



# **UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**COLEGIO DE PEDAGOGÍA**

**LA NOCIÓN DE AUTOCONOCIMIENTO EN EL  
PENSAMIENTO DE P. D. OUSPENSKY  
Y SU RELACIÓN CON LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA  
PARA SU APLICACIÓN EDUCACIONAL**

**TESIS**

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
MAESTRO EN ENSEÑANZA SUPERIOR**

**DENTRO DEL AREA DE  
FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN**

**PRESENTA:**

**LIC. ALEJANDRO GÓMEZ DE AGÜERO**

**FUNGIENDO COMO ASESOR:**

**DR. GUILLERMO GONZÁLEZ RIVERA**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## ÍNDICE.

Introducción . . . . .	3
I.- La Antropología Filosófica como disciplina. . . . .	7
II.- El planteamiento de Ouspensky respecto al autoconocimiento. . . . .	33
A) Perfil de Ouspensky en la Filosofía occidental . . . . .	33
B) Planteamientos centrales de la exposición ouspenskiana . . . . .	36
III.- Implicaciones epistemológicas de la postura de Ouspensky. . . . .	54
IV.- Implicaciones entre la antropología filosófica y el pensamiento ouspenskiano. . . . .	69
A) Sobre la constitución del ser humano . . . . .	70
B) Sobre el sentido del yo . . . . .	78
C) Sobre la libertad . . . . .	87
V.- Implicaciones psicológicas . . . . .	97
VI.- Puntos de contacto entre la antropología filosófica ouspenskiana y algunas de las posturas occidentales de la segunda mitad del siglo XX en el campo educativo. . . . .	110
A) Antropologías freudianas . . . . .	112
B) El individuo del existencialismo . . . . .	120
C) El hombre comunista . . . . .	129
D) El hombre positivo y deshumanizado. . . . .	135
E) El personalismo . . . . .	140
F) Antropología del hombre intemporal . . . . .	143
VII.- Orientaciones educacionales derivadas de la antropología filosófica ouspenskiana . . . . .	148
A) Contradicciones de la educación . . . . .	148
1.- Contradicción individuo—grupo . . . . .	149
2.- Contradicción realidad—percepción . . . . .	158
3.- Cultivo vs. cultura: la primera contradicción en la educación . . . . .	162
a. Concepto de cultivo . . . . .	167
b. Concepto de cultura . . . . .	171
4.- La segunda contradicción en la educación. . . . .	173
B) Cultivo de los centros . . . . .	176
1. El terreno físico . . . . .	178
2. El terreno emocional . . . . .	180
3. El terreno intelectual . . . . .	186
4. El cultivo del yo . . . . .	187
5. El terreno espiritual: la "supraconciencia" . . . . .	196

VIII.- Conclusiones . . . . .	199
Apéndice . . . . .	204
Bibliografía . . . . .	226



## INTRODUCCIÓN.

Se dice en los medios académicos que nos encontramos en la era posmoderna y cada vez se generan más documentos que explican esta nueva realidad, caracterizada por la muerte de los "metarrelatos" es decir, ausencia cada vez mayor de mitos, creencias y metafísicas. Dentro de este contexto es pertinente repensar el papel del ser humano, y ¿desde qué perspectiva disciplinaria? se dirá. Desde todas, pero la que atañe al presente proyecto es una perspectiva antropológico – filosófica. Entonces es valioso reflexionar sobre el ser humano en este último sentido, cuya pregunta central es ¿Qué es el hombre?

La respuesta a esta pregunta nos afecta a todos tanto a nivel teórico como a nivel práctico, y ni qué decir en relación a los procesos educativos. Como dice Coreth<sup>1</sup>, aunque el hombre vive en el mundo, su condición humana lo aparta de lo que le rodea e incluso de sí mismo: es ésta precisamente su tan alardeada capacidad racional que media entre él y lo demás, y que además lo remite a sí mismo. "Cada uno de nosotros se experimenta y siente como un yo único, singular e irreplicable. Cuando preguntamos ¿Qué es el hombre?, en el fondo lo que estamos interrogándonos es ¿Qué soy yo?"

Todas las actividades humanas de una u otra manera encuentran su inspiración en alguna respuesta a esta pregunta. En el pasado esta inspiración era brindada por las religiones que otorgaban un marco referencial a dichas actividades. Pero la importancia social de las religiones ha ido decayendo paulatinamente desde los primeros escauceos científicos del Renacimiento hasta llegar a la época actual, en la que la disolución de los valores es ampliamente manifiesta, trayendo como una de sus más graves consecuencias el incremento de la violencia en el seno de la sociedad civil tanto en el terrorismo como en lo que se denomina delincuencia y crimen organizado, lo cual se hace patente especialmente en la Megalópolis que es la Ciudad de México.

La educación en su basamento necesita también ineludiblemente de la respuesta a la pregunta sobre el ser del hombre y, en efecto, toda práctica educativa tiene como marco referencial ineludible explícito o implícito, una postura de antropología filosófica.

Es en este contexto que he elegido como objeto de investigación de esta tesis la doctrina de un autor que ofrece una postura heterodoxa y aparentemente novedosa de antropología filosófica. Trátase del filósofo ruso Peter Demianovich Ouspensky. He intentado insertar el pensamiento de Ouspensky en la corriente general de la tradición filosófica occidental; por ello es que el primer capítulo aborda la Antropología Filosófica que es la versión específica más reciente con que se ha buscado dar respuesta a la pregunta acerca del ser del hombre.

Peter Demianovich Ouspensky nació en Moscú, Rusia, el 5 de Marzo de 1878, y murió en Londres, Inglaterra el 2 de Octubre de 1947. Habiéndose negado a recibir la formación académica profesional convencional, se ganaba la vida como escritor y

---

<sup>1</sup> Coreth, Emerith. *¿Qué es el hombre?*, Ed. Herder, Barcelona, 1985, p. 113.

periodista. De 1915 a 1918 tuvo estrecho contacto de aprendizaje con G. I. Gurdjieff. Emigró de Rusia después de la revolución bolchevique. Los trabajos escritos de su propia pluma son:

- *Tertium Organum*
- *Un Nuevo Modelo del Universo: Principios del método psicológico en su aplicación a los Problemas de la ciencia, la religión y el arte.*
- *Psicología de la Posible Evolución del Hombre. New York.*
- *La extraña vida de Iván Osokin.*
- *Fragmentos de una enseñanza desconocida: en busca de lo milagroso.*
- *Cartas desde Rusia: 1919.*

Buena parte del pensamiento ouspenskiano se aboca a responder a la pregunta "¿qué es el hombre?" En ese sentido constituye una postura de antropología filosófica. Pero esta inserción del pensamiento ouspenskiano en la antropología filosófica es algo a posteriori. Ouspensky mismo nunca utilizó este término. Debido a que Ouspensky se deslindó por completo de la ciencia y la filosofía académicas es difícil encontrar aparentemente antecedentes teóricos de sus planteamientos en ellas. Pero en un análisis más profundo, el pensamiento de Ouspensky, entronca teóricamente con la tradición del gnosticismo en la medida en que busca la trascendencia del individuo humano más allá de la muerte con un enfoque más analítico que el de la religión ritual institucionalizada. Más recientemente entronca con el estudio de las religiones comparadas y la mitología, pero de forma muy heterodoxa. También entronca, por lo mismo con la tradición filosófica occidental. Tan es así que uno de sus primeros trabajos fue titulado *Tertium Organum*, como clara continuación de esta tradición de pensamiento que se remonta a Aristóteles.

En el siglo IV A. C. Aristóteles escribió su *Organon*, éste fue publicado en el último tercio del siglo I A. C., fue difundido durante la existencia del Imperio Romano y aún posteriormente, marcando, junto con el resto de su obra, todo el desarrollo intelectual de Occidente inserto en su momento en las doctrinas religiosas cristiana y mahometana. En 1620 y como producto parcial de la gran ola del siglo XVI llamada "revolución copernicana", Francis Bacon, en franca aversión a lo que para él y otros contemporáneos era la tiranía aristotélica, publicaba su *Novum Organum* que intentó destacarse como nuevo "punto de partida" para el pensamiento científico que imperó en los siglos XIX y XX y respecto del cual H. G. Gadamer dice refiriéndose a K. R. Popper:

"La lógica de la inducción que describe Aristóteles y que F. Bacon convirtió en fundamento de las nuevas ciencias empíricas parece insatisfactoria como teoría de la experiencia científica y necesita corrección..."<sup>2</sup>

En efecto el siglo XIX vio convertirse en una tiranía intelectual a la que había nacido como una sana influencia a partir de la época renacentista: la ciencia; y no obstante que "la ciencia tal como se la ha entendido después de Galileo ha conocido muy

---

<sup>2</sup> Gadamer, H. G. *Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica*, 1977, en: *Verdad y Método*, Vol II, Ed. Sígueme, S. A., Salamanca, 2000; p. 114.

diversas definiciones a pesar de la referencia constante a un tipo de discurso que vale en la medida en que se somete a la prueba"<sup>3</sup>, el modelo de las ciencias físicas se fue imponiendo primero a las ciencias naturales y después a las ciencias humanas, al grado de llegar a mediados del siglo XX a lo que Fullat<sup>4</sup> atinadamente llama Imperialismo científico.

