lo sentía él: “Hace unos años comenzó a despuntarme el primer amanecer, hace unas semanas se me ha hecho el día y hace unas horas ha llegado el sol. Escribí un libro. Los que lo lean y lo comprendan, tienen razón, los otros no me importa...”. Un pensamiento que esperó largo tiempo hasta que pudo iluminarse en la cabeza de un hombre. Este hecho surge del conocimiento de que lo que se halla en nuestro espíritu y lo que reconocemos en el mundo es lo mismo que ha creado el mundo; que no es casualidad que los planetas describan trayectorias elípticas, sino que han sido llevados a esa situación por el espíritu creador mismo; que no somos meros espectadores que se hacen pensamientos sobre el universo, sino que aquello que constituye el contenido de nuestro espíritu, es lo mismo que ahí fuera se halla activo como creador. Por eso, según Kepler, para los pensamientos fundamentales del universo cósmico que él había descubierto, él mismo no era más que el escenario en el que aparecía, para ser reconocido, ese pensamiento viviente y activo en el cosmos.

Si se le hubiera dicho a Kepler que eso no era más que representación, nos habría dicho: “Lo que he reconocido me da a conocer lo que hay realmente ahí fuera en el espacio.” Y si se le hubiera dicho a Kepler que eso era una mera representación y no algo que se hallaba objetivamente ahí fuera, nos habría respondido: “ Crees realmente que lo que me trae el mensaje de lo otro, solamente existe cuando yo acojo el mensaje?”. Consecuentemente, el que se apoya en el terreno de la epistemología subjetivista, al hallarse ante un antropósofo habría de decirse: “El señor en Hamburgo que me está llamando por teléfono en este momento, no es más que mi representación, yo sólo lo percibo como mi representación”.

Por eso, ese decurso mental nos lleva a preguntarnos:

“ ¿Cómo es posible reconocer realmente el principio de que solamente conocemos la esencia cuando nos introducimos en la esencia misma de las cosas, cuando somos capaces de identificarnos con la esencia.?” Esa es la Teoría del Conocimiento de los que quieren tener

una posición profunda y clara frente a la concepción moderna.

Hamerling escribió un libro excelente: “La Atomística de la Voluntad”. Es un pensador serio y tiene pensamientos rigurosos. Se hallan escritos en un sentido schopenhaueriano, pero son pensamientos que se esfuerzan en llegar a la esencia de las cosas. Así nos dice Hamerling: “Una cosa es totalmente segura: Ningún hombre querrá ver puesta su propia existencia en entredicho, ningún ser humano admitirá que él mismo posee sólo una esencia pensada, que su ser desaparece cuando ya no piensa.” Incluso Schiller dice una vez: “Es cierto que Descartes afirma: ‘pienso, luego existo’. Pero muchísimas veces no he pensado y aún así he existido.”

Hamerling intenta reconquistar una reflexión como la de Schopenhauer: “He de atribuirles también un sentimiento de existencia a los restantes seres.” El yo y los átomos son, para él, los dos polos. Todo en el libro de Hamerling es algo escaso. Para salirse del Ilusionismo, sigue un decurso en el que dice: “Sólo podemos realizarla esencia de aquello dentro de lo cual nos hallemos.” Hamerling intenta llevar eso a cabo con toda su agudeza. Fechner, intenta situar el sentimiento en sí en lugar del sentimiento de existir. Según él, Herbart había cometido el error de querer llegar a la verdadera realidad con el mero pensar. Mas con ello no llegamos al Yo. El Yo parece más bien emerger desde los trasfondos del sentir. De modo parecido a Schopenhauer, tuvo que escribir: “El mundo como sentimiento y representación”. Hamerling tendría que escribir: “El mundo como átomo, voluntad y representación”. Y Frohshammer escribió sobre la fantasía como creación del mundo, que albergaba el verdadero ser, igual como para Schopenhauer lo era la voluntad. Intentó describir toda la naturaleza exterior como creación de la fantasía. Todos ellos intentaron salirse del callejón de la filosofía kantiana.

Ahí se hace necesario un curso de pensamiento sutil, pero que tiene que haber hecho todo aquel que quiera decir:

“ Qué es lo que en último término nos permite llegar a decir algo sobre lo que es nuestro conocer? ¿Qué es lo que nos permite sentirnos llamados a decir que el mundo es nuestra representación, o que es voluntad, o fantasía, o cosas parecidas? Algo tiene que haber que nos capacite y nos faculte para que nuestro yo, nuestra capacidad cognoscitiva y nuestra facultad representativa establezcan una relación con el mundo.”

