

LOS DOCE SENTIDOS DEL HOMBRE



RUDOLF STEINER

Rudolf Steiner
Los doce sentidos del hombre

Rudolf Steiner

**LOS DOCE SENTIDOS
DEL HOMBRE**

Tres conferencias extraídas del GA206, de Rudolf Steiner.
Título original: Menschenwerden, Weltenseele und Weltengeist.

Traducción de Juan Berlín

Diseño Portada: G. Costa

*Todos los derechos quedan reservados a la Editorial Rudolf Steiner y
no podrá ser reproducida sin el previo permiso de la misma.*

© 2006 Editorial Antroposófica

© 2014 Editorial Rudolf Steiner

ISBN: 978-84-92843-41-1

Depósito Legal:

Impresión:

I

Nos incumbe hoy continuar en el estudio de la relación del hombre con el mundo. Para vincular las reflexiones de los próximos días con lo que desarrollé anteriormente, me parece oportuno referirme a un capítulo que traté hace bastante tiempo: la Teoría de los Sentidos desde el punto de vista antropológico.

Desde hace algún tiempo vengo insistiendo en que la ciencia oficial tiene en cuenta sólo aquellos de nuestros sentidos para los que existen órganos claramente localizados, tales como la vista, el oído, etc. Este enfoque no resulta muy satisfactorio debido a que es erróneo creer que la vista, por ejemplo, abarca un área de nuestra experiencia global, más definida, limitada y circunscrita que la percepción del Yo ajeno o del significado de las palabras. Hoy en día, cuando en cierto sentido todo está de cabeza, se ha hecho corriente decir: "he aquí una persona; lo primero que percibo es su figura; sé que yo estoy dotado de una figura humana similar, y sé, asimismo, que mi forma humana es la morada de un Yo. Por esta razón, colijo que también en la figura humana ajena, de similar aspecto a la mía, se halla contenido un Yo". Semejante razonamiento acusa una falta absoluta de la conciencia auténtica de

que la percepción del Yo ajeno es directa e inmediata; carece de todo sentido, pues el Yo ajeno penetra en el campo de nuestra percepción exactamente de la misma manera como, al encontrarnos frente al mundo exterior, abarcamos cierta área del mismo, mediante nuestra vista. He de atribuirme un "sentido del Yo ajeno", en estricta analogía a como me atribuyo el sentido de la vista.

Al decir esto, tenemos que poner bien en claro que ese "sentido del Yo ajeno" es totalmente distinto de la conciencia que poseemos de nuestro **propio** Yo. Esta concienciación del propio Yo, en realidad no es una percepción, en tanto que sí lo es el proceso de captar un Yo ajeno.

Similarmente, realizamos dos actos radicalmente distintos si escuchamos palabras y entendemos su significado, o si simplemente percibimos las vibraciones de algún sonido o ruido. Si bien, en un principio, la presencia de un órgano para el sentido verbal es más difícil de comprobar que para el oído, el análisis completo y exhaustivo del campo de nuestras experiencias pone en evidencia que, dentro de este campo, hemos de distinguir, por una parte, el sentido tonal o sonoro, esto es, el oído propiamente, y por la otra, el sentido verbal (en castellano también sentido del lenguaje ajeno o de la palabra ajena). Pero eso no es todo: a través de las palabras, mejor dicho, a través de sus configuraciones y asociaciones, podemos percibir los pensamientos de otra persona, percepción del pensamiento ajeno que es, a su vez, radicalmente distinta de nuestra propia actividad de pensar. La manera burda con que hoy se estudian los

fenómenos psíquicos, no llega a hacer ese análisis delicado de distinguir entre el pensar, que viene siendo una actividad interna de nuestra vida psíquica, y la actividad extrovertida que consiste en percibir pensamientos generados por otra persona. Es cierto que, con objeto de **comprender** el pensamiento ajeno una vez percibido, hemos de establecer una relación entre ese pensamiento recién percibido y otros ya pensados anteriormente; no obstante, este pensar asociativo es completamente distinto de la percepción del pensamiento ajeno.

Una vez que hayamos ordenado, organizado y analizado la totalidad de nuestra experiencia global según áreas específicamente distintas la una de la otra, áreas que, no obstante, tienen cierto parentesco que nos autoriza a considerarlas genéricamente como sentidos, llegamos a establecer el conjunto de los **doce sentidos** del hombre a los que ya me referí varias veces. Uno de los capítulos más débiles de la ciencia actual, es el que trata de los sentidos desde el punto de vista sicosomático, ya que, en el fondo, siempre se está hablando de los sentidos en general.

En el campo de las percepciones sensorias todo el mundo acepta, desde luego, la radical diferencia entre el oído y la vista o el gusto. Similarmente, una vez captada esta diferencia entre el oído y la vista, es necesario distinguir, asimismo, el sentido verbal, el intelectual (o sentido del pensamiento ajeno) y el sentido del Yo ajeno. La mayoría de los conceptos comúnmente empleados al hablar de la ciencia de los sentidos, se deriva del sentido táctil: la filosofía contemporánea se ha acostumbrado a fundamentar toda una teoría del

conocimiento que se reduce tan sólo a aplicar al área total de la facultad de percepción, algunas percepciones relativas al tacto.

Ahora bien, si analizamos el campo total de nuestras experiencias externas obtenidas de manera similar a como obtenemos las visuales, táctiles o térmicas, llegamos a distinguir claramente doce sentidos ya enumerados en ocasiones anteriores: primero, el **sentido del Yo ajeno**, o sea la facultad de percibir el Yo de **otro individuo**, facultad que, como dije, debe distinguirse de la conciencia del propio Yo; segundo, el **sentido intelectual**; tercero, el **sentido verbal**, y cuarto, el **oído** o sentido auditivo; en quinto lugar viene el **sentido térmico**; en el sexto la **vista**, en el séptimo el **gusto**, en el octavo el **olfato** y en el noveno el **sentido del equilibrio**.

A propósito del sentido del equilibrio he de manifestar que un análisis efectivo de nuestras percepciones pone en evidencia que existe un campo perceptivo tan limitado y tan definido como el de la vista, que nos transmite la sensación de encontrarnos en equilibrio. No podríamos estructurar nuestra conciencia completa si no existiera este sentido que nos transmite nuestra posición reposada en equilibrio, o bien nuestro movimiento o danza equilibrada.

Luego sigue el **sentido del movimiento propio**, sentido cinético o quinesiológico, que nos permite percibir si nos hallamos en reposo o en movimiento, percepción tan necesaria para nosotros como lo es la de la vista. En onceavo lugar está el **sentido orgánico** o **sentido de la vitalidad** (sentido cenestésico) y en doceavo lugar el **tacto** (véase esquema en la página 23). Estos doce campos sensorios que pueden ustedes

ver en el pizarrón, se distinguen netamente, a la vez que tienen como denominador común la peculiaridad de ser, todos ellos, vehículo de actividad perceptiva. Los sentidos nos transmiten nuestro intercambio cognoscitivo con el mundo exterior, si bien de una manera muy variada.

Para empezar, tenemos cuatro sentidos que, en forma inequívoca, nos comunican con el mundo exterior a nosotros: el sentido del Yo ajeno, el intelectivo (percepción del pensamiento ajeno), el verbal (percepción de la palabra ajena) y el auditivo. Obviamente, toda nuestra experiencia se proyecta fuera de nosotros al percibir el Yo, los pensamientos o las palabras de otra persona. La situación no es tan evidente en relación con el oído; pero esto se debe tan sólo a que, en forma abstracta, se ha vertido sobre todos los sentidos un matiz conceptual nivelador, matiz que se pregona como concepto o idea genérica de la vida sensoria, sin que se estudie el funcionamiento específico de los diferentes sentidos. Claro está que estos conceptos no pueden lograrse mediante experimentos exteriores, sino que requieren la facultad de interpretar las experiencias en intuición exacta.

El pensamiento ordinario no tiene en cuenta, por ejemplo, que la audición, cuyo vehículo es el aire movido, esto es, un elemento físico, nos lanza realmente hacia el mundo exterior. Basta comparar el funcionamiento exterior del oído con toda nuestra experiencia orgánica interna, para darnos cuenta de que el oído, sentido exterior, opera en forma distinta a la vista, por ejemplo. Por simple estudio del ojo, se aprecia que este órgano de la vista nos transmite un proceso relativamente interno: al dormir tenemos necesidad de

cerrar el ojo, no así el oído. En fenómenos como este, en apariencia muy triviales y sencillos, se manifiestan verdades profundamente significativas para toda la vida humana. En tanto que, al dormirmos, nos vemos obligados a cerrar nuestro interior para que no lo estorben las percepciones visuales, no existe la misma necesidad de cerrar nuestro oído, ya que este se halla viviendo en el mundo exterior en forma muy distinta al ojo, que forma parte de nuestro interior; la percepción visual es mucho más introvertida que la auditiva. No me refiero a la sensación de lo que se escucha, porque esto es otra cosa; la sensación de lo escuchado, que alienta en la experiencia musical, no es lo mismo que el proceso auditivo propiamente tal.

Los cuatro sentidos mencionados que tienen una función mediadora entre lo exterior y lo interior, son sentidos marcadamente externos. Los siguientes cuatro sentidos: el térmico, la vista, el gusto y el olfato, se hallan en el límite entre lo exterior y lo interior; son a la vez experiencia externa e interna. Si pasamos revista a la suma total de las experiencias que nos transmite cualquiera de estos sentidos, nos damos cuenta de que en ellos existe, por una parte, una convivencia con el mundo exterior y, al mismo tiempo, una experiencia de nuestro propio interior. Si ustedes ingieren vinagre, con lo cual se afecta el sentido del gusto, no cabe duda de que ese líquido les produce una experiencia interna, a la vez que una experiencia extrovertida, comparable a la experiencia del Yo ajeno o la de las palabras ajenas. En cambio, sería desastroso si, al escuchar palabras, se entremezclara también una experiencia subjetiva, interna. Si ustedes ingieren vinagre, tuercen la

boca, lo que denuncia claramente que la experiencia exterior va acompañada de otra interior, y que las dos se confunden. Si lo mismo aconteciera con las palabras, es decir, si el escuchar una conferencia estuviera acompañado de experiencias internas tales como las que se tienen al ingerir vinagre o al tomar vino, nunca se llegaría a la comprensión objetiva de las palabras del conferenciante. En la medida en que, al tomar vinagre, se tiene una experiencia interna desagradable, y otra agradable al tomar vino, en esta misma medida se matiza y modifica la experiencia externa. Pero semejante matización de la experiencia externa ya no es lícita cuando se trata, por ejemplo, de percibir palabras ajenas. Permítanme decir que, en el momento en que estas cosas se vean a su debida luz, entramos en consideraciones de tipo moral. Existen, en efecto, personas cuya actitud en lo referente al sentido del Yo ajeno, así como al intelectual, acusan una tal inmersión en sus cuatro sentidos medios: el térmico, la vista, el gusto y el olfato, qué juzgan a las demás personas y sus pensamientos de conformidad con estos sentidos de fuerte toque interior; no oyen objetivamente los pensamientos o palabras ajenas, las perciben tan subjetivamente como cuando se toma vino o vinagre, o cualquiera otra bebida o manjar que produzca efectos similares.