Y de la misma manera que las voces de Bacon y de toda la oleada copernicana se levantaron contra la escolástica aristotélica, en la primera mitad del siglo XX surgieron también voces en contra del imperialismo científico: Heidegger, Freud, Gadamer, descuellan, pero hay muchos más. Entre ellos, y de manera radical están las voces de Gurdjieff y de Ouspensky.

En 1912 Peter Ouspensky publicó su *Tertium Organum* en el que básicamente hablaba de las diferentes dimensiones en el tiempo y en el espacio, y que desde su mismo título aspiraba seguramente a marcar un hito para una nueva forma de desarrollo del conocimiento humano. Las ideas de Ouspensky experimentaron un crecimiento y un redireccionamiento a partir de su contacto con George Ivanovich Gurdjieff, profeta, gurú, mago, en fin personaje conspicuo formado aparentemente en la tradición sufi. Aunque las ideas de Ouspensky y de su escuela de pensamiento, a la que el presente autor se adhiere, no hayan marcado tal hito, hasta donde hoy se ve, no dejan éstas de tener peso, sobre todo las publicadas después de su aprendizaje con Gurdjieff, y éstas, como se apreciará en el transcurso de la presente obra, se ajustan perfectamente a algunas enseñanzas ancestrales sobre el ser humano siempre y cuando haya una hermenéutica correcta. De hecho, el propio Ouspensky admitía que su enseñanza no tenía en él su origen, sino que venía de antaño.

La finalidad de este trabajo es doble. Por un lado encontrar los puntos relacionales de la filosofía de Ouspensky con la corriente de la filosofía occidental en el siglo XX, y por el otro aprovechar la teoría antropológico – filosófica de Ouspensky para proponer algunos lineamientos educativos. De esto se deriva la estructura del mismo:

- en el primer capítulo intentaré exponer la necesidad de la existencia del campo disciplinario de la Antropología filosófica como parte de la Filosofía y su relación con el campo científico en el contexto del saber contemporáneo;
- en el segundo intentaré exponer la doctrina oupenskiana lo más sintéticamente posible con la menor cantidad de interpretaciones personales;
- en los capítulos tercero y cuarto se buscarán contactos entre la doctrina oupenskiana y la tradición filosófica occidental tomando pocos autores como base para ello y sin hacer una comparación exhaustiva: en el tercero dentro del campo de la teoría del conocimiento, y en el cuarto dentro del campo de tres de los temas fundamentales de la Antropología filosófica que son la constitución del ser humano, el yo y la libertad;

---

<sup>3</sup> Fullat, Octavi. *Filosofías de la Educación*. Ediciones CEAC, S. A., Barcelona, 1983, p. 326

<sup>4</sup> Ibidem, p. 206.



- en el quinto capítulo se abordan algunas de las implicaciones de la filosofía ouspenskiana con la Psicología actual en base sólo a dos autores: Cencillo y Fromm;

- en el sexto capítulo se compara la antropología ouspenskiana con algunas de las principales posturas antropológicas vigentes en la actualidad en la práctica educativa, como son el freudismo, el comunismo, el existencialismo, el positivismo, el estructuralismo, el neopositivismo, el cientismo, el idealismo, el perennialismo y el realismo, en base a una clasificación propuesta por Octavi Fullat;

- en el séptimo capítulo, se proponen lineamientos generales de algunas posibilidades de trabajo educativo partiendo del contraste entre los conceptos de cultivo y cultura, y utilizando las categorías antropológico-filosóficas de la doctrina ouspenskiana, de las cuales podrían derivar una teoría pedagógica y una práctica educativa. Para hacer esta propuesta, se utilizan y se explican dos dicotomías derivadas de la doctrina de Ouspensky y extrapoladas fuera de ella. Son éstas las que yo llamo contradicción individuo – grupo, y contradicción realidad – percepción.

Por último hay un corto apartado de conclusiones.

Todo esfuerzo nuevo de cada individuo es producto y corolario de toda su vida anterior desde el nacimiento. Pero además de eso, el presente trabajo es producto específicamente de cerca de 20 años de estudio, esfuerzo y reflexiones. Además, al igual que en cualquier obra humana individual, detrás del individuo que la realiza hay un sinnúmero de otros que, como la arena en el desierto o las gotas de agua en la mar, contribuyen de forma más o menos elocuente a la erección de la obra. Tal es el caso, en cuanto a este trabajo, de mi familia, de mis maestros vivos y desencarnados, de mi sociedad. Especial reconocimiento merecen mi asesor para esta tesis, el Doctor Guillermo González Rivera, y mis revisores, los Doctores Julieta Lizaola, Zenia Yébenes, Leticia Barba y el Maestro Ricardo Vázquez.

Coyoacán, D. F., Junio de 2007.

## I. LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA COMO DISCIPLINA.

En este capítulo intentaré exponer la necesidad de la existencia del campo disciplinario de la Antropología filosófica como parte de la Filosofía y su relación con el campo científico en el contexto del saber contemporáneo.

¿Qué es el hombre? Los esfuerzos de respuesta a esta pregunta datan de la misma aparición del hombre en tanto ser pensante, pero las respuestas han tomado diferentes vías y han estado bajo diferentes campos teóricos. Para esta pregunta, como dice Eduardo Nicol "nos llegan de la historia innumerables respuestas"<sup>1</sup>; y dado que como el mismo Nicol admite, "las ciencias particulares y la filosofía se han atascado en este problema"<sup>2</sup>, y partiendo de que al respecto "ninguna definición o idea del hombre es completa, pero tampoco es completamente errónea (sino que) todas son de alguna manera definitivas, pues cada una realza un cierto rasgo distintivo"<sup>3</sup>, y de que "el ser de verdad no hay que buscarlo por los vericuetos intelectuales que conducen a la definición lógica por género próximo y diferencia específica"<sup>4</sup>, es que nace a principios del siglo XX una disciplina con el imperativo de responder a dicha pregunta: la Antropología filosófica.

Etimológicamente, antropología es el estudio del hombre, por ello, en términos lógicos, es ésta la disciplina encargada de dar respuesta a la pregunta ¿qué es el hombre?

En la Grecia clásica, cuna de nuestra civilización, esta pregunta formaba parte del campo general del ejercicio filosófico, y los presocráticos, al igual que Sócrates, Platón, Aristóteles y sus coetáneos y sucedáneos dieron sus respectivas respuestas a ella.

A su vez, todas las religiones han dado su respuesta; es más, podemos decir que es ésta la pregunta que anima su existencia. Las religión se constituye como respuesta a esta pregunta. Por ello podemos entender que a partir de la consolidación "mundial" (en su tiempo) del cristianismo, el estudio sobre el hombre se ubicara bajo el cobijo de la Iglesia, y por tanto formara parte de la Teología.<sup>5</sup> Pero la hegemonía de la Iglesia, como todo, después de su culminación, fue decayendo, y con ella, la influencia y el predominio de la religión en la cultura occidental. Entonces la pregunta adquiere nuevo ímpetu, pero con el espíritu científico y separativo de la época, y se pone acento no tanto en el qué sino en el cómo: ¿Cómo es el hombre? Y vienen los tremendos desarrollos de la Anatomía, el nacimiento de la llamada ciencia moderna, y la filosofía cartesiana. Es probable que esta desviación hacia el "cómo", sea también producto de que en los siglos XVI y XVII aún el poder político de la Iglesia era muy fuerte y las respuestas al "qué" que se apartaran de la ortodoxia tendrían un castigo mucho más drástico que las respuestas al "cómo". Pero vino la escisión protestante y unos años más tarde la Teología, sede del estudio sobre el hombre, tuvo mayor libertad de acción

---

<sup>1</sup> Nicol, Eduardo. *La idea del hombre*, FCE, México, 1977. p.11

<sup>2</sup> Ibidem, p. 12.

<sup>3</sup> Ibidem, p. 11.

<sup>4</sup> Ibidem, p. 18.

<sup>5</sup> Cf. Gehlen, Arnold. *Antropología filosófica*, Ed. Paidós, Barcelona, 1993, pp. 28.30.

en el mundo no católico, y se fue desarrollando una filosofía emancipada del dogmatismo teológico.