Imaginémonos la oposición entre el yo y el mundo restante, es decir, intentemos expresar cómo conocemos a nuestro yo y el resto del mundo. Tomemos dos opuestos: el acusador fiscal de un ladrón y su abogado defensor. El uno lo juzga todo desde un punto de vista, el otro lo hace desde otro. Ninguno de los dos está llamado a ofrecer una objetividad total. Sólo el juez que objetivamente se halla por encima de los dos está más facultado para emitir un juicio. Imaginemos lo que los dos exponen, incluyendo al juez que pondera ambas posturas con mayor objetividad. Nunca puede decidir ninguno de ellos por separado, como tampoco el yo puede determinar cuál es su relación (objetiva-real) con el mundo. El yo individual es subjetivo, nunca podría dictaminar exactamente cuál es la índole de su relación con el mundo. Nunca sería posible una Teoría del Conocimiento, una Gnoseología, si sólo el yo estuviera en uno de los lados y el mundo en el otro lado. **He de conquistar una posición objetiva en mi pensar y con ello trascenderme a mí mismo y al mundo.** Si me sumerjo totalmente en mi pensar, eso se hace imposible, como lo era con el pensar de los kantianos y schopenhauerianos. Imaginémonos como Kant está sentado a su mesa de escritorio y cómo emite juicios partiendo sólo de sí mismo. Así no es posible llegar a un juicio objetivo. Sólo lo sería bajo un presupuesto: el que yo en mi pensar puedo convertirme a la vez en juez sobre mí mismo y sobre el mundo: cuando el pensar es algo que me trasciende.

La más ligera autorreflexión nos mostrará que nuestro pensar es algo que va más allá de nosotros. No es cierto que el que dos y dos sean cuatro sea una mera apariencia, un mero fenómeno, y que todas las verdades

que emergen con absoluta validez, sólo sean vigentes en nuestra conciencia. El que dos y dos sean cuatro no tiene nada que ver con nuestro yo. Nada en la esfera del conocimiento y del saber tiene que ver con nuestro yo. Podemos hacer juicios objetivos sobre el mundo porque podemos elevarnos a un pensamiento objetivo y autosuficiente. Todos los pensadores presuponen de entrada ese hecho, pues de lo contrario no emprenderían la tarea de reflexionar sobre el mundo. Y si sólo existieran dos pensamientos: “Yo estoy en el mundo y “El mundo está en mí”, no se podría fundar ni el kantianismo ni el schopenhauerismo. Hemos de aceptar el hecho de que estamos constituidos para establecer juicios sobre la verdad. Porque en el interior de nuestro pensar existe algo que se halla por encima de nuestro yo. Eso lo han admitido todos los filósofos no confinados en el kantianismo, que piensan monadológicamente sin prevenciones. Todos los que en este sentido pensaron sobre los elementos reales del mundo, los han concebido de índole espiritual. Los han considerado como algo espiritual. Retrocedamos hasta Giordano Bruno, hasta Leibniz, hasta aquellos que se esforzaron en establecer cuáles eran las cualidades de los elementos reales. Nos daremos cuenta entonces de que reconocieron el pensar mismo como algo que procede del Espíritu, del Fundamento Primordial. Y si el espíritu es lo que constituye la esencia, el ser de las cosas, la epistemología de Kant y Schopenhauer se halla situada frente a esta concepción en la posición de un Realismo Ingenuo.

Volvamos a nuestra comparación. Pensemos que de la sustancia del sello no se traspasa nada a la impresión que deja, pero que lo importante es la escritura, el nombre que se halla en el sello, el espíritu. Entonces podemos decir que tal vez no se ha traspasado nada de la sustancia del sello, pero que algo sí se ha transferido, y es el nombre que hay inscrito en el sello; es él el que se traspasa desde el mundo del espíritu. A pesar de todos los muros separadores que hayamos erigido, él se transfiere. No hace falta negar entonces que la epistemología de Schopenhauer sea parcialmente cierta, sino que avanzamos atravesando las paredes que nos limitaban. ¡Dejemos como están todas las aclaraciones