Aquí vemos que, de un enfoque totalmente amoral, resulta de repente algo que es de índole moral. Tomemos el ejemplo de una persona que tiene deficientemente desarrollados sus cuatro sentidos exteriores. Esa persona es, como si dijéramos, acéfala, es decir, hace uso de sus cuatro sentidos cefálicos de manera similar a los sentidos que propenden más bien hacia lo animal,

el cual no es capaz de las percepciones objetivas comparables a las objetivas-subjetivas que el hombre obtiene mediante sus cuatro sentidos medios. Cuando un animal hace uso de su olfato, no puede objetivar, sino en escasísima medida, las impresiones que ese sentido le transmite; tiene una experiencia en alto grado subjetiva. Claro está que en todos los hombres están presentes también el sentido auditivo, el verbal, el intelectual y el del Yo ajeno; pero las personas que, según toda su constitución psíquica, tienden a identificarse más bien con su sentido térmico o visual, y sobre todo, con su sentido gustativo u olfativo, lo modifican todo según su gusto subjetivo, o bien según la forma subjetiva de oler su medio circundante. La vida diaria ofrece ejemplos de personas incapaces de toda captación objetiva, y todo lo perciben como si fuera a través del gusto o del olfato. Elocuente ejemplo de ello es el reciente folleto del señor X. Este buen hombre no es capaz de captar las palabras o pensamientos ajenos: todo lo percibe a la manera de cómo se toma el vino o se ingiere vinagre o se come no importa qué manjar; incluso lo externo se le convierte siempre en experiencia subjetiva. Al colocar de esta manera los sentidos superiores en el nivel de los inferiores, pierden su categoría moral. Aquí se nos insinúa la posibilidad de establecer una conexión entre la moralidad y la concepción del mundo, algo muy importante, ya que el elemento destructor que socava toda la civilización lo constituye, precisamente, nuestra impotencia para tender el puente entre las llamadas leyes naturales y el mundo de la moralidad.

Finalmente, los últimos cuatro sentidos: el del equilibrio, el kinestésico (movimiento), el de la vitalidad

(cenestésico) y el táctil, son de índole marcadamente **interior**; lo que nos transmite el primero de ellos es nuestro propio equilibrio; lo que nos transmite el sentido kinestésico es el estado de movimiento en que nos hallamos; nuestra condición vital u orgánica se refleja en la percepción general de cómo funcionan nuestros órganos, de si son propicios o adversos a nuestra vida. Estos tres sentidos no dejan margen a duda en lo tocante a su filiación; en cambio, uno puede engañarse en el caso del sentido táctil: la experiencia que se tiene al tocar alguna cosa, aunque lo parezca, no es de índole externa sino interna; no percibimos el pedazo de tiza, sino la presión interna que, por su causa, se produce en la epidermis. Y perdonen esta expresión un tanto burda, ya que en realidad el proceso requeriría una descripción más elaborada. De todas maneras, la vivencia táctil transmite en forma distinta a todas las demás vivencias sensorias, una **reacción** del propio interior a un proceso exterior.

Ahora bien, no hemos de olvidar que este último grupo de sentidos se halla bajo cierta influencia modificadora. Recuerden un detalle que mencioné aquí hace algunas semanas. Si bien los procesos que registramos por medio de estos cuatro sentidos: nuestro movimiento propio, nuestro equilibrio propio, etc., corresponden a percepciones interiores decididamente subjetivas se trata, no obstante, de procesos totalmente objetivos, y esto es lo interesante del asunto. Aunque la percepción mediante dichos cuatro sentidos se orienta "hacia adentro", lo percibido son hechos objetivos: el movimiento de un pedazo de leña o el de un hombre, son físicamente equivalentes para el mundo exterior.

La persona que se mueve constituye un fenómeno tan objetivo como el movimiento de un pedazo de madera; y lo mismo vale con relación al equilibrio. Similarmente, también el sentido orgánico (cenestésico) nos transmite procesos totalmente objetivos, si bien a primera vista parece que estos procesos no se relacionan con el mundo exterior. Imaginémos una reacción en un alambique: transcurre con sujeción a ciertas leyes y puede describirse objetivamente. Lo que registra la cenestesia es una reacción de esa misma índole, sólo que completamente desplazada hacia el interior de nuestro organismo. Si este proceso o reacción funciona como es debido -en forma de proceso objetivo- el sentido orgánico así lo informa; si existe algún trastorno, el sentido orgánico lo transmite también, sin menoscabo de que el proceso se halle encerrado dentro de la epidermis. Al fin y al cabo, un proceso objetivo no es algo que tenga, por de pronto, una conexión particular con el contenido de nuestra vida anímica.

Lo mismo vale para el sentido táctil: cada vez que tocamos o tentamos algún objeto, se modifica toda nuestra estructura orgánica. Nuestra reacción al estímulo sensible es un cambio orgánico en nuestro interior. De modo que estos cuatro sentidos nos ofrecen algo notoriamente objetivo, es decir, algo que nos coloca en el mundo con las características propias de entidades objetivas que pueden ser vistas y observadas exteriormente.

En resumen: aunque se trate de sentidos marcadamente internos, ellos nos transmiten percepciones que se refieren a realidades tan objetivas como las percibidas en el mundo exterior. Considerado como

fenómeno físico, no hay diferencia en que pongamos en movimiento un pedazo de madera o que sea una persona la que se encuentre en movimiento externo. El sentido kinestésico sirve únicamente para registrar, es decir, para llevar a nuestra conciencia subjetiva lo que acontece en el mundo exterior del que formamos parte.

Sorprenderá saber que los sentidos declaradamente exteriores resultan ser los más subjetivos, ya que su función es transportar hacia el interior de nuestra condición humana lo que perciben. Los cuatro sentidos medios representan una oscilación entre el mundo exterior y el interior, a modo e péndulo. Finalmente, el último grupo de sentidos nos transmite una convivencia con lo que nosotros somos en virtud de pertenecer al mundo, no en virtud de pertenecer a nosotros mismos.

Podríamos ampliar esta reflexión y encontraríamos muchos aspectos característicos de un sentido u otro. Lo que importa es que aceptemos la idea de que la Teoría de los Sentidos no debe concebirse como simple descripción de los sentidos, según los órganos sensorios más materiales, sino mediante un análisis completo del campo vivencial. Veríamos entonces, por ejemplo, que no es cierto que el sentido verbal carezca de órgano independiente, aunque la fisiología materialista ordinaria no lo haya explorado al estilo del sentido visual y de los demás sentidos clásicos.

Si tratamos de obtener una visión global del ser humano, ha de llamar nuestra atención el hecho de que la vida que normalmente solemos definir como **vida anímica**, se halla ligada a los sentidos superiores; para abarcarla, difícilmente podemos extender

el campo más allá del grupo comprendido entre el sentido del Yo ajeno, hasta el sentido visual. Si pasamos revista de todo lo que nos ofrece el sentido del Yo ajeno, el intelectual, el verbal, el auditivo, el térmico, el visual... tendremos aproximadamente abarcada la llamada vida anímica. Y es que de estos sentidos categóricamente exteriores y de sus propiedades, algo se proyecta hacia adentro del sentido térmico, del que dependemos en nuestra vida anímica mucho más de lo que comúnmente pensamos. En el caso del sentido visual, es obvio el enorme significado que tiene para la totalidad de la vida anímica. En cambio, ya con el gusto y el olfato descendemos a las regiones de la animalidad y, finalmente, con el sentido del equilibrio, el cinético y el cenestésico, etc., nos hundimos por completo en nuestra propia corporalidad, sus percepciones son puramente internas.

Si pretendiéramos dibujar esquemáticamente nuestra entidad humana, tendríamos que proceder como sigue: trazar primero la región superior, en la que descansa nuestra vida interna propiamente dicha, vida interna que presupone para su existencia, el que poseamos esos sentidos exteriores. ¿Qué seríamos si no tuviéramos a nuestro lado otros yoes? ¿Qué seríamos si nunca hubiéramos percibido palabras, pensamientos, etc.? Imagínenlo para todos los seis sentidos superiores. En cambio, todos los sentidos que se sitúan del gusto hacia abajo, perciben hacia adentro y registran procesos interiores, procesos que se vuelven más y más confusos e indefinidos a medida que descendemos en la escala de los sentidos. Evidentemente, el hombre necesita una percep-

ción relativamente clara de su propio equilibrio, pues de lo contrario se desmayaría y caería. Desmayarse significa, para el sentido del equilibrio, lo mismo que ofuscarse para el sentido de la vista. No obstante esta correspondencia, lo que transmiten los seis sentidos inferiores, se torna progresivamente más impreciso. El primero de ellos, el gusto, todavía se desenvuelve en cierto modo en la superficie, donde existe una conciencia clara de ese sentido. Sin embargo, aunque todo nuestro cuerpo, con excepción del sistema motor (en cierto modo ese sistema debe incluirse también) es un solo órgano gustativo, muy pocas son las personas capaces de saborear los diferentes manjares en el estómago, ya que la cultura gastronómica no se halla suficientemente desarrollada. La gente apenas gusta de los manjares a través de los demás órganos y, una vez que llegan al estómago, a la mayoría le es indiferente como son aunque, inconscientemente, el sentido gustativo se continúa a lo largo de todo el tubo digestivo. El organismo entero toma parte en gustar lo ingerido, gusto que va menguando conforme lo ingerido va penetrando en el organismo. Similarmente, el organismo entero interviene en la función del sentido olfativo, es decir, en la actitud pasiva frente a los cuerpos aromáticos; esta actividad se concentra en lo más superficial, a pesar de que en realidad el hombre entero, no sólo su nariz, se halla afectado por una flor u otra sustancia aromática. Precisamente, si se sabe cómo el gusto y el olfato impregnan al hombre entero, se sabe, asimismo, lo que está contenido en esa vivencia olfativa o gustativa y cómo persiste hacia el interior del organismo; poseyendo, pues, la clara noción de lo que es en realidad el gustar, por ejemplo,

se halla uno a salvo de toda concepción materialista. Al saber que ese proceso existe difundido en todo el organismo, ya no es posible mantener la concepción puramente química del proceso digestivo, tal como lo describen los libros de texto de la ciencia materialista contemporánea.

Por otra parte, no se puede negar que existe una diferencia fundamental entre lo que aquí marqué con color amarillo y lo que marqué con color rojo: una diferencia fundamental entre el contenido que nos proporciona el sentido del Yo ajeno, el verbal, etc., y las vivencias que nos suministran los seis sentidos, del gusto hacia abajo. Es, en verdad, diferencia poderosa y radical; y la mejor manera de darnos cuenta de ella consiste en observar cómo registramos internamente las palabras o sonidos emitidos por otra persona. Esas experiencias internas no repercuten, de inmediato, sobre el proceso exterior; a la campana no le va ni le viene si la oímos o no. Una conexión entre nuestra experiencia interna y el proceso que tiene lugar en la campana, existe tan sólo en la medida en que escuchemos.

No se puede decir lo mismo si enfocamos el proceso objetivo que acompaña al gustar o al oler ni, menos todavía, al ejercicio del tacto. En estos casos, se trata de procesos efectivos de validez objetiva para el mundo; lo que tiene lugar en nuestro organismo, no lo podemos separar de lo que transcurre en nuestra alma. Al saborear u oler algo, no podemos decir, como en el caso de la campana que dobla, que a ella le da igual si nosotros la escuchamos o no. No podemos decir: el proceso que tiene lugar en la lengua al ingerir vinagre, nada tiene que ver con lo que nosotros experimenta-

mos interiormente. Existe una íntima conexión; el proceso objetivo queda unimismado con el subjetivo.

Los pecados que la fisiología moderna comete en este campo rayan en lo escandaloso por la razón de que, efectivamente, se postula para el gusto, por ejemplo, una relación con el alma análoga a la que tiene la vista o el oído. Existen disertaciones filosóficas que tan sólo se refieren genéricamente a las cualidades sensibles y a su relación con el alma. Locke, e incluso Kant, hablan a grosso modo de la relación del mundo sensible exterior con la subjetividad humana, siendo así que para los seis sentidos, de la vista hacia arriba (véase esquema), prevalece una situación totalmente distinta a la que preside los seis sentidos del gusto hacia abajo; es imposible abarcar ambos conjuntos con una sola teoría. Y por haberlo hecho, la teoría del conocimiento ha quedado invadida por esa monstruosa confusión que, más o menos desde tiempos de Hume o de Locke, o un poquito antes, ha tenido un efecto devastador sobre los conceptos modernos, incluso en la fisiología. En efecto, no es posible desentrañar la naturaleza e índole de los procesos ni, por tanto, la naturaleza humana, si de la manera señalada y utilizando conceptos preconcebidos, se estudian las cosas sin observación imparcial.