Es así que a finales del siglo XVI aparece el término antropología por primera vez en el título de un libro: *Antropología psychologicae*,<sup>6</sup> no obstante que la Antropología, en tanto estudio del hombre ha estado siempre presente en la humanidad y en toda filosofía<sup>7</sup> en sentido amplio incluidas las religiones. En el tiempo siguiente a la publicación de este libro, "se entiende por antropología las más de las veces investigaciones de psicología, como ciencia natural empírica, asociadas con cuestiones de filosofía moral."<sup>8</sup> Más tarde, "Kant distinguió una *Antropología fisiológica*, que considera lo que la naturaleza hace del hombre, y una *Antropología pragmática*, que considera, en cambio, lo que el hombre hace como ser libre, o bien lo que puede y debe hacer de sí mismo."<sup>9</sup> "En cuanto Kant compendia en la única pregunta, '¿Qué es el hombre?', lo que el hombre puede conocer, debe hacer y puede esperar, formula por primera vez el quehacer de una antropología filosófica, aunque sin abordarla expresamente, al igual que el idealismo alemán."<sup>10</sup> "Hoy se habla de una antropología física, que considera al hombre desde el punto de vista biológico"<sup>11</sup>, cuyo fundador se considera a Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840); y de "una antropología cultural, que considera al hombre según las características que resultan de sus relaciones sociales"<sup>12</sup>, que responden en parte al cómo del ser del hombre; y de una antropología filosófica que responde, también en parte, al qué de dicho ser.

Es importante aquí considerar la cuestión del método por el que se ha de responder a la pregunta central de la antropología filosófica. Como hemos dicho, la antropología como disciplina autónoma, tiene sus primeros escauceos a finales del siglo XVI, junto con el nacimiento de la ciencia moderna, y a partir de ahí se va desarrollando paralelamente a ésta, dándole la espalda a la Iglesia por un lado, y por otro a la Teología y al espíritu. De aquí se derivan las dos grandes ramas de la antropología actual: la física y la cultural. Pero ¿qué pasa con la tercera rama, la filosófica? Beorlegui dice al respecto:

La *Antropología filosófica*, en lo que tiene de *Antropología*, pretende ser un saber científico acerca del hombre, recogiendo todo lo que las diferentes ciencias humanas y antropologías científicas nos aportan sobre él. Y en lo que tiene de *filosófica*, late la pretensión de no renunciar a la hermenéutica profunda, a la búsqueda del sentido último de los datos que las ciencias nos presentan. Pretende, por tanto, ser un saber que conjugue adecuadamente la ciencia y la filosofía.<sup>13</sup>

---

<sup>6</sup> Cf. Müller, Max y Halder, Alois. *Breve diccionario de Filosofía*, Ed. Herder, Barcelona, 1998. p. 35.

<sup>7</sup> Cf. Abbagnano, Nicola. *Diccionario de Filosofía*, actualizado por Giovanni Formero FCE, México, 2004. p. 87.

<sup>8</sup> Müller, Max y Halder, Alois. *Op. cit.* p. 35.

<sup>9</sup> Abbagnano, Nicola., *Op. cit.*, p. 87.

<sup>10</sup> Müller, Max y Halder, Alois. *Op. cit.* p. 35.

<sup>11</sup> Abbagnano. *Op. cit.* p. 87.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> Beorlegui, Carlos. *Antropología filosófica*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1999, p. 216.

Hoy en día, la Antropología filosófica se ha impuesto en el criterio público gracias a los afanes de los filósofos avocados a ella, pero el terreno es pantanoso, como admite Comte-Sponville en su diccionario al abordar la voz "Antropología":

Etimológicamente, es el conocimiento (*logos*) del hombre (*anthropos*). El término es vago; la cosa también. ¿Se trata de filosofía? ¿De ciencia? Pero entonces ¿de cuál o de cuáles? <sup>14</sup>

Similarmente, Beorlegui asienta:

La antropología filosófica ha sido objeto de los más dispares enfoques y formas de entenderse, tanto por parte de los cultivadores como por sus detractores (sobre todo, desde el área de la Antropología cultural y física). El calificativo de 'filosófica' es suficiente como para ser considerado por algunos una pura especulación acerca del hombre, surgida del desconocimiento de lo que sobre el hombre van descubriendo e investigando las ciencias humanas; y tienen su parte de razón, puesto que muchos manuales que se autodenominan de Antropología filosófica no pasan de ser filosofía del hombre de corte especulativo. En el fondo, subyace el problema de la identidad de la filosofía y su relación con la ciencia y el problema del método de investigación en ciencias humanas.<sup>15</sup>

En efecto, hay un problema de método en el abordaje no de las ciencias humanas, sino del estudio del hombre. Intentemos desbrozar este problema metodológico, pues, como dice Beorlegui:

las exigencias del objeto son lo primero; las exigencias del método científico deben adaptarse a cada objeto de investigación. De lo contrario caeríamos en la paradoja del método: lo que por naturaleza está destinado a facilitar o simplemente guiar la investigación impondría sus condiciones al objeto que tratamos de investigar; pero es obvio que el método debe subordinarse al objeto. Pese a todo, esta paradoja del método se produce con demasiada frecuencia en nuestro tiempo, quizá porque se ha puesto excesivo énfasis en la cuestión metodológica.<sup>16</sup>

Y lo que hace más pantanoso el terreno, es que dentro de la antropología filosófica muchos no quieren salirse del estricto marco de lo científico, en el cual hay una parte del hombre que no encaja: a esa parte se le ha llamado espíritu; pero tampoco se quiere renunciar al reconocimiento de esa parte.

Para comprender el surgimiento y las posibilidades de la Antropología Filosófica, es necesario considerar, aunque sea someramente, que la ciencia ha tenido diferentes

---

<sup>14</sup> Comte- Sponville, André. *Diccionario filosófico*. Ed. Paidós, España, 2003, p. 58.

<sup>15</sup> Beorlegui, Carlos. *Lecturas de Antropología filosófica*, Descleé de Brouwer, Bilbao, España, 1988, p. 25.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 128

etapas de desarrollo a través de la historia del pensamiento occidental. Beorlegui precisa al respecto:

En realidad, el concepto de ciencia se ha constituido históricamente. Con los griegos era un saber definitivamente cierto y demostrado, pues se obtenía a partir de las causas del fenómeno objeto de estudio; con Descartes, sin embargo, se consideraba científico el saber inmediato, claro y distinto.<sup>17</sup>

Fullat, a su vez dice que:

La ciencia tal como se la ha entendido después de Galileo ha conocido muy diversas definiciones a pesar de la referencia constante a un tipo de discurso que vale en la medida en que se somete a la prueba. La tentativa de elaborar unas normas absolutas de la científicidad es un proyecto filosófico que ha gastado muchas energías. En el siglo XIX el modelo de las ciencias naturales se erigió como único, negándose valor científico a las ciencias humanas.<sup>18</sup>

Hoy en día, como atinadamente apunta Beorlegui:

se entiende por científico el saber positivo metódicamente controlado y sistemáticamente organizado.<sup>19</sup>

Pero la explosión de la relatividad y de la mecánica cuántica en el siglo XX, como dice Fullat:

dispararon una crítica de la ciencia y de la razón ya que conceptos tales como espacio, tiempo, velocidad, infinito... perdían su sagrado valor. No pocos prefirieron entonces limitarse a la descripción del concepto de ciencia en cada época sin pretender formular noción normativa alguna de la misma.<sup>20</sup>

Por lo anterior, al abordar lo humano la ciencia no es suficiente, pues:

las características propias del hombre (...) obligan a un reajuste casi general de la metodología científica para adaptarla a sus exigencias, de modo que sin dejar de ser científico, el método haga justicia al objeto.<sup>21</sup>

En efecto, la "ciencia moderna", se queda corta en ciertos aspectos específicamente humanos, como la educación, expresándolo así Fullat:

---

<sup>17</sup> Ibidem, p. 128.

<sup>18</sup> Fullat, Octavi. *Filosofías de la Educación*, Ediciones CEAC, S. A., Barcelona, 1983.pág. 326.

<sup>19</sup> Beorlegui. *Lecturas...* Pág. 128. Ver Apéndice Nota 1.

<sup>20</sup> Fullat. *Op. cit.* p. 326

<sup>21</sup> Beorlegui. *Lecturas...*, p. 129.

El hombre no queda agotado con la perspectiva científica como creyeron los científicos del siglo XIX y de principios del XX; aspectos hay humanos, como la poesía, el amor, el simbolismo, la honradez, la mítica, la fidelidad, la fe o incluso el cinismo, que no reciben total explicación con el abordaje científico. Algún aspecto se le escapa a éste.<sup>22</sup>

Para el estudio de lo humano, hay que ir más allá de la ciencia, no obstante que la visión científica se ha impuesto queriendo omniabarcar el conocimiento. Fullat dice:

Conocer algo es tener acceso a ello; aquí lo conocido es el ser humano, no sólo en cuanto a *lo que es*, más también en *aquello que desea ser*. El acceso o penetración de la realidad conoce dos modalidades: la científica y la mítica. La ciencia moderna, dejando ahora el concepto griego de ciencia, pretende establecer un universo científico que explique toda la realidad mediante leyes expresadas en fórmulas universales y necesarias. No lo ha logrado ciertamente, pero ésta es su pretensión todavía a pesar del relativismo histórico en que la ciencia se ha concretado de hecho. Extensas capas de la sociedad siguen convencidas de la omnisciencia del conocimiento humano cuando éste se somete al rigor científico. La ciencia, creen muchos, explicará un día toda la peripecia del hombre, rechazándose de plano los saberes proporcionados por el arte, la religión o el amor. **Sólo el conocimiento verificable y cuantificable merece respeto.** Desde tal perspectiva, la libertad del hombre se desvanece. De seguir en esta dirección del **imperialismo científico**, el hombre se reduce a pedazo de naturaleza quedando desnudo de *destino* y de *sentido*.<sup>23</sup> (Las negritas son mías.)