materialistas! Admitamos que no hay nada de la sustancia del sello que se haya transferido a la impresión que con él se ha hecho, pero que es el espíritu el que se ha transferido, porque él penetra en nosotros en su verdadera forma, porque en realidad nosotros hemos surgido de él. Y porque nosotros mismos somos una chispa de ese espíritu universal vivimos en él y volvemos a reconocerlo. Sabemos con toda exactitud que cuando el espíritu universal llama a nuestro ojo, a nuestro oído, eso no es una mera sensación subjetiva, sino que estamos contemplando a quien hay ahí fuera. Por eso nos es obvio que el espíritu ahí fuera busca a los mediadores que nosotros hemos declarado como mediadores del espíritu. Cuando queda claro que el mundo es espíritu en su esencia fundamental, podemos situarnos plenamente en la posición que adoptan Kant y Schopenhauer. Todo ello es correcto, pero no es suficiente. Es fácil situarse en Kant y Schopenhauer, pero hay que poder salirse de ellos, porque lo cierto es que es el espíritu el que vive en todas las cosas y que el espíritu se dirige a nosotros llamando a nuestras puertas para otorgarnos su esencia. De ese modo se confirma en un sentido antroposófico lo que Baumann exigía para que se produjera un verdadero conocimiento de las cosas, a saber, que hemos de hallarnos dentro de la esencia de las cosas. También nos hallamos inmersos en el espíritu universal y somos sencillamente un ser que forma parte de él.

Hoy he revestido con imágenes la idea fundamental de esta filosofía. Una explicación filosófica de la misma la encontrarán en mi "Filosofía de la Libertad y también cuáles son las posiciones antagonistas. Les he mostrado que Schopenhauer, Kant y los Neokantianos se sitúan en la posición desde la cual no podemos salirnos de la representación, y luego cómo superaron el Realismo Ingenuo a medio camino. Pero al salirse de "la cosa en sí" y mostrar que no podemos salirnos de nosotros mismos, no hacen más que permanecer en el Realismo Ingenuo, porque buscan la verdad en lo material. Todos los epistemólogos del presente, por mucho que crean haber superado el Realismo Ingenuo, se hallan con un

pie en él, puesto que no han dejado de fundarlo todo en lo material.

La ciencia espiritual sólo puede llevarnos hacia el portal del conocimiento. Si queremos hallar el objeto de conocimiento, ella nos lleva hasta el punto de poder decir que la verdadera esencia del mundo es espíritu. Desde el mismo momento en que llegamos ante ese portal, el camino posterior es el espíritu. El espíritu subyace en todo el mundo.

Eso es lo que quise transmitirles. Aunque lo haya hecho solamente de una forma breve y bosquejada. El hombre es una impronta del mundo. Pero su esencia, su ser, no está en lo material. Más podemos reconocer esa esencia en todo momento, porque se halla en el espíritu. El espíritu fluye en la materia, fluye en nosotros, como el nombre que se halla en el sello y que pasa a la impresión que el sello ha dejado.

Creo haber mostrado que también podemos situarnos en la posición de la filosofía de cátedra, con la salvedad de que uno ha de entender las cosas mejor de lo que lo hace dicha filosofía. Entonces cada uno de nosotros encontrará el camino hacia la ciencia espiritual, aunque se encuentre en la posición opuesta. Podemos hallarnos en cualquier posición, siempre que no nos dejemos poner las anteojeras del caballo. Desde cualquier filosofía podremos hallar el camino hacia la ciencia espiritual.

La mejor manera de superar a Schopenhauer es conocerlo a fondo. La mayoría lo conocen sólo un poco. Pero allí también hay que penetrar en la esencia de las cosas, es decir, situarse en su misma posición. Hay doce volúmenes de Schopenhauer que yo mismo edité con crítica de textos. Por tanto muchos años estuve ocupado con la filosofía de Schopenhauer, y por eso creo poder decir algo sobre él. Pero cuando uno realmente reconoce y capta acaba llegando a la ciencia espiritual. No con un conocimiento a medias, que lo único que hace es alejarnos de la ciencia del espíritu. El conocimiento occidental a medias comienza por alejarnos de la ciencia espiritual, llevándonos al Subjetivismo, al Idealismo, etc. Pero si dejamos que eso

se convierta en conocimiento más amplio, occidente mismo hallará el camino hacia la ciencia del espíritu.