Queda, pues, aclarado que poseemos dos tipos de percepción: por un lado, una vida distintamente introvertida, sin la cual el hombre vive para sí mismo, a pesar de hallarse en actitud perceptiva frente al mundo exterior; por el otro lado, ejerce una actitud, perceptiva también, pero mediante la cual él se adentra vitalmente en los procesos del mundo: lo que sucede en mi lengua al gustar algo, es un proceso totalmen-

te objetivo a pesar de tener lugar dentro de mí, pero pese a su localización en mi interior, es un proceso de alcance mundial, porque lo gustado sufre una transformación. En cambio, la imagen que se genera en mí gracias a mi acto visual no es, de inmediato, un proceso de validez mundial; tanto si se produce como si no se produce la imagen, todo en el mundo sigue inalterado. Si no se hace esta distinción entre las funciones sensorias subjetivas y las objetivas, se pierden muchos puntos de vista importantes.

Existen verdades matemáticas y geométricas. Un criterio superficial no tarda en pensar: el hombre saca la matemática de su cabeza o de alguna otra parte (esa ubicación, por lo regular, no es muy precisa). Pero no es así; el pensamiento matemático proviene de otras regiones distintas, regiones que se sitúan en el hombre mismo: el sentido del equilibrio y el cinético, es decir, de profundidades que quedan al margen de nuestra vida anímica ordinaria. Debajo de esa vida anímica ordinaria palpita aquello que hace aflorar los entes matemáticos que, si bien se configuran en nuestra mente, arraigan en una parte de nuestro ser que es a la vez cósmica. Sólo hay subjetividad en la región del sentido visual hacia arriba (véase esquema); en cambio, con los seis sentidos que ocupan la parte inferior de nuestro esquema arraigamos en el mundo; pertenecemos al mundo al igual que cualquier pedazo de leña y al igual que todo el resto del mundo exterior. Por lo tanto, ninguna teoría del espacio, por ejemplo, puede tener carácter subjetivo, ya que su origen se sitúa en una región nuestra en la que nosotros mismos somos objetivos. El espacio que atravesamos al andar y del que

nos damos cuenta por medio de nuestros movimientos, es el mismo que, después de haberlo reproducido en forma de imagen mental, aplicamos a lo contemplado. El espacio nada tiene de subjetivo, porque no tiene su origen en la región en la que nace lo subjetivo.

Amigos míos, este modo de enfocar las cosas es completamente ajeno al kantismo, desconocedor de la radical diferencia entre las dos regiones de la vida humana; ignora que el espacio no puede ser subjetivo porque tiene su origen en la región objetiva del ser humano frente a la cual nos comportamos objetivamente. Si bien tenemos con el espacio una conexión distinta a la que tenemos con el mundo exterior, él es, no obstante, mundo exterior legítimo y, sobre todo, se convierte en mundo exterior todas las noches cuando al dormir, retiramos nuestra parte subjetiva: el Yo y el cuerpo astral.

De nada sirve acumular el mayor número de hechos exteriores para integrar una supuesta ciencia que lleve adelante nuestra cultura, si dentro de la representación y concepción del mundo existen los conceptos más confusos sobre las cosas más importantes. Comprender que, ante todo, es necesario llegar a conceptos no borrosos, sino claros, es la misión inalienable que se nos plantea con todo vigor si queremos contrarrestar las fuerzas de la decadencia y trabajar en pro de las de reconstrucción. De nada sirve partir de conceptos o de definiciones; lo único provechoso es la contemplación imparcial del repertorio de hechos y de sus respectivas áreas.

Nadie tiene derecho a delimitar, por ejemplo, la región de la vista y declararla área sensoria, si no está

dispuesto a hacer otro tanto con la región de la percepción de palabras, por ejemplo. Si tratamos de organizar el campo global de nuestras experiencias en la forma como he venido haciéndolo repetidas veces, veremos que no se puede afirmar: “tenemos ojos; por lo tanto poseemos sentido visual”, sino decir: “por algo ha de ser que la vista tenga órganos físico-sensibles tan pronunciados, sin que esto nos justifique a estrechar la región de los sentidos a aquello para lo cual existen órganos físicos muy aparentes”.

Con ello todavía no nos movemos en el nivel de la visión superior, sino que solamente registramos ciertos aspectos que intervienen en la vida humana ordinaria. Somos conscientes de la necesidad de tener que distinguir entre la parte subjetiva del hombre, su vida anímica íntima, y aquella en la que se halla, en realidad, dormido. En relación con todo lo que le transmiten sus sentidos, el hombre es una entidad cósmica. En la vida anímica ordinaria no sabemos nada de lo que tiene lugar al mover un brazo, por lo menos no lo sabemos sin visión superior; lo que tiene lugar es generación de voluntad, proceso tan exterior a nosotros como cualquier otro proceso externo y, no obstante, íntimamente nuestro, aunque sin entrar en nuestra vida anímica. En cambio, no es posible suscitar una representación mental sin que la acompañemos con nuestra conciencia. Por lo tanto, la triple estructuración de la totalidad sensoria, nos conduce aún a otro descubrimiento. Veámoslo.

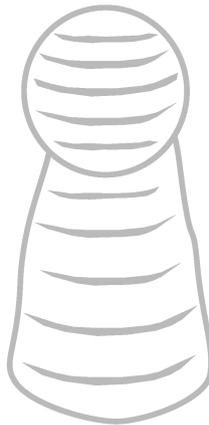
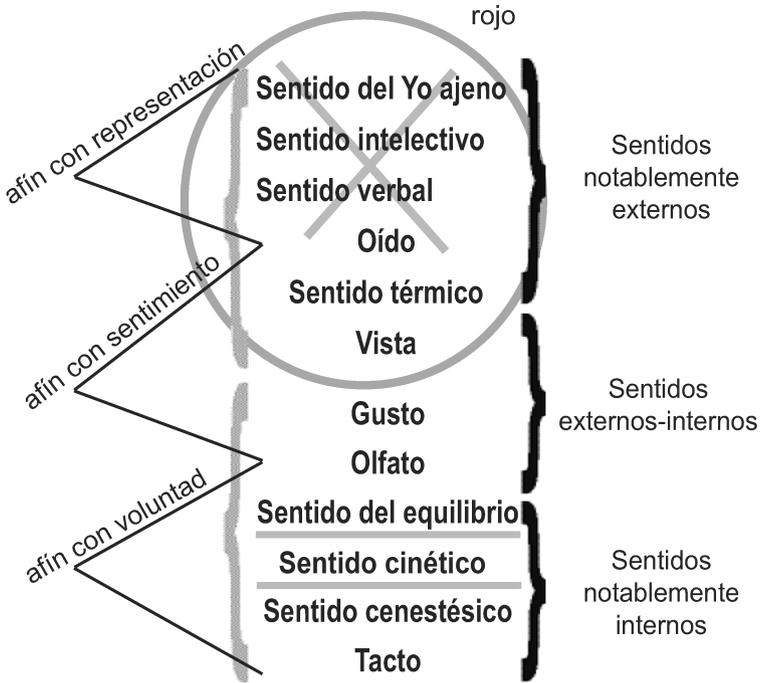
El sentido del Yo ajeno, el intelectivo, el verbal y el auditivo, nos transmiten experiencias que, al incorporarse a nuestra vida anímica, cubren todo lo que está emparentado con la representación.

Análogamente, todo lo concerniente al sentido térmico, la vista, el gusto y el olfato, está emparentado con la emotividad. En el caso de la vista, esto no es muy aparente; en cambio, sí lo es en el caso de los otros tres sentidos mencionados. Sin embargo, una investigación más exhaustiva lo comprobará también para la vista.

Finalmente, todo lo relacionado con el sentido del equilibrio, el cinético, el cenestésico, y también el táctil (aunque en el caso de este último no se note fácilmente porque este se retira hacia el interior del cuerpo), está emparentado con la voluntad. Así pues, en la vida humana todo está emparentado y, a la vez, metamorfoseado.

Con lo que antecede les he dado un resumen de lo que dije en varias ocasiones anteriores y así podemos basar sobre él nuestras reflexiones de mañana y de pasado mañana.

LOS DOCE SENTIDOS DEL HOMBRE



II

Ayer traté de trazar una especie de división entre las experiencias sensorias que pertenecen más bien a la parte superior del hombre y que constituyen propiamente su vida anímica, y las que atañen a la parte considerada "inferior", experiencias estas últimas cuyo contenido se halla, ante la conciencia humana, en una situación similar a la de cualquier experiencia externa, con la única diferencia de que tienen lugar en el interior del hombre. Vimos que las experiencias sensorias de la primera categoría son las que nos transmite el sentido del Yo ajeno, el intelectual, el verbal, el auditivo, el térmico y el visual. Vimos, asimismo, que participamos con nuestro ser en una región intermedia donde existe algo así como una coexistencia o equivalencia entre las vivencias internas y las externas; en la región del gusto, del olfato y de los demás sentidos propiamente interiores.

Al tratar de un tema como este, es difícil darse a entender con una cruda terminología que sirve perfectamente bien para caracterizar el mundo exterior, pero que falla tan pronto como se empieza a estudiar la entidad humana y la textura íntima del mundo.

De todas maneras, la diferenciación de lo que hemos definido como hombre superior e inferior, y que

representan sendas facetas del acontecer universal, pone en evidencia, asimismo, que existe una división que atraviesa nuestro mundo vivencial, así como también experimentamos los dos polos así creados de manera radicalmente distinta. Sin un estudio concienzudo de esta estructuración de la entidad humana, no será posible aclarar el problema más importante del presente y del futuro inmediato; ¿cuál es la relación, por una parte, entre el mundo moral en que vivimos con nuestra naturaleza humana superior y en donde desenvolvemos nuestra responsabilidad humana por el mundo, y por la otra, el mundo al que no podemos sustraernos, el de la necesidad natural?

Sabemos que en los últimos siglos, desde mediados del XV, el progreso humano se apoyaba principalmente en el desarrollo de los conceptos e ideas relacionadas con la necesidad natural. En estos siglos la humanidad prodigaba menos atención al otro campo de la vivencia humana, es decir, al del orden moral del mundo. Hoy día, con tal de que se sepan interpretar, aunque sea en escasa medida, los signos de la época y captar sus magnas tareas, es obvio que existe una honda escisión entre la llamada necesidad moral y la natural.

Esta escisión ha surgido en virtud de que un gran número de personas que se consideran a la altura de la vida cultural presente, distinguen entre dos regiones vivenciales: la que abarca el conocimiento y la que sólo puede ser abarcada por la fe. Esas personas consideran científico tan sólo lo que se presta a ser formulado en estrictas leyes naturales, y pretenden instituir otro tipo de certidumbre para toda la vida

ética y moral, a la que no conceden sino una especie de certidumbre creencial. Existen teorías muy elaboradas sobre la supuesta necesidad de distinguir entre la certidumbre científica y la fe.

Todas estas distinciones y teorías se deben a la circunstancia de que nuestra visión de la historia es muy deficiente, y que no se tienen en cuenta las condiciones que intervinieron en la forja de nuestros contenidos anímicos actuales. Ya en varias ocasiones mencioné el ejemplo clásico: les dije que los filósofos contemporáneos se imaginan que la dicotomía del hombre según cuerpo y alma se basa en alguna observación primordial o cosa por el estilo, siendo así que esa distinción es el resultado de una resolución del Octavo Concilio Ecuménico, año 869, en el se erigió en dogma la tesis de que el hombre no debe concebirse como constituido por cuerpo, alma y espíritu, sino tan sólo por cuerpo y alma, considerándose esta como portadora de algunos atributos espirituales.