Y en medio de este imperialismo científico resulta curioso que, como dice Heidegger:

En ninguna época se ha sabido tanto y tan diverso con respecto al hombre como en la nuestra...Ninguna época, hasta la fecha, ha sido capaz de hacer accesible este saber con la rapidez y facilidad que la nuestra. Y, sin embargo, en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es. En ninguna época ha sido el hombre tan problemático como en la actual.<sup>24</sup>

Se hace actualmente una diferenciación entre la ciencia y las Humanidades, sin embargo estas últimas no dejan de estar sujetas en gran medida al imperialismo del que se habló anteriormente: tanto es así que los alemanes designan a las humanidades como ciencias del espíritu. El saber filosófico no ha sido inmune a los efectos del imperialismo citado, ya que, como asienta Beorlegui tras haberse centrado la filosofía en temas de teoría del conocimiento a partir del siglo XVII, "desde mediados

---

<sup>22</sup> Fullat. *Op. cit.* p. 206.

<sup>23</sup> Fullat. *Op. cit.* Pág. 206.

<sup>24</sup> Heidegger, M. *Kant y el problema de la metafísica*. F. C. E., México, 1954, p. 175.

del s. XIX se convierte en *teoría de la ciencia*"<sup>25</sup>, entendiéndose por tal en palabras de Habermas "una metodología ocupada en la autoconcepción cientifista de las ciencias."<sup>26</sup> Este cientifismo es definido por Habermas como "la fe de la ciencia en sí misma", o sea, "la convicción de que en adelante no podemos concebir a la ciencia como *una* de las posibles formas del conocimiento, sino que hemos de identificar conocimiento y ciencia."<sup>27</sup>

En efecto, a partir de la Ilustración comenzó a haber una locura por la delimitación de las ciencias (en el más amplio sentido que incluye la filosofía) y la determinación del estatuto epistemológico de cada una de ellas y de cada una de las ramas de cada una de ellas. Concretamente respecto a la Antropología, Beorlegui asienta:

Para la época en que tanto Feuerbach como Nietzsche expresan sus concepciones antropológicas, las ciencias humanas han madurado suficientemente como para ayudar a dar a luz a las antropologías científicas (...). A lo largo de todo el s. XIX, las dos líneas de reflexión antropológica (...) (la de orientación científica y la filosófico-trascendental) discurren por caminos separados. Y en muchos autores tal separación e ignorancia mutua continúa hasta nuestros días.<sup>28</sup>

Esta situación de "poner límites y más límites", ha ido siendo superada y varias veces se han levantado en el último cuarto del siglo XX contra esta locura y ahora comienza a hablarse de transdisciplina en un intento de superar esta etapa de la historia del conocimiento. Ciertamente que, como apunta Gadamer<sup>29</sup>, a partir de la Ilustración, para el pensamiento moderno, el mito está concebido como opuesto a la explicación racional del mundo: "la imagen científica del mundo se comprende a sí misma como la disolución de la imagen mítica del mundo", siendo mitológico para el pensamiento científico "todo lo que no se puede verificar mediante experiencia metódica". Entonces a lo mítico se le ha otorgado un status inferior al de lo racional o científico. Ahora bien, lo que da sustento a la ciencia es la facultad racional del ser humano, es decir la razón. Ciencia y razón van de la mano y se equiparan. Sin embargo, la razón no es monolítica y autosuficiente. Gadamer reflexiona:

Lo que la razón conoce como verdadero, debe ser siempre verdadero. Así que la razón debe poder ser siempre la que conozca lo verdadero. Pero en verdad, la razón no está presente ni disponible cada vez que quiere ser consciente de sí misma, es decir, cada vez que quiere ser consciente de la racionalidad de algo. Se experimenta en algo sin ser dueña previamente de lo que en ello hay de racional. Su autopositación está siempre referida a algo que no le pertenece a ella misma, sino que le acaece y, en esa medida, ella es sólo respuesta, como aquellas otras fueron respuestas míticas. También

---

<sup>25</sup> Beorlegui, Carlos. *Antropología...*, p. 237.

<sup>26</sup> Habermas, Jürgen. ¿Para qué aún filosofía? en *Teorema*, 5 (1975), pág. 206.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> Beorlegui, Carlos. *Antropología...* Pág. 141.

<sup>29</sup> Gadamer, H. G. *Mito y razón*. Ed. Paidós Ibérica, Barcelona, 1993. Cap. 1 (1957).

ella es siempre interpretación de una fe, no necesariamente de la fe de una tradición religiosa o de la de un tesoro de mitos extraído de la tradición poética. Todo el saber que la vida histórica tiene de sí misma surge de la vida que tiene fe en sí misma, cuya realización es ese saber.<sup>30</sup>

Como ya se mencionó en una cita anterior de Fullat, es importante tomar en cuenta que contamos con dos formas de conocer, a las que podemos referirnos como *Logos* y *Mythos*, lo cual amplía el mismo Fullat en la siguiente cita:

En griego, *Logos* significó discurso ajustado, preciso, basado en el procedimiento causa-efecto. *Mythos*, en cambio, era una narración que nada demostraba y a la que le bastaba el hecho de ser narrada, sin más. Para muchos pensadores de la Grecia clásica, el 'mythos' y el 'logos' expresaron elementos complementarios y distintos de la realidad. Uno y otro contaban lo que el hombre es aunque en planos distintos. Con ello se defendía, de hecho, la plasticidad del ente humano.

La ciencia habla del hombre valiéndose del *discurso lógico*; la mitología, en cambio –en cuanto 'fiesta-del-mito' y no entendida como 'logos-del-mito', configura al hombre a la manera como lo hace el arte; es decir, valiéndose del *deseo del hombre*. A la ciencia, al 'logos', le basta con lo que el ente humano es; la mitología, el mundo del 'mythos', por el contrario, va más allá de los datos, internándose en el ámbito de lo que el ente humano *desea ser*. El 'mythos' anuncia el coraje del hombre para transgredir los condicionamientos presentes y dados de la existencia. Rebelarse contra la facticidad pertenece al 'mythos'; jamás al 'logos'. Este, a lo sumo, señalará las estrategias y tácticas a adoptar en caso de decidirse alguien por la revolución.<sup>31</sup>

Gadamer lo plantea así:

En el pensamiento griego encontramos, pues, la relación entre mito y *logos* no sólo en los extremos de la oposición ilustrada, sino precisamente también en el reconocimiento de un emparejamiento y de una correspondencia, la que existe entre el pensamiento que tiene que rendir cuentas y la leyenda transmitida sin discusión. En especial, esto se muestra en el giro peculiar con que Platón supo unir la herencia racional de su maestro Sócrates con la tradición mítica de la religión popular. Rechazando la pretensión de verdad de los poetas, admitió sin embargo simultáneamente, bajo el techo de su inteligencia racional y conceptual, la forma narrativa del acontecer que es propia del mito. La argumentación racional se extendió, por decirlo así, pasando por encima de los límites de sus propias posibilidades demostrativas, hasta el ámbito a que sólo son capaces de llegar las

---

<sup>30</sup> Ibidem. pp. 20-21.

<sup>31</sup> Fullat, Octavi. *Op. cit.* Pág. 207



narraciones. Así, en los diálogos platónicos el mito se coloca junto al *logos* y muchas veces es su culminación.<sup>32</sup>

La ciencia hay que abarcarla y trascenderla, y no agotar el conocimiento humano en ella.

De acuerdo a lo dicho, es necesario considerar al "logos" y al "mythos" no sólo como elementos complementarios y distintos de la realidad, sino verdaderamente como dos formas de conocer accesibles al ser humano. Gracias a las investigaciones realizadas en el último cuarto del siglo XX a partir de la comisurotomía,<sup>33</sup> que consiste en intervenir quirúrgicamente el cuerpo caloso del cerebro humano, cortando todas las uniones nerviosas que unen ambos hemisferios cerebrales, sabemos que estos hemisferios tienen diferentes funciones, estando el aspecto lógico asignado al izquierdo y el mítico al derecho, a consecuencia de lo cual, Dethlefsen y Dahlke dicen:

Es fácil imaginar lo *incompleto* que estaría el individuo que sólo tuviera una de las dos mitades del cerebro. Pues bien, no es más completa la noción del mundo que impera en nuestro tiempo, por cuanto que es la que corresponde a la mitad izquierda del cerebro.