Ya hablé de Julius Baumann. El sabe lo que es conocimiento auténtico, aunque él mismo no haya llegado a descubrir la magnitud de la ciencia espiritual. Porque el conocer real no contradice de ningún modo a la Ciencia Espiritual. Puesto que ella es la concepción que introduce paz y tolerancia allí donde se halle. Todas estas verdades que les he transmitido, son grados que conducen a la verdad misma. Kant ascendió un buen trecho en estas gradas de la escala, y también lo hizo Schopenhauer. Uno más, el otro menos. Todos ellos se hallan en él. Pero no se trata de saber cuán lejos han llegado en el camino. La ciencia espiritual tampoco ha llegado a la cúspide. La verdadera senda es sobre todo la senda que se hallaba inscrita en el dintel del templo griego: “Conócete a ti mismo”. Somos de la esencia misma que el espíritu universal. E igual como reconoceremos nuestro propio ser, del mismo modo reconoceremos el ser del Espíritu Cósmico.

“Ascenso de nuestro espíritu al Espíritu del Todo Universal” eso es lo que quiere decir Antroposofía.”

Con ese contenido comienza precisamente la primera de las 185 Directrices Antroposóficas, escritas por Rudolf Steiner al final de su vida: “La Antroposofía es un camino que quiere llevar lo espiritual en el ser humano a lo espiritual en el universo”. (N.del T.)

BIBLIOGRAFIA de Rudolf Steiner (selección):

La teoría del Conocimiento basada en la Concepción Goetheana del Mundo. (G.A.*nb2) ERS*

Verdad y Ciencia. (G.A.*no 3)

La Filosofía de la Libertad. (G. A. n° 4) ERS *

Goethe y su Visión del Mundo. (G.A.n° 6) ERS*

Los Enigmas de la Filosofía. (G.A.n° 8) ERS pp

Cosmología, Religión y Filosofía (G.A.25) EAM*

Philosophie&Anthroposophie.Gesamm.Aufsätze(G.A.35)
pAV* (Filosofía y Antroposofía.Recopilación de ensayos)
No traducido.

Die befruchtende Wirkung der Anthroposophie auf die
Fachwissenschaften

(G.A. 76) PAV* (La acción fecundadora de la
Antroposofía para las ciencias especializadas) No
traducido

Anthroposophie, Pneumatosophie, Psychosophie ((LA.
115) PAV*

(Antroposofía,Pneumatosophía, Psicosophía) No traducido

Der Wert des Denkens für eine den Menschen
befriedigende Erkenntnis (G.A. 164) PAV* (El valor del
pensar para un conocimiento satisfactorio al hombre),
No traducido

Grenzen der Naturerkenntnis und ihre Überwindung
(G.A.322)

PAV('Límites del conocimiento y su Superación) No
traducido

Ciencia Espiritual y teoría del Conocimiento. (Tres
conferencias del 27-11 al 17-12 de 1903 incluidas en el
G.A.n° 52) EPD*

El Mundo de los Conceptos y su relación con la Realidad

(Conferencia del 15-1-1916 incluida en eh G.A.nº 165)
EPD*

De otros autores:

La Idea y el Pensar. Berthold Wulf EPD*

Naturaleza y Espíritu. H. Buchenbacher EAM, EPD, pp

Die Wahrheit als Gesamtumfang aller Weltansichten.
Sigismund von Gleich. MV* (La Verdad como
Aprehensión Global de todas las concepciones del
Mundo) No traducido

Das haben wir nicht gewollt. Johannes Heinleben VFG*
(‘No era eso lo que queríamos. Sentido y tragedia de la
ciencia) No trad.

Hegels Phänomenologie des Geistes und die Sinneslehre
Rudolf Steiners. Michael Kirn VUR* (La Fenomenología
del Espíritu de Hegel y la Teoría de los Sentidos de
RudolfSteiner,) No trad.

Die Logik als Widersacher des Menschen. M. Scaligero
VUR*

La Lógica como Antagonista del Hombre. El mito de la
ciencia

y el camino del pensar.- No traducido

Grundlinien einer essentialen Wissenschaftstheorie.
Helmut Kiene VU R* (Líneas básicas de una Teoría
esencial de la Ciencia) No traducido

Les Mirages de la Science. Pierre Feschotte LTA* (‘Los
espejismos de la ciencia,) No traducido

*

G.A.: (Gesamtaufgabe) N° de orden en la Obra Completa

EPD : Ediciones Pau de Damasc. Barcelona

ERS : Editorial Rudolf Steiner. Madrid

EAM : Editorial Antroposófica México

PAV : Philosophisch-Anthroposophischer Verlag.
Dornach, Suiza

VUR : Verlag Urachhaus. Stuttgart

VFG : Verlag Freies Geistesleben. Stuttgart

MV : Melhinger Verlag. Stuttgart

LTA : Les Trois Arches. Paris

PP : próxima publicación