En los siglos subsiguientes, este dogma se consolidó más y más, y a él se supeditaron los filósofos de la Edad Media. Y cuando de la filosofía medieval surgió la moderna, la gente creía que su concepto de imaginar al hombre integrado de cuerpo y alma se apoyaba en la experiencia, cuando en realidad ese concepto no pasaba de simple costumbre consagrada a través de los siglos.

He aquí el ejemplo clásico para muchas cosas en las que la humanidad actual cree poseer un juicio imparcial, cuando ese juicio no es sino el postrer resultado de un proceso histórico. Para llegar a un juicio que se ciña a la realidad, es necesario abarcar espacios históricos más y más grandes.

Así, por ejemplo, si alguien conoce únicamente el pensamiento científico, es perfectamente natural que lo considere el único válido, sin poder imaginarse que pueda existir otro tipo de conocimiento. En situación un poco más aventajada se hallará quien, en adición al juicio científico moderno que ha venido consolidándose desde mediados del siglo XV conozca, siquiera en sus rudimentos, las tendencias que estaban en vigor en la temprana Edad Media, esto es, hasta entrada el siglo IV de la era cristiana. El que posea alguna información al respecto, juzgará a semejanza de como los mejores de nuestros neo-escolásticos interpretan la relación entre el hombre y el mundo del intelecto, sin que esto sea suficiente para llegar también a un juicio sobre la relación del hombre con la espiritualidad. No es suficiente, pues para remontarse más allá de Aristóteles, fallecido en el año 322 a.C., y comprender la manera como pensaba la humanidad en aquellos tiempos, se requiere una mentalidad muy distinta de la actual. Con la disposición mental característica de nuestra época, que ni siquiera alcanza para comprender a Aristóteles, es totalmente imposible comprender a Platón ni, menos todavía, a Heráclito y a Thales. Un análisis de las discusiones modernas sobre la filosofía aristotélica, pone en evidencia que por la reproducción indiscriminada que de sus conceptos se hizo, han surgido un sinnúmero de confusiones, por el simple hecho de no haber tenido en cuenta que, por ejemplo, el estudio de la obra de Platón, maestro de Aristóteles, supone una configuración mental distinta a la nuestra. Si uno estudia a Aristóteles **avanzando** hacia él desde la posición de Platón, su lógica se presenta a una luz muy distinta de si se la contempla tan sólo en

retrospección, apoyado en el modo de pensar propio de nuestra cultura contemporánea.

Si bien es cierto que la lógica aristotélica es muy abstracta y muy intelectualizada, no debemos olvidar que Aristóteles poseía, al menos, un conocimiento heredado de que hubo un tiempo en que existía una visión instintiva del mundo espiritual. Dije que poseía un conocimiento heredado, es decir, no una visión personal, que se supone ha de haber sido muy pobre en Aristóteles. Para él, las reglas lógicas eran algo así como las postreras proyecciones procedentes de un mundo espiritual, sombras de él proyectadas, en tanto que para Platón, por ejemplo, constituía ese mundo todavía un mundo dado, efectivo y accesible a la conciencia.

Por lo común, amigos míos, pasan inadvertidas las poderosas diferencias que existen entre las diversas épocas de la humanidad. Los aproximadamente seiscientos años desde la muerte de Aristóteles, 322 a.C., hasta el Concilio de Nicea, 325 de nuestra era, corresponden a una época difícil de investigar, ya que la Iglesia se empeñó en exterminar todos los documentos que hubieran podido suministrar una imagen medianamente adecuada de la disposición anímica que prevalecía en estos tres siglos precristianos y los tres postcristianos. Así, por ejemplo, gran número de personas se permite hoy hablar y opinar sobre la Gnosis. Pero ¿cómo la conocen? A través de los escritos de sus adversarios. Con excepción de muy pocos escritos gnósticos que, además, resultan muy poco esclarecedores, todo lo gnóstico ha quedado exterminado, y lo único que se posee son algunas citas insertadas en los escritos tendenciosos cuyo objeto fue refutarla. Hoy

poseemos la Gnosis más o menos en la forma en que poseeríamos la Antroposofía si la conociéramos sólo a través de los escritos del Padre X. No obstante, la gente habla y opina sobre aquella con fundamento en semejante documentación externa.

La verdad es que la Gnosis fue un elemento esencial y constitutivo de toda la auténtica vida espiritual de los siglos mencionados. Aunque, claro está, nosotros ya no podemos revivirla, hemos de reconocer que ella constituía un elemento extremadamente importante para la evolución europea en la época mencionada.

¿Cómo caracterizarla? En el cuarto siglo de nuestra era se solía hablar de ella de una manera que hubiera sido imposible medio milenio antes, cuando existían todavía antiguas visiones instintivas, conocimientos del mundo suprasensible a los que no se podía hacer referencia sino mediante simple y cándida descripción. En el trasfondo de la conciencia existía siempre esa descripción del mundo espiritual. Esto tocó a su fin.

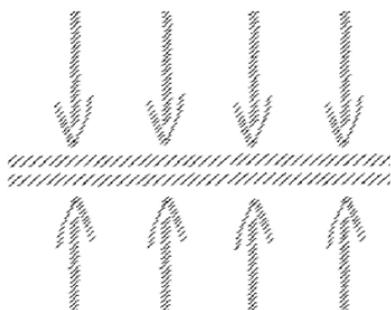
Lo característico de Aristóteles, por ejemplo, es que para él dicho mundo ya era simple tradición. Aunque no es imposible que haya poseído algunos conocimientos auténticos, en lo esencial ese mundo era para él tradición. Sin embargo, el timbre que sus conceptos poseían, postrer reflejo de los mundos espirituales, seguía persistiendo, y sólo se perdió definitivamente en el tercero o cuarto siglo de la era cristiana. San Agustín ya no tenía acceso a la Gnosis, pues ya había desaparecido.

La Gnosis fue, en lo esencial, el fundamento de un anterior conocimiento espiritual, reflejado en meros

conceptos. Los gnósticos se movían en abstracciones, abstracciones de un mundo espiritual otrora accesible a la visión directa. La gente del cuarto siglo ya no sabía qué hacer con los conceptos gnósticos; he ahí la disputa, que resiste toda formulación, entre el Arrianismo y el Athanasianismo. Esa contienda y esa discusión sobre si el Hijo era consustancial con el Padre, o de diferente naturaleza y esencia, se suscita cuando ya se había perdido el contenido de los conceptos antiguos. La discusión era puro ejercicio verbal, desprovista de toda visión plástica.

He aquí la transición hacia la progresiva forja del intelectualismo puro que embargó a la humanidad occidental desde mediados del siglo XV. Al surgir este intelectualismo, la lógica se había convertido en una disciplina totalmente distinta de lo que fue en tiempos de Aristóteles, para quien era fundamento de conocimientos espirituales; él coleccionó lo que sus predecesores habían experimentado por su contacto directo con el mundo espiritual. En el siglo XV ya no existía conciencia alguna de esas fuentes donde abrevó Aristóteles, y sólo quedaba el elemento intelectual como tal, ya no considerado como fundamento de mundos espirituales, sino simple abstracción del mundo sensible. Lo que para Aristóteles fue resultado de los mundos desde arriba, se tomó después como resultado de los mundos desde abajo (véanse flechas). Y apoyados en ese elemento intelectual procedieron los prohombres del Renacimiento como Galileo, Copérnico y Kepler (si bien este último todavía dotado de intuiciones), y trataron de aplicar al mundo exterior, meramente natural, aquello cuyo origen espiritual se

había perdido. Así pues, la evolución de la humanidad civilizada, desde el cuarto siglo de la era cristiana hasta mediados del XV es, en lo esencial, una especie de gestación del intelectualismo subterráneo que aflora en el siglo XV para atrincherarse más y más en la aplicación de la inteligencia a la observación exterior de la naturaleza, proceso que llega a su culminación en el siglo XIX.



Ahora bien, si traemos a colación lo que dije ayer sobre el sentido del Yo ajeno, el intelectivo, el verbal, etc., nos damos cuenta de que nuestra conciencia recoge los mensajes de estos sentidos en forma de simples imágenes; de lo contrario, no podrían surgir todas las discusiones que resultan a cada rato con fundamento en la peculiaridad de la época actual. Se ha perdido la auténtica comprensión de la vida anímica, y una prueba empírica de lo que acabo de afirmar nos la ofrece el fracaso, pese a sus sinceras intenciones, de Franz Brentano con su Psicología, Teoría del Alma. Otros autores, menos sinceros y honrados, se han lanzado a escribir libros sobre psicología, pero

Brentano trató de hacerlo **con contenido** y no pudo encontrarlo, ya que ese contenido sólo hubiera podido llegarle de la ciencia espiritual que él rechazaba. De ahí que su Psicología permaneció en fragmento, y este fracaso constituye un hecho histórico de hondo significado, pues Brentano se daba perfecta cuenta de la vaciedad de las maromas con las que la ciencia psicológica actual maneja toda clase de conceptos y representaciones.

Ahora bien, hemos de comprender que hubo un tiempo en que la vida anímica resultante de los seis **sentidos superiores**, desde el sentido del Yo ajeno hasta el de la vista, estaba saturada de espiritualidad; todavía lo estaba en tiempos de Platón; posteriormente, la espiritualidad fue desapareciendo, ocupando su lugar el intelecto. Así llegamos, hacia un lado, a todo aquello que determinaba la evolución de la humanidad en tiempos antiguos, es decir, cuando el Oriente dominaba en lo referente a la civilización humana, civilización antigua que estaba acorde con la vida anímica.

Sentido del Yo ajeno

Sentido intelectual

Sentido verbal

Cultura Oriental

Sentido auditivo

Sentido térmico

Sentido visual

Estos sentidos suministran impresiones que darán pábulo a la vida espiritual que existe en el alma. El patrimonio cultural de la humanidad se retrotrae a

su desarrollo dentro de la antigua cultura oriental, y para comprenderla en su totalidad, conviene enfocarla conforme lo acabo de describir.

Pero todo eso estuvo preparándose en el subsuelo de la historia cultural. A partir del siglo cuarto antes de Jesucristo, se empezó por desespiritualizar e intelectualizar la vida anímica; la lógica abstracta de Aristóteles marca el primer hito de esta desespiritualización, y la expulsión de la Gnosis marca su supresión completa. Ahora ya sólo queda el segundo hombre:

Sentido gustativo

Sentido olfativo

Sentido del equilibrio **Cultura Occidental**

Sentido cinético (movimiento)

Sentido cenestésico (térmico-orgánico)

Sentido táctil

Así pues fue ascendiendo una civilización que se apoya preferentemente en estos sentidos, aunque no lo reconoce. Recuerden lo que dije sobre el espíritu científico que ha venido imponiéndose y que pretende aplicar por doquiera las matemáticas, ciencia que, conforme describí ayer, tiene su origen en el sentido cinético y el del equilibrio, lo que implica que incluso las llamadas “derivaciones espirituales” del cientifismo moderno, proceden del hombre inferior. Pero más que nada se trabaja con el sentido táctil, pues hasta para caracterizar los demás sentidos se utiliza una terminología que, en rigor, sólo es aplicable al tacto.