Desde esta única perspectiva, sólo se aprecia lo racional, concreto y analítico, fenómenos que se inscriben en la causalidad y el tiempo. Pero una noción del mundo tan racional sólo encierra media verdad, porque es la perspectiva de media conciencia, de medio cerebro.<sup>34</sup>

En efecto a la vía de conocimiento que utiliza ambas formas, Logos y Mythos, basada por tanto en ambos hemisferios cerebrales se le puede llamar legítimamente ciencia, la cual constituye un "nuevo enfoque que implica una reforma de la razón"<sup>35</sup> especialmente importante en el terreno de las humanidades llamadas también ciencias del espíritu; mientras que a la vía que utiliza una sola forma, se le debe llamar la mitad de la ciencia o semi-ciencia, la cual por cierto, ha usurpado la integridad cognoscitiva arrogándose en exclusiva para sí el nombre de ciencia. En este sentido, Dethlefsen y Dahlke apuntan:

Los procesos funcionales nunca tienen significado en sí. El significado de un hecho se nos revela por la interpretación que le atribuimos. Por ejemplo, la subida de una columna de mercurio en un tubo de cristal carece de significado hasta que interpretamos este hecho como manifestación de un cambio de temperatura. Cuando las personas dejan de interpretar los hechos que ocurren en el mundo y el curso de su propio destino, su existencia se disipa en la incoherencia y el absurdo. Para interpretar una cosa hace falta un marco de referencia que se encuentre fuera del plano en el que se manifiesta lo que se ha

---

<sup>32</sup> Gadamer, *Op. cit.*, p. 27.

<sup>33</sup> Ver Apéndice: nota 2.

<sup>34</sup> Dethlefsen, Thorwald y Dahlke, Rüdiger. *La enfermedad como camino*. Plaza y Janés Editores, S. A., España, 1991. Págs. 29-33.

<sup>35</sup> Nicol. *Op. cit.* p. 12.

de interpretar. Por lo tanto, los procesos de este mundo material de las formas no pueden ser interpretados sin recurrir a un marco de referencia metafísico.<sup>36</sup>

De modo que estas dos formas de conocer encuentran su paralelismo en la especialización funcional de los 2 hemisferios cerebrales, siendo el izquierdo el encargado del ejercicio hoy llamado científico, y el izquierdo el encargado de la forma "mítica" de conocer. La forma "científica" apela a la causalidad, mientras que la otra forma apela a la analogía.<sup>37</sup> Sin embargo, la posibilidad de elegir preferentemente entre una u otra forma varía en las personas, y como dice Hessen, el predominio de la forma lógica:

Procede las más de las veces de una actitud alejada del mundo y de la vida, como la que suele encontrarse justamente entre los filósofos. El filósofo, cuya función propia en la vida es conocer, concluye con demasiada facilidad juzgando por sí mismo a los demás" –como se suele decir- y concibiendo al hombre, en general, como un ser predominantemente cognoscitivo.<sup>38</sup>

Entonces, el ser humano dispone de dos vías de conocimiento, dos formas de ejercer el pensamiento: la forma lógica o racional y la forma mítica o simbólica, y, en palabras de Beorlegui:

el sentido y el valor de la capacidad simbolizadora del hombre ha sufrido diversas vicisitudes a lo largo de la historia occidental. Con el auge de la mentalidad científica, la imaginación y la capacidad simbolizadora han sido relegadas a un nivel epistemológico degradado, como saberes de inferior categoría e, incluso, como no-saberes, frente a la precisión racionalizadora del saber científico.<sup>39</sup>

Es claro que desde finales del siglo XIX hubo voces que se levantaron desde la trinchera de la palabra en contra del imperialismo que el concepto de ciencia ejercía en la sociedad, destacando en este sentido la influencia de los 3 exponentes de la escuela de la sospecha: Marx, Nietzsche y Freud; el primero con su concepto de la superestructura ideológica y el segundo con todos sus cuestionamientos a lo establecido. Pero fue mayormente la labor de Sigmund Freud y de todos sus sucesores la que rescató la óptica mítica en el ámbito académico – científico, con la consecuencia lógica y laudable de que con esto comienza a alterar las fronteras de los campos disciplinares, pues como dice Roger Trigg<sup>40</sup>, el Psicoanálisis está a medio camino entre la Medicina y la Filosofía. Ha habido aún otras voces en contra del imperialismo científico, entre ellas las de Gurdjieff y Ouspensky –sobre los cuales

---

<sup>36</sup> Dethlefsen, *Op. cit.*, p. 13.

<sup>37</sup> Ver Apéndice: nota 3.

<sup>38</sup> Hessen, Jan. *Teoría del Conocimiento*, Espasa Calpe Mexicana, S. A., México, 1995. Pág. 102.

<sup>39</sup> Beorlegui, Carlos. *Lecturas...* Pág. 245.

<sup>40</sup> Trigg, Roger. *Concepciones de la naturaleza humana*, Alianza Editorial, S. A. Madrid, 2001.

abundaremos en el presente trabajo--, cuyo pensamiento está también a medio camino, en este caso, entre lo intuitivo y lo racional.

También es destacable la labor de Franz Georg Gadamer y su propuesta de la hermenéutica filosófica que:

se enfrenta al método (científico), al ideal de la verificabilidad, a la identificación de la verdad con la certeza. Pero, más profundamente aún, en cuanto que en la ciencia moderna se conserva el pensamiento griego sobre el ser, la pregunta que, con ese enfrentamiento, Gadamer plantea a la ciencia va dirigida a los orígenes del pensamiento occidental. La hermenéutica pregunta por los límites de la verdad enunciativa.<sup>41</sup>

Después de la Ilustración y hasta nuestros días, se ha dado una corriente de pensamiento en la que lo mítico es subvalorado, adquiriendo una connotación peyorativa por considerarlo como algo atrasado, primitivo, impropio de seres de alta racionalidad. Según lo anteriormente argumentado éste es un enfoque erróneo sobre lo mítico. Por ejemplo, Cencillo reduce los mitos a "representaciones esquemáticas dogmáticamente inmodificables"<sup>42</sup>, lo cual es una visión reductiva y parcial producto de esta subvaloración, pues igualmente en el terreno de la ciencia podemos encontrar este tipo de "representaciones". En este sentido, Zúñiga apunta:

...el principal argumento que un pensamiento ilustrado opone a la autoridad es que ésta sólo se legitima apelando a la tradición. Tradición y autoridad significan para la Ilustración lo mismo: ausencia de legitimación racional. Por otro lado, el romanticismo defendió la tradición, pero a costa de repetir, en opinión de Gadamer, el mismo esquema: además de la 'autoridad' de nuestros principios racionales existe la autoridad de lo que viene del pasado y de la tradición. En la medida en que legitima el momento de la tradición apelando a que lo que hay en nosotros de ella nos determina imperceptiblemente más allá de nuestro querer, poder o hacer racional, el romanticismo no consigue evitar la *oposición excluyente entre tradición y libertad racional*.<sup>43</sup>

La hermenéutica filosófica de Gadamer busca reconciliar estos dos lados.

En 1908, Edouard Schuré planteaba:

El mayor mal de nuestro tiempo es que la ciencia y la religión aparecen como fuerzas enemigas e irreductibles. Mal intelectual, tanto más

---

<sup>41</sup> Zúñiga García, José Fco. *El diálogo como juego: la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*, Universidad de Granada, España, 1995, p. 181.

<sup>42</sup> Cencillo, Luis. *Dialéctica del concreto humano*, Marova, Madrid, 1975. p. 104.

<sup>43</sup> Zúñiga García. *Op. cit.* p. 106.

pernicioso cuanto que viene de lo alto y se infiltra en todos los espíritus, como sutil ponzoña que se respira en el aire.<sup>44</sup>

Esta postura se encuentra en estrecho paralelismo con la de Strasser<sup>45</sup>, la cual sintetiza Fullat diciendo que la objetividad se genera a partir de tres niveles sucesivos:

- 1.- Precientífica (cotidianidad de la vida)
- 2.- Científica (fruto del método)
- 3.- Postcientífica (análisis filosófico de los pre-significados)

La explicación *científica* del hombre constituye un momento –el segundo– de un proceso cultural más amplio. La objetividad científica cobra sentido en el interior de una dinámica de niveles que sitúan aquélla entre el mundo cotidiano y la hermenéutica filosófica del ser del 'hombre-en-el-mundo'. Cuando la ciencia prescinde de su contexto pre y postcientífico degenera en cientismo.<sup>46</sup>

Con gran prudencia y tino, en 1997, Fullat plantea:

Carece de sentido inquirir cuál sea la verdadera definición de ciencia. Lo único que importa es saber qué se entiende con el término *ciencia* en cada momento histórico. El significado de ciencia no es eterno, sino que fluctúa según los avatares de la Historia. Resulta plausible imaginar que a mediados del siglo XXI aparezca otro significado de *ciencia*. No habría que extrañarse.<sup>47</sup>

En 1934, Ouspensky reconocía otras 2 formas de conocer además de la forma lógica: les llamaba mentes y/o métodos. Hablaba entonces de la mente lógica, la psicológica y la esotérica, o equivalentemente, de los métodos lógico, psicológico y esotérico, explicándolos en estos términos:

En la vida ordinaria, podemos ver diferentes niveles de pensamiento. Para todos los problemas sencillos de la vida basta la mente muy corriente, llamémosla la mente *lógica*. Con esta mente podemos construir una casa, conseguir alimento, saber que dos más dos son cuatro, que el "Volga cae dentro del Mar Caspio", y que "los caballos comen avena y heno". De modo que, en su sitio apropiado, la mente lógica está muy bien y es muy útil. Pero cuando la mente lógica se encuentra con problemas que son demasiado grandes, y cuando no se detiene ante ellos sino que se pone en marcha para resolverlos, fracasa inevitablemente, pierde contacto con la realidad y de hecho se vuelve "defectuosa".(...)

Pero una mente lógica que conozca su limitación y sea bastante fuerte como para resistir la tentación de aventurarse en problemas que estén

---

<sup>44</sup> Schuré, Edouard. *Los grandes iniciados*, Grupo Editorial Tomo S. A. de C. V., México, 1998, p. 13.

<sup>45</sup> Strasser, S. *Phénoménologie et sciences de l'homme*, Ed, Beatrice-Nauwelaests, Paris, 1974, pp. 77-195

<sup>46</sup> Fullat. *Op. cit.*, p. 416.

<sup>47</sup> Fullat, Octavi. *Antropología filosófica de la educación*, Ed. Ariel, Barcelona, 1997. p. 14.

más allá de sus facultades y capacidades se convierte en una "mente psicológica". El método que esta mente usa, esto es, el método psicológico, es, primero de todo, un método para distinguir entre diferentes niveles de pensamiento y comprender el hecho de que las percepciones cambian según las facultades y propiedades del aparato perceptor. La mente psicológica puede ver las limitaciones de la "mente lógica" y los absurdos de la "mente defectuosa" – puede entender la realidad de la existencia de una mente superior y del conocimiento esotérico, y ver esto en sus manifestaciones. Esto es imposible para una mente meramente lógica.

Si un hombre de mente lógica oye hablar del esoterismo, de inmediato querrá saber dónde están las personas que pertenecen al círculo esotérico, quién las vió, y cuándo y cómo podrá verlas él mismo. Y si oye que esto no es posible *para él*, entonces dirá que son todos disparates y que no existe círculo esotérico alguno. Lógicamente estará muy en lo cierto. Pero psicológicamente es claro que con tales exigencias no irá lejos en su familiarización con el esoterismo. Un hombre tiene que prepararse, o sea, debe darse cuenta de la limitación su mente y de la posibilidad de existencia de otra mente mejor.<sup>48</sup>

La mente esotérica de la cita anterior es el equivalente de la mente mítica, y la mente psicológica puede ser entendida como un puente entre la parte lógica y la parte mítica. El pensamiento mítico como aquí se ha planteado, equivale a la intuición o intelección, como contraparte del pensamiento racional, tomando en cuenta que una antigua tesis medieval distingue entre razón e intelección<sup>49</sup>. Para que se lleve a cabo la intelección, el pensamiento mítico debe ocupar un lugar junto al lógico, y entonces debe atenderse también a otra forma de lógica, una forma que Ouspensky llama "Lógica Superior" pudiéndosele llamar también *Lógica intuitiva*, *Lógica del infinito*, *Lógica del éxtasis*, la cual ha existido desde tiempo inmemorial y ha sido formulada varias veces.<sup>50</sup>

Antes que Bacon, y aún antes que Aristóteles, en las antiguas escrituras hindúes, se daban las fórmulas de esta Lógica superior, que abrían las puertas del misterio. Pero el significado de estas fórmulas se perdió rápidamente. Estas fórmulas fueron conservadas en los libros antiguos, pero permanecieron ahí como máscaras extrañas de un pensamiento desaparecido con palabras sin contenido real.

Nuevos pensadores descubrieron nuevamente estos principios y los expresaron en palabras nuevas, pero una vez más siguieron siendo incomprensibles, y nuevamente se trasformaron en innecesarias formas ornamentales de palabras. *Pero la idea persistió*. Una conciencia de la posibilidad de descubrir y establecer las leyes del mundo superior no se perdió nunca. La filosofía mística nunca consideró a la lógica de Aristóteles como totalizadora y todopoderosa.

---

<sup>48</sup> Ouspensky, P. D. *Un Nuevo Modelo del Universo*, Ed. Kier, S. A., Buenos Aires, Argentina, 1996. p. xviii.

<sup>49</sup> Ver apéndice: nota 4.

<sup>50</sup> Cf. Ouspensky, P. D. *Tertium Organum*, Ed. Kier, Buenos Aires, 1982. p. 252.

Construyó sus sistema *sin contar con la lógica* o sobreponiéndose a ella, siguiendo inconscientemente los caminos del pensamiento iniciados en la remota antigüedad.<sup>51</sup>

Ouspensky admite que los axiomas de esta Lógica superior no pueden ser formulados en nuestro lenguaje. Sin embargo, dice:

Tomando los axiomas de Aristóteles como modelo, podríamos expresar el principal axioma de la nueva Lógica en nuestro pobre lenguaje terrenal de la siguiente manera:

*A es tanto A como no A.  
Todo es tanto A como no A.  
Todo es Todo.*

Pero estos axiomas son, en efecto absolutamente imposibles. No son *los axiomas de la Lógica superior*, son simplemente intentos de expresar los axiomas de esta Lógica en conceptos. En realidad las ideas de la Lógica superior son inexpresables en conceptos. Pero cuando nos encontramos con esta inexpresabilidad quiere decir que hemos tocado el mundo de las causas.<sup>52</sup>

El actual "imperialismo científico" en oposición a la objetividad integral, llamada por Gurdjieff "la ciencia verdadera", encuentra un admirable paralelismo con la Grecia clásica:

Los *sophoi* presocráticos –*sophós* significó diestro, hábil, competente, entendido en algo; más tarde ya designó *sabio*<sup>53</sup>- se autocalificaron de sabios, eran los poseedores de la sabiduría. Eran sabios porque se *decían sabios*, porque lo *aparentaban*, porque querían mostrarse como sabios. Lo sabían todo; afirmaban saberlo todo. Los 'sophoi' (quienes encuentran su paralelo a su vez en los fariseos y saduceos del Nuevo Testamento cristiano: N. del transcriptor) eran omniscientes por autodecreto, porque arrollaban a los conciudadanos con su palabrería. No alcanzando la Verdad, denominaron *verdad* la simple apariencia de la misma. Fueron diestros en la dialéctica y en retórica o habilidad de argumentar y de convencer. Podían probar primero lo que negaban a continuación; verdad y falsedad se metamorfoseaban fácilmente en sus hábiles discursos.

El círculo socrático hizo frente a esta desfachatez antilógica. Sócrates renunció a llamarse *sabio* (*sophós*), adoptando el humilde vocablo de *filósofo*. *Philos* significó *propio*, *perteneciente a* y, por tanto, *amigo*. El filósofo era un amigo o pretendiente a la sabiduría. Estaba tan ligado a la *doxa* –a las opiniones frente al saber seguro- como el resto de los

---

<sup>51</sup> Ibidem.

<sup>52</sup> Ibidem.

<sup>53</sup> Aquí, Fullat cita a Martínez Marzoa, F.: *Historia de la Filosofía*, Tomo I, Ed. Istmo, Madrid, 1973, p. 27.

ciudadanos; su originalidad residía en hacerse cargo de la fragilidad de su saber esquivando el engreimiento, cosa que los demás ciudadanos no hacían. Todos los hombres son ignorantes, clamaba Sócrates; el filósofo, con ser también ignorante, es el más sabido porque sabe que es ignorante. De esta guisa, mientras los demás andaban poseídos por dos ignorancias, al filósofo sólo le quedaba una. El 'conócete a ti mismo' –*gnōti seōton*– de Sócrates servía para librarse de una de las dos ignorancias, aquella que no discierne entre 'lo que es' y 'lo que quiero yo que sea'. Lo que conozco no coincide con lo que quiero conocer, dejó sentado el círculo humano que se formó en torno a Sócrates.<sup>54</sup>