Es verdad que la gente habla, por ejemplo, de la vista o del ojo o del sentido visual; sin embargo, yendo al fondo del asunto, todos los conceptos que se aplican han sido tomados del sentido táctil e introducidos de contrabando al sentido visual. Furtivamente, y sin que la gente se dé cuenta, se trabaja con categorías y conceptos que se han pedido prestados al sentido táctil. Lo que la ciencia de hoy llama **ver** es, en realidad, simplemente un **tocar** un poco más complejo; ocasionalmente se recurre también a categorías como el gusto y el olfato, etc. También nuestra manera de agrupar los fenómenos exteriores para que integren un cuadro de conjunto, se puede interpretar en el mismo sentido, puesto que la anatomía y la fisiología oficiales ya han llegado al resultado, o por lo menos a una hipótesis bien fundamentada, de que nuestro pensamiento actual, en cuanto está ligado al cerebro, arraiga en un sentido olfativo metamorfoseado; no está ligado a los sentidos superiores, sino a una metamorfosis del olfato. Nuestra manera peculiar de proceder en nuestra captación del mundo exterior, tan fundamentalmente distinta de la manera de cómo Platón, por ejemplo, actuó frente a ese mundo no es, como pudiera creerse, resultado de los sentidos superiores sino del olfato, si se me permite esta expresión un tanto trivial. Debemos nuestro actual perfeccionamiento humano, no a la perfección de nuestros sentidos superiores sino, más bien, a la circunstancia de que hemos conseguido una nariz de perro, metamorfoseada y ligeramente modificada.

Nuestra peculiar actitud frente al mundo exterior es radicalmente distinta de la que correspondía a una época espiritual. Por lo tanto, si debe designarse

como cultura oriental lo que, en tiempos antiguos, se manifestó a la humanidad por medio de los sentidos superiores, entonces el medio en que vivimos y que acabo de caracterizar, debe considerarse como lo privativo o sobresaliente de la cultura occidental: básicamente, esta cultura occidental ha sido sacada del hombre inferior.

Al decir cosas como estas, tengo que insistir en que no se trata de valoraciones, sino de decursos históricos. Con utilizar las palabras "superior" e "inferior" no quiero insinuar, en manera alguna, que lo uno sea valioso y lo otro menos valioso. La diferencia es, simplemente, que la primera actitud corresponde a una profundización del mundo; la segunda a una no-profundización. De nada sirve entremezclar simpatías o antipatías, con lo cual se obstruiría el conocimiento objetivo. Si alguien quiere conservar lo que está contenido en la cultura de los Vedas, de la Vedanta, del Yoga, tiene que acercarse a ello por el camino de los seis sentidos superiores; en cambio, quien quiere comprender lo que propiamente se halla tan sólo en estado incipiente requiriendo todavía mayor desarrollo para ciertas modalidades de la conducta humana; quien quiere comprender ese algo que ya alcanzó una primera cúspide en el siglo XIX, tiene que saber que se trata aquí del hombre inferior que pugna por aflorar a la superficie, afloración que es un rasgo peculiar de la cultura anglo-americana, occidental.

Un espíritu particularmente característico del advenimiento de esta cultura es Bacon de Verulam, cuya particularidad reside en que las afirmaciones contenidas en su "Novum Organon Scientiarum" han sido re-

unidas con tan sorprendente ligereza que su mensaje sólo puede tener significado para personas a quienes les gusta quedarse en la superficie de las cosas. No obstante, sus afirmaciones son sumamente características. En cierto modo, Bacon es ignorante y necio, a la vez que extremadamente superficial; es ignorante, ya que tan pronto como empieza a hablar de las culturas antiguas, desbarra, nada sabe de ellas; es superficial como fácilmente puede demostrarse por la inspección de sus propios escritos; por ejemplo, cuando se refiere al calor. Siendo, como es, empírico, Bacon compila toda la información existente sobre el calor, pero se nota que todo lo que dice son apuntes sacados de libros sobre técnicas experimentales. Su compendio sobre el calor no ha sido compendiado por él mismo sino por algún auxiliar, pues claramente se ve que es un trabajo hecho con los pies. No obstante, Bacon sigue siendo un hito de la evolución moderna. Aunque su personalidad puede dejarnos sin cuidado hemos de reconocer, sin embargo, que a través de todas sus insensateces se abre paso un elemento que es característico del advenimiento de una cultura que corresponde a los seis sentidos inferiores, conforme lo describí.

La humanidad nunca podrá salir del atolladero en que se encuentra si no comprende que, aunque fue posible vivir con la cultura del hombre superior (por razones que puse en evidencia en las conferencias anteriores), no se podrá vivir a la larga con la cultura del hombre inferior. Y es que en cada nueva encarnación, el alma humana conserva reminiscencias inconscientes de una vida terrenal anterior; una y otra vez se ve remitida a esos elementos pretéritos, a veces ni sabe

adónde, pues esa remisión se manifiesta en un ansia confusa e indefinida pero que, no obstante, existe. Esa tendencia confusa se manifiesta principalmente al conceder validez objetiva a lo que pertenece a la mencionada región inferior, cifrándolo en leyes que se suponen objetivas. Todo lo que ya no existe en forma tradicional y que pertenece a la región superior (véase esquema) se ha esfumado en la fe, en cuanto a su carácter existencial. Hay quienes intentan conservarlo, pero no se atreven a atribuir carácter real al contenido moral del alma, concediéndole tan sólo una cierta creencia en cuanto a su cognoscibilidad.

Empero, amigos míos, no es posible que la humanidad siga viviendo con este equívoco anímico. Uno puede persuadirse a sí mismo de que el contraste entre la fe y el saber, tal como lo fingen particularmente las iglesias protestantes, puede sustentarse con argumentos teóricos. Es cierto que puede subsistir como teoría, pero no se puede aplicar a la vida, no se puede vivir con ese contraste; la vida humana misma lo contradice. Es imperativo encontrar el camino para armonizar lo moral con las categorías universalmente aceptadas, pues de lo contrario se llegará siempre a decir: con fundamento en la necesidad natural, se formulan ideas sobre el principio y el fin de la Tierra; en cambio, existe la tendencia a darse por satisfecho con una certidumbre dogmática cuando se trata de atribuirnos un valor humano, valor que una vez que llegue el fin del mundo, tal como lo define la ciencia natural, debe sobrevivir al ocaso de la Tierra para que perdure en otros mundos posteriores.

Es interesante notar que la Antroposofía es impugnada, precisamente, por este punto de vista. He

de mencionar estos ataques por lo que tienen de típicos; no proceden de un individuo aislado, sino de un número respetable de individuos. Se dan cuenta de que la Antroposofía afirma tener un contenido, contenido cognoscitivo que puede someterse al mismo tratamiento que el de las ciencias naturales, por ejemplo. Los necios dicen, desde luego, que el contenido antroposófico no corresponde al de las ciencias naturales, y que es algo distinto; pero esto es una perogrullada que no merece ni la mención; lo importante es que el contenido cognoscitivo de la Antroposofía se preste a ser sometido al mismo tratamiento que el de las ciencias naturales. También hay quienes dicen que no se puede demostrar, y quienes esto afirman es porque nunca se han ocupado de la naturaleza lógica de las demostraciones... lo grotesco es que se diga: las cosas de que trata la Antroposofía, **no deben** ser objeto de conocimiento, puesto que en tal caso perderían su carácter esencial; deben seguir siendo objeto de la certidumbre de la fe, pues el valor de Dios, de la inmortalidad, etc., reside precisamente en que no se saben, sino que tan sólo se creen. A la Antroposofía se le reprocha que ella busca un **saber** de estas cosas y se impugna ese saber alegando que, con ello, se socavaría el carácter religioso de estas verdades, cuya religiosidad reside, precisamente, en creer lo que no se puede saber: la confianza se expresa, precisamente, por esta ignorancia.

Ya quisiera yo saber cómo se las arreglaría la gente en la vida ordinaria, con un concepto de confianza de esa índole: ¡tener la misma confianza en los desconocidos que en los conocidos! ¡Esto implica perder la

confianza en las entidades divino-espirituales si llegamos a conocerlas! ¡El carácter religioso consistiría, precisamente, en la ignorancia de esas entidades; la santidad de lo religioso se vería manoseada si se hiciera de ello objeto de conocimiento!

En estas cosas, la gente de hoy procede con una ligereza irresponsable, en verdad, con una verborrea criminal. No podemos permitirnos el lujo de pasar por alto esos síntomas, sino insistir en ellos una y otra vez, aun con el riesgo de caer en repeticiones y prolijidades. No les tengo miedo a las repeticiones; hemos de mantener los ojos abiertos.

Tomemos el caso siguiente: un periódico prestigioso del estado de Wurtemberg publica un artículo de un profesor universitario sobre Antroposofía, diciendo: "La Antroposofía afirma la existencia de un mundo espiritual en el cual las entidades espirituales se mueven como las mesas y sillas en el espacio físico". Si un catedrático universitario puede permitirse escribir semejante cosa, debieran buscarse todos los medios para acallararlo, pues no está bien que una institución responsable autorice que se escriban insensateces. El que se muevan las mesas y sillas sucede únicamente cuando algún individuo está borracho, y aun en este caso, el movimiento es solamente subjetivo. Y como el flamante profesor no admitirá la hipótesis de haber escrito su artículo, supuestamente autoritario, en estado de ebriedad, ni tampoco que él es espiritista (pues ya saben ustedes que para los espiritistas también se mueven las mesas y las sillas, aunque no del todo solas), nos asiste toda la razón al decir que ese profesor desbarra en forma totalmente irreflexiva. Y la ciencia

de una "autoridad" capaz de semejantes disparates, no merece confianza alguna.

Hoy se impone el más estricto rigor en estas cosas, y si no nos imponemos ese rigor absoluto seguiremos hundiéndonos cada día más en la decadencia. Es imperativo insistir en que en todos los campos se llegue a conceptos claros y saturados de contenido, y una vez logrado, ya no se podrá mantener la teoría de la separación entre **saber** y **creer**, pues se comprenderá que ella es resultado, precisamente, de los orígenes que acabo de señalar.

Además, conviene darse cuenta de que también la separación entre saber y fe ha de considerarse como mero accidente histórico. En parte está condicionada históricamente por lo expuesto anteriormente, pero eso no es todo. Importantísima es la siguiente consideración: dentro del cristianismo occidental registramos, como primera etapa, una corriente que es resultado de la fusión de la Gnosis con la doctrina monoteísta de los Evangelios; similarmente, el resultado de esa fusión se ha fundido, a su vez, en la época del escolasticismo, con el aristotelismo. Esta segunda fusión, aunque muy ingeniosa, no pasa de mera reminiscencia histórica. La doctrina de la generación simultánea del cuerpo humano y del alma humana por el nacimiento o la concepción, es una doctrina notoriamente aristotélica. Al despojarse de la antigua espiritualidad, y con el advenimiento del mero intelecto, Aristóteles ya descartó la antigua idea de preexistencia, es decir, la idea de la vida del alma humana anterior al nacimiento o a la concepción. Este rechazo de la doctrina de la preexistencia no es cristiano, sino aristotélico, y sólo se

convirtió en obstáculo dogmático a consecuencia de la admisión del aristotelismo en la teología cristiana.

En este punto se insinúa la pregunta significativa para cuya respuesta ya hemos reunido algunos elementos en nuestras conferencias de las semanas pasadas. Recuerden que insistí en que el materialismo del siglo XIX no carece del todo de razón de ser. ¿Por qué? Porque el hombre, en cuanto a entidad de organización físico-material, es una imagen del desarrollo espiritual desde su muerte anterior. Entre el nacimiento y la muerte no se desarrolla lo puramente anímico-espiritual, sino lo anímico-físico, mera imagen de aquello. Efectivamente, las experiencias que el hombre tiene entre el nacimiento y la muerte no ofrecen la posibilidad de una fundamentación científica de la vida post-mortem; mientras se enfoque tan sólo la vida del hombre entre el nacimiento y la muerte, no existe nada que ofrezca una prueba posible de inmortalidad.