A partir del Renacimiento en que la ciencia moderna comenzó a adquirir "personalidad" propia y aparte con la utilización de la forma lógica, racional de conocer, la otra forma, la mítica quedó circunscrita al terreno de la religión y fue, junto con ésta, perdiendo paulatinamente prestigio social hasta ser desterrada del ámbito académico en el siglo XIX, situación que en buena medida prevaleció durante el siglo XX y aún hoy, en que, como dice Blanca Solares, el quehacer teórico de la hermenéutica simbólica ha sido bloqueado por una parte por:

el predominio en nuestros ambientes académicos y universitarios del materialismo histórico y la consecuente demanda de una teoría vinculada a la práctica, es decir, a la necesidad de transformar el mundo más que de interpretarlo, programas de mejoramiento y de transformación acordes a un espíritu comprometido y militante; así como, de otra parte, por la tendencia de corte positivo y empirista propia de los programas de las ciencias duras, pero también con mucho éxito en las ciencias sociales y humanas, historia y antropología, basada en la inmediatez de los hechos y el registro de datos del cual puedan derivarse si no leyes y verdades universales, sí – de la misma manera que en el caso anterior– programas de acción que orienten el desarrollo social y nacional.<sup>55</sup>

Y continúa:

De manera que, tanto desde una perspectiva que se postula "crítica" como desde una perspectiva "positiva", la hermenéutica, la *hermeneia*, que inicialmente significa "expresión" o "interpretación", como en general toda reflexión teórica sin fines utilitarios inmediatos, es descalificada de antemano como una actividad pseudocientífica y estéril.<sup>56</sup>

Sin embargo, en la tradición del Idealismo alemán del XIX encontramos que se va rescatando la óptica mítica emancipada del dogmatismo religioso por ejemplo en

---

<sup>54</sup> Fullat . *Filosofías...*, p. 235.

<sup>55</sup> Solares, Blanca (coord.) *Los lenguajes del símbolo*, Anthropos editorial, Barcelona, España, 2001. p. 16

<sup>56</sup> *Ibidem*.

Schleiermacher, W. Dilthey, L Wittgenstein, F. Nietzsche, Heidegger, hasta llegar al planteamiento de la hermenéutica filosófica de Hans Georg Gadamer, a la que se refiere Arce Carrascoso en estos términos:

La hermenéutica de Gadamer es, sin duda, una respuesta a una situación de hecho: la situación suscitada por la hegemonía de la ciencia y los problemas que la absolutización de sus procedimientos y, en último término de su 'verdad', plantea. La articulación de esta respuesta requiere y, en consecuencia lleva, consigo una revisión de la noción de verdad, así como un replanteamiento de la cuestión del conocer que habrá de atender a la totalidad e la experiencia humana del mundo. En este sentido la Filosofía hermenéutica es una 'teoría de la experiencia real', cuya forma específica es la comprensión; el proyecto gadameriano en *Verdad y Método* de 'interpelar el conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital' es también el de preguntarse "cómo es posible la comprensión", qué hace de ésta el carácter constitutivo de nuestra relación con el mundo; de este cuestionamiento emergerá una noción de verdad que, como acontecimiento desvelador, se da en el tiempo y una redefinición también del sujeto humano en virtud de su intervención en este acontecer, carente, por tanto, de función fundamentadora.<sup>57</sup>

El concepto de hermenéutica, como asienta Ferraris<sup>58</sup> nos viene como muchos otros de la Grecia clásica con el sentido de hacer llegar a los hombres los mensajes de los dioses principalmente por la interpretación de los oráculos (Político, 260 d-e; 290 c) y su etimología tardía se hace remontar a Hermes, mensajero de los dioses, que se corresponde con el Toth egipcio, inventor de la escritura, y con el Mercurio romano, dios de los intercambios, del comercio y protector de los ladrones. En los primeros cinco siglos de cristianismo quedan canonizados los tres ámbitos tradicionales de la hermenéutica: la teológica, la filológica y la jurídica. Y aunque la hermenéutica es en su origen el arte de interpretar textos, muchos siglos más tarde y posteriormente a la revolución luterana o Reforma, en el siglo XVII comienza a hablarse de una hermenéutica general, y en el XVIII, de una hermenéutica universal, es decir, aplicada a cualquier ámbito. Pero en general:

la hermenéutica hasta la Ilustración, había observado el principio según el cual *in claris non fit interpretatio*: los textos son normalmente comprensibles, y la interpretación interviene sólo frente a los casos de específica oscuridad. Contra esta perspectiva, Schleiermacher parte de un concepto antropológico según el cual los otros son esencialmente un misterio para mí, de modo que toda expresión suya, no sólo la consignada por escrito, sino también toda comunicación oral dotada de significado, puede ser mal entendida; sin embargo, el hecho de que toda palabra ajena resulte expuesta al malentendido requiere que la hermenéutica intervenga en toda comunicación interpersonal y que

---

<sup>57</sup> Arce Carrascoso, José Luis. *Teoría del Conocimiento*, Ed. Síntesis, Madrid, 1999. p. 247.

<sup>58</sup> Ferraris, Maurizio. *La hermenéutica*, Taurus, México, 2001.



*todo comprender sea un interpretar.* Dilthey transportará esta capital adquisición desde la experiencia psicológica de la oscuridad del 'tú', al ámbito filológico de la oscuridad de la historia, que hace de hermenéutica la base de las ciencias del espíritu, o sea de los conocimientos que, a diferencia de las ciencias de la naturaleza, no se ocupan de objetos, sino de objetivaciones lingüísticas del espíritu, mismo que se deposita en textos y monumentos y que el intérprete está llamado a devolver a la vida superando su estado de inicial extrañeza, para reconocerlos finalmente como propios.<sup>59</sup>

De esta manera, como lo señaló Gadamer (1960), Dilthey, a diferencia de los ilustrados:

confiere una papel central a la historicidad y al conocimiento del pasado: no descalifica las fábulas de los antiguos y, sin embargo, se inclina a considerar que un método científico seguro es capaz de sustraer al intérprete al peso del prejuicio y al rostro oscuro de la vida, que lo acosan como hombre pero no como estudioso.<sup>60</sup>

Heidegger va más allá de esta concepción planteando en *El ser y el tiempo* (1927) que, como asienta Ferraris:

no sólo todo conocimiento es histórico-hermenéutico, sino que hermenéutica es nuestra existencia entera, en cuanto que nosotros mismos somos parte de aquella tradición histórica y lingüística que convertimos en tema de las ciencias del espíritu", reconociendo con la existencia del círculo hermenéutico, "la condicionalidad histórica y existencial de cada uno de nuestros conocimientos, que es siempre y de cualquier manera una interpretación que nunca llegará a una objetividad final.<sup>61</sup>

Así pues, por una parte y principalmente a través de la mediación del existencialismo, la hermenéutica adquiere una dimensión enteramente filosófica (Pareyson 1971); y por otra, mediante la hermenéutica que había alcanzado su propia universalidad, se vuelven a introducir en el saber contemporáneo los cánones propios de la cultura humanista, que el cientificismo de la edad moderna había rechazado.<sup>62</sup>

La escuela germano – hispana de hermenéutica postula al ser humano, a decir de Garagalza<sup>63</sup>, como un "animal hermenéutico, simbólico, lingüístico (y no

---

<sup>59</sup> Ibidem, p. 14.

<sup>60</sup> Ibidem, p. 14.

<sup>61</sup> Ibidem, p. 15.

<sup>62</sup> Ibidem, p. 16.

<sup>63</sup> Ver apéndice: Nota 5.

exclusivamente 'racional')"<sup>64</sup>, llegando a admitir que la interpretación es para el ser humano un destino, que la hermenéutica no aparece por lo tanto como mero método sino como plena cosmovisión.<sup>65</sup>

El maridaje que propongo entre la Antropología Filosófica y la Hermenéutica se acerca mucho más a lo que el propio Ortiz-Osés llama neohermenéutica gadameriana y que explica así:

La tesis fundacional de la neohermenéutica gadameriana suena así: el modo típicamente humano consiste en la interpretación, la cual, a su vez, realiza fundamentalmente una comprensión antropológica o traducción de una realidad a nuestra realidad. Todo conocimiento propiamente humano, es decir, comprensivo de algo, coimplica una interpretación, y toda interpretación específicamente humana implica un reconocimiento de la realidad en cuestión. La circularidad dialógica entre entendimiento comprensivo e interpretación define a su vez la circularidad dialéctica de nuestro modo de captar lo real. Todo entendimiento de la realidad, en efecto, se efectúa sobre la pista de una conjugación productiva entre prejuicios, en cuanto juicios previos inmediatos, y juicios mediados posteriormente.<sup>66</sup>

Para este maridaje hemos de comprender la Hermenéutica tomando en cuenta la siguiente cita:

Tras los pasos de Nietzsche, Cassirer, Heidegger, Wittgenstein o Gadamer hemos comprendido que no hay un mundo, sino una pluralidad de mundos: tantos como lenguajes. Y hemos aprendido que la vía de acceso a los diferentes mundos es hermenéutica. En otras palabras, un mundo es siempre una comprensión, un universo simbólico que a su vez hay que comprender y, por lo tanto (ya que la comprensión no es inmediata, empática o contagiosa), hay que interpretar.<sup>67</sup>

Ernest Cassirer hace también una importante aportación en el rescate filosófico de lo simbólico. En palabras de Luis Garagalza:

Cassirer parte de la consideración kantiana de la actividad espontánea del espíritu como un factor esencial del conocimiento y viene a mostrar que el trabajo de elaboración teórica que realiza la ciencia al despegarse, a través del concepto, de la experiencia primaria de lo real para elevarse hacia la universalidad es propiamente un proceso de simbolización. La visión científica del mundo ya no podrá, pues, ser

---

<sup>64</sup> Garagalza, Luis. La hermenéutica y la vocación antropológica de la filosofía, en: *Pensar lo humano, Actas del II Congreso Nacional de Antropología Filosófica*, Iberoamericana, Madrid, 1997.