Ahora bien, el cristianismo tradicional enfoca únicamente la vida entre el nacimiento y la muerte, ya que sitúa también la creación del alma en el momento del nacimiento o de la concepción, y de ello no es posible derivar saber alguno sobre la vida post-mortem. Si no se admite la vida preexistente referente a la cual, como ustedes saben, sí es posible obtener un saber auténtico, tampoco se puede obtener un saber sobre la vida después de la muerte. He ahí la separación entre saber y creer en cuanto al problema de la inmortalidad que tiene su origen en el dogma de la impugnación de la vida prenatal. Por abandonar el conocimiento de esta vida prenatal, resultó la necesidad de estatuir una particular certidumbre dogmática pues, efectiva-

mente, si se impugna la vida prenatal y si, no obstante, se pretende hacer afirmaciones referentes a la vida post-mortem, ya no es posible hacer afirmaciones que se basen en un conocimiento científico.

Ya ven ustedes cuán sistemáticamente trabada es esa textura de los dogmas. Es un intento sistemático de envolver a la humanidad en la oscuridad sobre la ciencia del espíritu. ¿Cómo se procede? Por un lado se combate la teoría de la preexistencia; entonces no puede haber conocimiento de la vida post-mortem, en cuyo caso se ha de creer en ella con base en el dogmatismo. Se propugna la fe en el dogmatismo, impugnando el conocimiento de la vida prenatal.

En verdad, hay mucha sistematización con respecto al desarrollo del dogmatismo desde el cuarto siglo de la era cristiana, y al desarrollo de absolutamente todas las concepciones científicas modernas a raíz de este dogmatismo, sólo que aplicadas a la observación de la naturaleza externa. Asimismo se puede demostrar que, de esta manera, ha venido preparándose la adhesión del hombre a la mera fe. Sin duda que el ser humano siente deseos bien definidos de inmortalidad; privado de saber, se torna accesible a la fe dogmática que puede dominarlo a su antojo.

III

La división a través de la entidad humana de la que hablé, se manifiesta también en la existencia cotidiana, particularmente en la relación de dos facultades de índole psíquica que pertenecen, a la vez, al funcionalismo físicocorpóreo; una de ellas es la **memoria** o el **recuerdo**, la otra es la facultad de amar.

El amor es una fuerza cuya índole, por lo común, no se estudia a fondo; solemos entregarnos a ella ingenuamente, sin examen o análisis detenido. Hemos de dejar establecido, desde un principio, que a propósito de semejantes disquisiciones sobre la naturaleza humana y su relación con el mundo, es necesario partir de la realidad, no de una idea teórica. Para destacar la diferencia entre una argumentación basada en una idea o representación y otra en la realidad, he venido usando reiteradamente la comparación un tanto banal: alguien ve una navaja de afeitar y dice: es un cuchillo; por consiguiente, la toma para cortar la carne, pues navaja y cuchillo tienen la misma función. De similar simplificación son, por ejemplo, las concepciones que tienen ciertas personas que se creen muy científicas y sabias, sobre la muerte o el nacimiento del hombre y del animal, concepciones que a veces, incluso, se hacen extensivas al reino vegetal. Primero

se formula una idea global, a semejanza de la que uno se hace de los dos tipos de instrumentos cortantes, y luego se parte de esta idea, desde luego representativa de algún conjunto de hechos, y se examina, con un criterio único, la muerte del hombre, la del animal y quizá, incluso, la de la planta, sin tener en cuenta que el fenómeno al que se aplica aquella idea generalizada puede ser radicalmente distinto en el caso del hombre y en el del animal. Para proceder debidamente, hay que partir de la **realidad del animal** y de la **realidad del hombre**, y no del **fenómeno de la muerte** englobado en alguna idea genérica.

De similar manera simplista se fraguan las representaciones con relación a la memoria, por ejemplo. Esta tendencia se muestra sobre todo cuando se trata de constatar la igualdad del hombre y del animal; entonces, el concepto de memoria se aplica a ambos en forma indiscriminada. Incluso el célebre profesor Otto Liebmann, y algunos de sus distinguidos colegas, utilizan el siguiente ejemplo: un elefante que se halla camino del abrevadero, recibe algún daño de un transeúnte. El elefante sigue su camino, pero al regresar y volver a encontrarse con el mismo transeúnte, le lanza el agua que tenía en la trompa, y esto porque, según los teóricos del conocimiento, el elefante se acordó de aquel daño, lo conservó en la memoria.

La apariencia exterior del incidente es, desde luego, sumamente seductora para ligar con ella semejante reflexión epistemológica, pero no lo es más que el empeño de cortar la carne en la mesa con una navaja de afeitar. En ambos casos, lo que importa es partir de la realidad, y no de los conceptos generalizados logra-

dos por abstracción de alguna serie de fenómenos y luego aplicados indiscriminadamente a otro conjunto de fenómenos. Este error metodológico se halla ampliamente difundido en las investigaciones científicas de nuestro tiempo.

La facultad de la memoria humana debe explicarse enteramente con fundamento en la naturaleza **humana**. Con este objeto hay que empezar por estudiar las fases que la memoria recorre en el curso de nuestra vida. La observación íntima pone en evidencia que, en la infancia, la memoria se manifiesta en forma muy distinta a como la observamos en la niñez, de los seis, siete u ocho años en adelante. A partir de esta edad, adopta las características propias de una facultad **psíquica**, en tanto que durante la época anterior, está ligada a las condiciones **orgánicas** de las que va emancipándose paulatinamente. Y si se estudia la relación que existe en el niño entre los recuerdos y la formación de conceptos, se observa que esta se apoya reciamente en las vivencias que el niño tiene en su medio circundante, a través de las percepciones de los doce sentidos mencionados en conferencias anteriores.

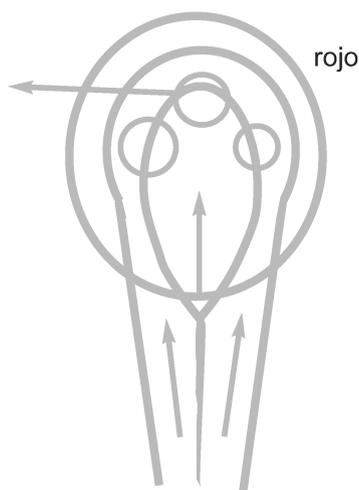
Es sumamente sugestivo, a la vez que significativo, darse cuenta de que los conceptos que forma el niño dependen enteramente de sus experiencias, sobre todo de las influencias ambientales. No olvidemos que a la edad en cuestión, el niño es imitador por naturaleza, y que también sus conceptos los forma por imitación. No así la memoria, facultad que asciende más bien del interior del niño y tiene parentesco con toda su constitución corpórea, no tanto la de los sentidos y del sistema cefálico, sino más bien de la regularidad o irregulari-

dad de su cuadro sanguíneo; los niños con tendencia a la anemia tienen dificultades para memorizar, no así para la formación de conceptos y representaciones.

Observen que yo no puedo hacer otra cosa más que sugerir; quienes reciban las ideas directrices para esta clase de observaciones, tendrán que buscar en la vida misma los puntos que las corroboren; y sí los encontrarán. Encontrarán que, efectivamente, la formación de conceptos en el niño arranca de la organización cefálica, esto es, de la neuro-sensoria, de sus vivencias, percepciones; en cambio, la facultad retentiva, aunque se entreteje con la formación de conceptos, se desarrolla partiendo de la parte no-cefálica del organismo. Continuando estas investigaciones y aplicándolas a la formación de la memoria en niños de estatura baja y gruesa, y en niños con tendencia a delgadez y altura, se notará una manifiesta relación entre los fenómenos de crecimiento en general y la facultad de la memoria que se desarrolla.

A este respecto, conviene recordar que en ocasiones anteriores expliqué que la formación craneana del hombre es una metamorfosis de su configuración orgánica en una vida terrestre anterior, con exclusión de la craneana o cefálica. En otras palabras: nuestra cabeza actual es el producto de la transformación de la parte no-cefálica del cuerpo de nuestra vida terrestre anterior, sobre todo el organismo metabólico-motor. Similarmente, lo que en la vida actual es organismo metabólico-motor, se metamorfoseará entre la muerte y el nuevo nacimiento, para objetivarse en la próxima vida terrestre en la formación craneana. Claro está que esto no hay que imaginarlo materialmente; no me

refiero al contenido material de estos sistemas, sino únicamente a su estructura dinámica. Así pues, por haber establecido que la facultad conceptual o representativa del niño depende de su formación craneana, podemos deducir que esa facultad se relaciona con la vida terrestre anterior (véase el esquema rojo).



En cambio, la facultad de la memoria que entra a formar parte de nosotros, asciende del sistema metabólico-motor, recién adjuntado a nuestro organismo en la vida actual. Dos son, pues, las cosas que entran aquí en consorcio: lo que el hombre trae consigo de vidas terrestres anteriores, y la facultad retentiva que él adquiere al recibir el complemento de un organismo nuevo.

Resulta comprensible que la memoria, aditamento en esta vida terrestre para su uso entre el nacimiento y

la muerte, no es de inmediato suficiente para abarcar la vida prenatal, esto es, la pre-existencia. Para que no erremos en lo metodológico, necesitamos de una visión clara del alcance de esta memoria: comprender que ella abarca tan sólo nuestras experiencias entre el nacimiento y la muerte, en tanto que se requiere el desarrollo de otra facultad superior que, a guisa de memoria, siga en retrospectiva el desenvolvimiento de nuestro poder de formar conceptos. El epistemólogo abstracto suplanta una palabra en el lugar de un hecho y dice, por ejemplo: los conceptos matemáticos son *a priori*, porque no han de adquirirse mediante la experiencia, ni su certeza queda supeditada a comprobación experimental. Esta palabra: los conceptos matemáticos se sitúan antes de la experiencia, esto es, son *a priori*, se puede escuchar una y otra vez entre los kantianos. Hay algo de verdad en ello, pues ese *a priori* significa, simplemente, que dichos conceptos matemáticos son herencia de vidas terrenales anteriores; mas no por eso dejan de ser experiencias adquiridas por la humanidad en el curso de su evolución, con la salvedad de que la humanidad, en su estado evolutivo actual, se halla tan avanzada que la mayoría de las personas, por lo menos las civilizadas, ya traen consigo esos conceptos matemáticos bastando con que se les despierten.

En la didáctica pedagógica existe, naturalmente, una significativa diferencia entre el **despertar** los conceptos matemáticos y el **inculcar** representaciones y conceptos que suponen, para su adquisición, el contacto con la experiencia exterior, en cuya adquisición la facultad retentiva desempeña un papel decisivo.

Con cierta visión de las peculiaridades de la evolución humana, se pueden distinguir claramente dos tipos de niños: los que traen consigo una rica alforja de su vida terrenal anterior y, por lo tanto, tienen facilidad para asimilar nuevos conceptos, y los menos seguros en cuanto a su formación de conceptos, pero con mayor facilidad para recordar las propiedades o características de las cosas exteriores, es decir, para lo que es resultado de su propia observación. Ahora bien, las cosas exteriores como tales no se prestan para “aprenderse” fácilmente, a la manera de cómo han de enseñarse en la escuela; para el aprendizaje es necesario que en la escuela se formen conceptos de lo que ha sido objeto de observación externa; no obstante, a menos que exista una pronunciada facultad retentiva, estos conceptos, carentes de respaldo por la memoria, no se pueden aprender de manera que posteriormente lo aprendido pueda reproducirse. Esto nos permite observar, con toda precisión, la confluencia de dos corrientes de la evolución humana: la formación de conceptos y la formación de recuerdos.

¿Qué subyace en todo ello? Hemos visto, en uno de los dos aspectos que acabamos de estudiar, que el hombre elabora su capacidad de formar conceptos con base en su organización cefálica. ¿Por qué? Una inteligente observación de esta organización cefálica nos da la respuesta. Los rudimentos de esta organización cefálica empiezan a despuntar en una etapa relativamente temprana de la vida embrionaria, antes de complementarla con los rasgos distintivos del resto de la organización. En efecto, la embriología constituye un elocuente testimonio de lo que la Antroposofía afirma

en lo tocante a la evolución del género humano. Pero no hace falta ir tan lejos; basta observar a cualquier persona adulta. En primer término, la organización cefálica del adulto constituye lo más perfecto de todo el organismo humano. Puede que alguien ponga en tela de juicio esta afirmación; pero hay otra que no es discutible, con tal que se la enfoque correctamente, a saber: la afirmación de que nuestra actitud vivencial frente a nuestra cabeza es radicalmente distinta de la que adoptamos frente al resto de nuestro organismo. La cabeza se anula, como si dijéramos, dentro de nuestra propia vida anímica; poseemos del resto de nuestro organismo una conciencia orgánica muy superior a la que tenemos de nuestra cabeza.

La cabeza queda por encima de la relación que tiene nuestro organismo con el mundo, principalmente en virtud de su estructura interna. Muchas veces he insistido en que el peso del cerebro es tan elevado que aplastaría todo lo que se halla debajo de él, si no flotara en el líquido cerebral y perdiera, de esta manera, el número de gramos que corresponden al peso del líquido cerebral desplazado. Gracias a la presencia de ese líquido, el peso efectivo del cerebro se reduce de 1,300 gramos o 1,400 gramos, a 20 gramos. De ahí se sigue que el cerebro se sustrae a las relaciones de la gravitación a que se halla supeditado el hombre como ciudadano de la Tierra. Pero aun sin entrar en un estudio de la parte interna de la cabeza, basta con que la observemos en su aspecto exterior: nuestra cabeza asentada sobre los hombros, parece interpretar el papel de un señor o una señora paseándose sentada en una carroza. La carroza tiene que moverse hacia de-

lante, sin que este movimiento implique un esfuerzo para el pasajero que en ella viaja. Así, más o menos, es la relación entre nuestra cabeza y el resto de nuestro organismo. En contraste con este, nuestra cabeza es una objetivación física de las experiencias tenidas por nuestra alma en una vida terrenal anterior, relacionadas con la parte no cefálica del organismo.

Si estudiamos los cuatro miembros constitutivos de la naturaleza humana: cuerpo físico, cuerpo etéreo, cuerpo astral y Yo, en su peculiar forma de manifestarse en la cabeza, notaremos que sólo este último posee cierta autonomía frente a la cabeza; los demás miembros se han creado una especie de retrato o imagen de ellos mismos en la configuración física de la cabeza. En cierta ocasión presenté una prueba irrefutable de este hecho. En vez de una exposición teórica, me permitiré ilustrarles esta prueba narrándoles una anécdota.

Hace muchos años asistí a una conferencia en la "Sociedad Giordano Bruno", en la que un materialista empedernido disertaba sobre el cerebro humano. Como materialista acendrado, lo más natural fue que dibujara la estructura del cerebro y demostrara que esa estructura es expresión de la vida psíquica. Esto es perfectamente posible.

Ahora bien, el presidente de dicha Sociedad era director de un plantel de segunda enseñanza, no materialista sino herbartiano, también de inveteradas convicciones; para él no existía más que la filosofía herbartiana. Este señor dijo que los herbartianos podían estar bastante complacidos con la exposición dada por el conferenciante materialista, con la única

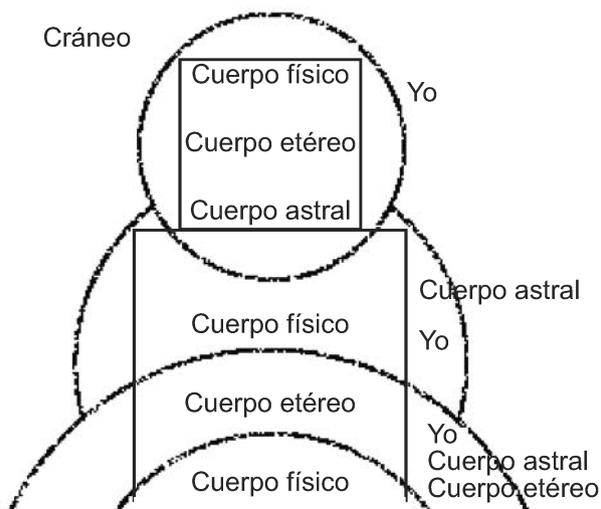
aclaración de que lo que este dibujó con base en su materialismo acendrado, no debía de considerarse como **materia** del cerebro. Así pues, el herbartiano, a pesar de no ser materialista, aceptó de buen grado los dibujos de las regiones cerebrales, de las fibras y ductos de conexión, etc.; le agradó el dibujo y sólo le dio otra interpretación diciendo: ahí donde el conferenciante dice “regiones cerebrales” yo pongo “complejos representativos”; y en vez de “fibras cerebrales” yo dibujo “fibras asociativas”. De esta manera, ahí donde el otro había dibujado regiones cerebrales, el herbartiano dibujó algo que es de índole **psíquica**, a saber: un complejo representativo. Y ahí donde el otro había dibujado las fibras cerebrales, el presidente dibujó fibras asociativas, por ejemplo, las estructuras fantásticas, tan maravillosamente imaginadas por John Stuart Mill, que vinculan una representación con otra. Según este autor inglés, el alma, en forma completamente espontánea y automática, teje toda clase de cosas entre los complejos de representaciones: Herbart recoge esta idea y la describe bellamente.

Así pues, estos dos sabios pudieron entenderse perfectamente bien ante el dibujo del pizarrón. ¿Por qué? Por la sencilla razón de que, efectivamente, el cerebro humano es una réplica extraordinariamente bien lograda de lo anímico-espiritual, para el que no existe dificultad en imprimirse muy bien en el cerebro. Y no es sorprendente que así sea, considerando que lo anímico-espiritual tuvo suficiente tiempo entre la muerte y el nuevo nacimiento, para elaborar esta configuración que expresa prodigiosamente la vida anímica en las formas plásticas del cerebro.

Pasemos ahora de esta anécdota a la descripción en algún libro de texto de psicología, por el ejemplo el de Theodor Ziehen. Encontramos que Ziehen describe las regiones cerebrales de la misma manera materialista, pero su descripción causa una impresión que inspira confianza, ya que se trata de un autor de suma solvencia y escrupulosidad. Es perfectamente posible hacer lo que hace Ziehen: en efecto, se puede encontrar en el cerebro una impronta muy exacta de la intelectualidad humana, es decir, de la vida representativa... con la salvedad de que esta psicología es impotente para abarcar la sensibilidad ni, menos todavía, la voluntad. Para Ziehen, el sentimiento no es sino un matiz emotivo de la representación, en tanto que la voluntad se sustrae por completo a todo enfoque psicológico. No es de extrañar que tal cosa acontezca, puesto que el sentimiento y la voluntad **no** guardan la misma relación con la parte del organismo que ya está **configurada**; el sentimiento se relaciona con el sistema rítmico humano, todavía en pleno movimiento; se objetiva en movimientos. Finalmente, la voluntad, que se relaciona con la construcción y destrucción plástica del metabolismo, no se presta para una objetivación pictórica como la de la vida conceptual. Sintetizando: la facultad de pensar, o vida representativa, es una función anímica que se expresa en forma plástica y visual en la cabeza. Considerando que la actividad representativa es una función de nuestro cuerpo astral, llegamos a la conclusión de que este cuerpo se crea su contraimagen en la cabeza humana. Considerando, además, que también el cuerpo etéreo tiene su contraparte exacta en la cabeza humana, y el cuerpo físico en mayor grado todavía, resulta que sólo el Yo conserva su movili-

dad. En cambio, en el resto del organismo, como por ejemplo en el sistema rítmico, el cuerpo astral no deja impronta alguna; sólo la dejan el cuerpo etéreo y el físico. Finalmente, el sistema metabólico es réplica del cuerpo físico únicamente.

Podemos esquematizar lo anterior en la forma siguiente: en la cabeza tienen su réplica física el cuerpo físico, el etéreo y el astral, de suerte que efectivamente podemos comprobar su expresión en formas físicas. En efecto, no se puede comprender la cabeza humana si en ella no se reconocen estar tres formas; el Yo, en cambio, conserva su libertad.



Si pasamos al resto de la organización humana, la respiratoria por ejemplo, notamos que ella contiene las réplicas del cuerpo físico y del etéreo, únicamente; no así del cuerpo astral y del Yo, que conservan su

autonomía. Finalmente, en el sistema metabólicomotor nos hallamos en presencia del cuerpo físico como tal, en tanto que el Yo, el cuerpo astral y el etéreo, permanecen libres. Esto nos obliga a hacer la necesaria distinción entre el simple existir y las formas de existir: la **autonomía** o la **supeditación**. Naturalmente, también en la cabeza humana subyacen un cuerpo astral y un cuerpo etéreo, impregnándola; pero no se mueven en la cabeza en libertad, sino que tienen en ella su réplica. Por otra parte, el cuerpo astral, por ejemplo, está completamente libre en su relación con el sistema rítmico y, particularmente, con el respiratorio; ahí no está supeditado a ninguna contraparte orgánica, se halla en actividad de acuerdo con su propia esencia.

Y ahora compaginemos estas dos cosas: por una parte, podemos constatar una relación de la memoria humana con la organización extra-cefálica; por otra, situar la organización emotiva y volitiva también fuera de la cabeza. De esta manera se ensamblan y conjugan, pues, el **mundo emotivo** y el **mundo de la memoria**, y si estudiamos esta relación empíricamente, basándonos en las experiencias efectivas, comprobamos que es muy estrecha.

Nuestra manera de recordar depende, principalmente, de cómo podemos participar, en virtud de nuestra organización extra-cefálica, en las cosas, y en qué medida nos hallamos vinculados con ellas. Las personas predominantemente cefálicas comprenden muchas cosas, pero tienen dificultad en recordarlas, como si estuvieran identificadas con ellas. Existe, pues, un nexo significativo entre la facultad emotiva

y la retentiva. Sin embargo, no hemos de olvidar que nuestra organización extra-cefálica se va acercando a la cefálica desde las primeras fases de la evolución; en las primeras etapas de la vida embrionaria, el hombre es casi exclusivamente cabeza, todo lo demás no pasa de apéndice. Al nacer el niño, la parte no-cefálica sigue siendo muy imperfecta en comparación con la cabeza; sin embargo, entra a complementarla. Esa organización no-cefálica se va acercando y asemejando a la cefálica durante la vida terrenal, adaptación que se manifiesta particularmente por la salida de los segundos dientes; los primeros, los de leche, tienen su origen más bien en el sistema cefálico, en tanto que en la segunda dentición interviene ya el hombre global, lo que significa superación del elemento cefálico heredado. Con métodos adecuados será fácil comprobar lo dicho en sus aspectos anatómicos y fisiológicos; para la ciencia espiritual se trata de un hecho indudable.

Efectivamente, los primeros dientes constituyen una especie de réplica física en cuanto a la formación de **conceptos**, y los segundos en cuanto a la **memoria**. En otras palabras, aquellos son vástagos de la organización humana global a semejanza de cómo son los conceptos, sólo que estos se hallan desplazados hacia el nivel mental intelectual; en cambio, los segundos dientes han sido extraídos de la organización humana más bien a la manera de cómo se saca de ella la facultad retentiva. Hay que saber hacer estas delicadas diferenciaciones en el estudio de la organización humana.

Reflexionando sobre lo que antecede, se comprenderá que las formas y configuraciones materiales,

sobre todo cuando se trata de formas orgánicas, sólo pueden captarse si se enfocan desde la correspondiente configuración espiritual. El materialista inveterado contempla al hombre material y trata de explicarlo con base en sus observaciones de lo material. En cambio, quien se finca en la realidad y no en los prejuicios materialistas, lo primero que observa es que la cabeza del niño ha recibido su configuración desde lo suprasensible; hablando con más precisión, por metamorfosis de la vida terrenal anterior, y se da cuenta, asimismo, que ella se complementó, procedente del mundo terrenal al que se halla desplazado el niño, con la estructura del resto del cuerpo, estructura que no deja de tener su origen espiritual, esto es, procedente de lo suprasensible del mundo actual.

Es importante no disertar sobre el mundo material y el espiritual en sentido abstracto, sino tratar de adquirir una clara visión de cómo aquél procede de este o, lo que es lo mismo, cómo este imprime su réplica en aquél. De nada sirve quedarse en lo abstracto; hay que concretar el conocimiento y saber conseguir, por ejemplo, una visión de la diferencia entre la cabeza humana y el resto del organismo, para llegar a la apreciación de que las formas de la cabeza y las del resto del organismo tienen, ambas, un origen espiritual, aunque no idéntico en los dos casos: nuestra parte no-cefálica es un aditamento que corresponde a la vida terrenal actual, en tanto que la formación craneana es resultado traído de vidas terrenales anteriores.

Si se estudia la generación de la memoria en su parentesco con las demás fuerzas de crecimiento del hombre, se nota un **rejuego dinámico** entre lo que

comúnmente se llama material y la llamada vida psíquico-espiritual que se desarrolla más o menos de los siete u ocho años en adelante; las mismas energías que en esta segunda etapa se manifiestan como capacidad retentiva, participaron en el crecimiento durante la primera; es una misma energía. En su estudio, hemos de recurrir a la misma metodología que aplican los físicos cuando se ocupan, por ejemplo, de calor latente y calor libre. El calor que pasa de su estado latente al de libertad, realiza en el mundo físico el mismo tránsito que la energía que, durante la infancia, subyace en los fenómenos de crecimiento y que, posteriormente, se manifiesta como energía retentiva. Sólo en esta segunda etapa, la de liberación, la energía mnemónica aparece en su forma primordial propia. He aquí, pues, un camino para encontrar el íntimo nexo entre lo anímico-espiritual y lo físico-corpóreo; la energía de la memoria se nos manifiesta, por un lado, como categoría anímico-espiritual y, por el otro, dentro de un contexto universal distinto, como energía de crecimiento.

Exactamente lo contrario vale para la **capacidad de amar**: por una parte, está estrechamente ligada a la corporalidad; por otra, podemos considerarla, al igual que la facultad de la memoria, como la más anímica de las funciones. La **memoria** y el **amor** nos brindan, pues, una oportunidad para observar empíricamente el rejuego entre lo espiritual y lo corporal, así como para verlo conjuntamente con la relación global entre hombre y mundo.

En lo tocante a la memoria ya observamos ese rejuego, vinculando la imagen representativa con vidas terrenales anteriores, y la energía retentiva con la vida

terrenal actual. En conferencias posteriores explicaré en mayor detalle que el mismo procedimiento puede aplicarse a la capacidad de amar; mostraré que ella, aunque nace en la vida terrenal actual, continúa existiendo a través de la vida entre la muerte y el nuevo nacimiento, hacia una futura vida terrenal; mostraré, asimismo, que el amor es el elemento que interviene en la metamorfosis del organismo extracéfálico, preparándolo para la próxima vida terrenal.

¿Por qué nos detenemos en todas estas reflexiones? Porque se necesita hoy la posibilidad de vincular lo anímico-espiritual a lo físico-corpóreo. Dentro de lo primero experimentamos lo moral; dentro de lo segundo, vivimos la necesidad que nos impone la naturaleza, sin que la concepción actual, si pretende ser sincera en ambas regiones, pueda encontrar un puente entre los dos. Ayer llamé su atención sobre el hecho de que, a consecuencia de que la causalidad natural y la vida anímico-espiritual se encuentran una al lado de la otra sin puente que las ligue, la gente llega incluso a hacer la distinción entre el llamado conocimiento genuino, que se relaciona con la causalidad natural, y el simple contenido de la fe que se supone referirse a un mundo moral. Sin embargo, para reconquistar nuestra conciencia humana cabal, hemos de tender el puente entre una y otra.

A este respecto importa, ante todo, tener en cuenta que el mundo moral no puede subsistir sin que se estatuya la libertad, y que el mundo natural no puede subsistir sin la necesidad, con sujeción a la cual un fenómeno procede de otro anterior. Sin semejante necesidad, es decir, sin que un fenómeno procediera,

por necesidad, de otro dentro del nexo de la causalidad natural, todo sería arbitrario y no podría existir ciencia alguna. En tal caso, se podrían establecer, con completa arbitrariedad, las relaciones entre no importa qué efectos conocidos y no importa qué causas desconocidas. La función primaria de la ciencia es observar, precisamente, **cómo** una cosa procede de otra, y **que** una cosa procede de otra. Sin embargo, si esta causalidad natural fuera de validez universal, no habría la posibilidad de la libertad moral, siendo así que la conciencia de esta libertad moral, dentro de lo anímico-espiritual, existe para todo hombre como hecho accesible a la experiencia directa.

La contradicción entre la experiencia del hombre en cuanto a su constitución anímico-moral y la causalidad natural, no es una contradicción lógica sino vital; la arrastramos con nosotros por el mundo; es parte constitutiva de nuestra vida. En honor a la verdad, hemos de admitir que la causalidad, o necesidad natural, es un fenómeno innegable, y que nosotros, como hombres, quedamos supeditados a ella. Al mismo tiempo, nuestra íntima vida anímico-espiritual contradice aquel imperativo; nos percatamos de nuestra facultad de tomar resoluciones o de seguir ideales morales que no nos son impuestos por la causalidad natural. Esta contradicción, como dije, es una contradicción vital, y quien no sea capaz de admitir la posibilidad y efectividad de semejantes contradicciones, simplemente no capta la vida en la totalidad de sus aspectos. Con todo, esta formulación es bastante abstracta, en realidad, el hombre se limita a enfocar el mundo con una sola de estas dos modalidades de concepción, pues se siente

en continuo conflicto con la naturaleza exterior, Parece como si fuéramos impotentes ante esa radical contradicción que llevamos inserta en nuestras entrañas, contradicción que puede observarse hoy en muchas personas en forma trágica.

Yo, por ejemplo, conocí a una persona que estaba completamente imbuida de la convicción de que existe una necesidad universal inalienable a la que también el hombre se halla sujeto. También las hay que admiten semejante necesidad, tan sólo en teoría; gente superficial, incapaz de todo sentimiento trágico. En cambio, la persona a que primeramente hice referencia, decía: por doquiera impera la necesidad, y nosotros nos hallamos articulados dentro de ella; no hay escape posible, pues la ciencia nos obliga a reconocerla. Sin embargo, esa misma necesidad origina el que asciendan en nosotros, al mismo tiempo, burbujas, espuma que nos simula una vida anímica libre; burbujas que no son sino engendro de la necesidad.

He aquí la terrible ilusión, la fundamentación del pesimismo en la naturaleza humana. Quien no tenga idea del profundo efecto que ese pesimismo produce en el alma, tampoco podrá comprender que aquella contradicción vital puede llegar a desgarrarla por completo, incluso llevarla a la creencia de que la vida, por su misma esencia, es una desgracia. Sólo la irreflexión y la indolencia frente a lo que nos ofrecen la certidumbre científica y la certidumbre dogmática respectivamente, hacen que muchos hombres no lleguen a sentir semejante conflicto trágico vital, en realidad el único sentimiento indicado frente a la situación psicológica en que la humanidad se halla.

Y, ¿de dónde viene la impotencia que conduce a semejante actitud trágica frente a la vida? Del hecho de que, desde hace algunos siglos, la humanidad civilizada se ha refugiado en ciertas abstracciones intelectuales, de las que no puede derivarse otra afirmación que: en virtud de algunos accidentes extraños, la necesidad natural nos simula el sentimiento de la libertad, sentimiento que no existe en lo real, sino tan sólo en nuestras ideas. Somos impotentes frente a la necesidad natural.

Frente a esta afirmación, se yergue el gran interrogante: ¿somos realmente impotentes? Todas las conferencias que vengo pronunciando aquí desde hace algunas semanas, se polarizan hacia esta pregunta: ¿somos realmente impotentes frente a la contradicción que, como dije, existe entre nuestra constitución anímico-moral y la causalidad natural? Recuerden que he mencionado muchas veces que en la vida humana existe, no solamente una evolución ascendente, sino también otra descendente, y que nuestra vida intelectual se halla ligada, no a las energías de crecimiento sino a las de decadencia; para desarrollar nuestra inteligencia necesitamos, precisamente, la evolución decadente, esto es, la muerte.

Recuerden que hace pocas semanas señalé el significado de que ciertos elementos químicos, dotados de ciertas afinidades y valencias, como son el carbono, el oxígeno, el hidrógeno, el nitrógeno y el azufre, se combinan para formar proteínas; les he mostrado que esas llamadas reacciones de combinación no se basan en un funcionalismo químico sino en una caotización, es decir, en la absoluta degeneración estruc-

tural... y así ustedes se dan cuenta de que todas estas reflexiones se enderezan a poner en evidencia que el conflicto aludido no es una simple contradicción teórica, sino un proceso implícito en la naturaleza humana. No estamos en la Tierra solamente para sentir esa contradicción; toda nuestra vida interna constituye un permanente proceso destructivo que anula la causalidad natural que se desenvuelve en nuestro medio ambiente.

Dentro de nuestra condición humana disolvemos, en realidad, la causalidad natural; dentro de nosotros mismos desandamos, esto es, recorremos en sentido inverso, los caminos que los procesos físicos y químicos recorren en el mundo exterior. Para comprender esto, es necesario que enfoquemos al hombre inferior y al superior conforme lo hicimos en días pasados y que enfoquemos, asimismo, el hecho de que por la acción del hombre superior, los procesos metabólicos que ascienden del hombre inferior, son despojados de su carácter mecánico, físico y químico.

Si estudiamos la desmaterialización que tiene lugar dentro de nuestro organismo, la contradicción deja de ser meramente lógica y teórica, y se nos convierte en proceso real; nos damos cuenta de que el proceso de la génesis y la evolución humanas lucha contra la causalidad natural, y que toda la vida del hombre es exteriorización de esta lucha. El símbolo de esta lucha que es llevada a cabo por las funciones que, dentro de nosotros, analizan y anulan en todo momento la síntesis física y la síntesis química, el símbolo de ese principio analítico se puede cifrar en el sentimiento: "yo soy libre".

En las próximas conferencias estudiaremos en mayor detalle al hombre en su proceso genético, considerándolo como un proceso de lucha contra la causalidad natural, es decir, como una causalidad natural invertida.

Frente a los cinco sentidos que oficialmente conocemos, Rudolf Steiner nos amplía con su sabiduría dichos sentidos a doce, clasificándolos en externos, externos-internos e internos, y a la vez en su relación con la representación, el sentimiento y la voluntad. Esta nueva aportación de Rudolf Steiner nos ofrece una visión esclarecedora que permitirá dar respuesta a problemas y dudas tanto cotidianos, como médicos. Sus aportaciones han sido seguidas por numerosos psicólogos, pedagogos y médicos antropósofos: Karl König, Willi Aeppli, Bernard Lievegoed, Walter Bühler, etc...

Editorial Rudolf Steiner

ISBN: 978-84-92843-41-1



9 788492 843411