<sup>65</sup> Ver apéndice: nota 6.

<sup>66</sup> Ortiz-Osés, Andrés. *La nueva filosofía hermenéutica*, Ed. Ananthropos, Barcelona, 1986. pp. 48-49.

<sup>67</sup> Ortiz Osés A. y Lantxeros, P. *Diccionario de Hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1997. p. 50.

considerada una copia más o menos perfecta de una realidad absoluta, sino como el resultado de una captación, asimilación y elaboración de un material empírico que se realiza a través del simbolismo lógico-teórico. Ahora bien, para Cassirer el simbolismo lógico-teórico no es la única modalidad del simbolismo: junto a él distingue el simbolismo lingüístico y el simbolismo mítico. Mito, lenguaje y ciencia constituyen, pues, las tres formas simbólicas fundamentales a través de las cuales el ser humano entra en contacto con la realidad. El 'suelo' sobre el que se apoya el trabajo científico no es algo que esté inmediatamente dado a los sentidos, sino más bien algo que ha sido 'puesto' por el espíritu en su actividad espontánea: el resultado de un trabajo realizado de un modo más o menos consciente a través del símbolo lingüístico y del símbolo mítico.<sup>68</sup>

La óptica mítica ha sido rescatada por la hoy llamada hermenéutica simbólica,<sup>69</sup> y en ella encontramos trabajos de R. Otto, C. G. Jung, K. Kerényi, M. Eliade, A. Portmann, E. Neumann, H. Corbin, H. Kawai, M. L. von Franz, van der Leeuw, H. Plessner, G. Scholem, H. Zimmer, H. Read, J. Hillman, J. Layard, G. Durand, J. Campbell, M. Porkert, V. Zuckerkandl, J. Alcina, María Zambrano, M. Gutiérrez Estévez, F. Rodríguez Adrados, C. García Gual, L. Alonso Schökel, Raimon Panikkar, Emilio Lledó, Juan Eduardo Cirlot, Andrés Ortiz -Osés, Eugenio Trías, L. Sejourne, A. López Austin, Mercedes de la Garza, R. Bonifaz Nuño, Miguel León Portilla, Gutierre Tibón, Octavio Paz, Enrique Florescano, Mauricio Beuchot, Roger Bartra, Pascual Buxó, Gabriel Weiss, Noé Jitrik, Jorge Silva Castillo y Bolívar Echeverría.

Específicamente en la línea de la relativización y superación transformadora del conocimiento científico, encontramos en el último cuarto del siglo XX, entre los pensadores más leídos a Edgar Morin, Fritjof Capra y Ken Wilber. Besse comenta:

El conocimiento científico, modelo modernizado del pensamiento racional, ha podido parecer capaz de indicar las finalidades de nuestras sociedades contemporáneas; la neutralidad de su enfoque y de su utilización es sin embargo ampliamente puesta en duda en la actualidad;<sup>70</sup> si bien se le reconoce un balance positivo en cuanto a las respuestas que ha suministrado relativas a los medios de organizar los procesos técnicos, muchos le reprochan ser incapaz de proponer interpretaciones satisfactorias a las interrogaciones sobre el 'porqué', sobre el sentido y el devenir del hombre. Además, el hombre hoy apenas si parece saber a dónde va, y frecuentemente busca razones de esperar fuera de las vías rigurosamente racionales. Tanto más cuanto que las ciencias humanas, singularmente el psicoanálisis,

---

<sup>68</sup> Garagalza. *Op. cit.*

<sup>69</sup> Solares, B. *Op. cit.* pp. 8 y 13.

<sup>70</sup> Aquí Besse hace referencia a: G. Fourez, *La science partisane*; J. M. Levy-leblond, *L'idéologie de/dans la science*; B. Coriat, *Science, Technique et Capital*.

recuerdan el peso de las estructuras inconscientes e insisten en una caracterización del hombre como 'ser de deseo' y de carencia...<sup>71</sup>

A lo anterior hay que agregar que la Razón en los últimos siglos se ha dirigido hacia la especialización, y si queremos en realidad comprender el mundo, es necesario revertir esta tendencia y apuntar no solo a la interdisciplinariedad, sino a la transdisciplinariedad.

En el contexto de lo planteado anteriormente, la antropología filosófica debe contemplar la posibilidad de aprovechar tanto el *mythos* como el *logos*, y en efecto hacia allá apuntaba el esfuerzo de Max Scheller, a quien muchos hacen remontar el inicio de la antropología filosófica. En este esfuerzo de conjunción del *mythos* y el *logos*, existe la posibilidad de una mejor comprensión de la realidad, pero esto trasciende el campo de las disciplinas separadas hacia donde se ha dirigido nuestra Razón en los últimos siglos, y este esfuerzo nos encauza más allá de la interdisciplinariedad, a la transdisciplinariedad. Ouspensky se acerca a este planteamiento en el siguiente pasaje:

Nosotros no comprendemos muchas cosas porque demasiado fácilmente y muy arbitrariamente recurrimos a la especialización. La Filosofía, la Religión, la Psicología, las Matemáticas, las Ciencias Naturales, la Sociología, la Historia de la Cultura, el Arte, cada una tiene su propia literatura separada. No hay un todo unitario que las reúna. Y aun los pequeños puentes que se levantan entre estas literaturas separadas están contruidos muy defectuosa y deficientemente, y con frecuencia ni siquiera existen. Y esta formación de literaturas especiales es el principal mal y el obstáculo principal para una correcta comprensión de las cosas. Cada una de las "literaturas" elabora su propia terminología, su propio lenguaje, que es incomprendible para los estudiantes de otras literaturas, y que no *coincide* con otros lenguajes; por él define sus límites más estrictamente, se separa de otros territorios, y hace a estos límites insuperables.<sup>72</sup>

Ahora bien, el planteamiento de Max Scheler de una Antropología filosófica, se acerca mucho, al menos en su intención, a este conocimiento unitario de la cita anterior. Dice el propio Scheler que por Antropología filosófica:

entiendo una ciencia fundamental de la *esencia* y la *estructura esencial* del hombre, de su relación con los reinos de la naturaleza (inorgánico, vegetal, animal) y con el fundamento de todas las cosas; de su *origen* metafísico y de su comienzo físico, psíquico y espiritual en el mundo; de las fuerzas y poderes que mueven al hombre y que el hombre mueve; de las direcciones y leyes fundamentales de su

---

<sup>71</sup> Besse, J.M. en: Avanzini, Guy. *La pedagogía desde el siglo XVII hasta nuestros días*. FCE, México, 1990. p. 86.

<sup>72</sup> Ouspensky, P. D. *Tertium Organum*, Ed. Kier, Buenos Aires, 1982. Págs. 304-05.

evolución biológica, psíquica, histórico-espiritual y social, y lo mismo de sus posibilidades esenciales que de sus realidades. En dicha ciencia halláanse contenidos el problema psicofísico del cuerpo y alma, así como el problema noético-vital.<sup>73</sup>

El camino más idóneo para el mejor conocimiento teórico del ser humano, de acuerdo a lo dicho, me parece que se encuentra en la conjunción de la Hermenéutica con la Antropología Filosófica, entendidas ambas en el sentido más amplio posible, y por lo tanto desmarcada la Antropología filosófica de la ciencia moderna como pivote primordial, o, podríamos decir, liberada del imperialismo científico, y tomada la Hermenéutica en sentido universalista simbólico y por tanto meta-gadameriano. Esta conjunción es un concepto cercano al de Antropología hermenéutica, que fue acuñado por Ortiz Osés como título de un libro en 1971<sup>74</sup>, pero diferente de él porque éste último se enfoca más en el sentido de la Antropología cultural. Muy sintéticamente, podemos explicar así el concepto de Antropología hermenéutica con palabras de Patxi Lantxeros:

La antropología ha disuelto –inmisericordemente– unas cuantas elaboraciones especulativas del "estado natural": Ni ha encontrado al "buen salvaje" ni se ha enfrentado a la "horda primitiva" ; ha encontrado sistemas diferentes de imaginación, raciocinio, juicio, valoración, culto, producción y gobierno; siempre sistemas culturales. La Antropología Hermenéutica ha pretendido –pretende– comprender tales sistemas desde su propia coherencia interna, que les acredita como "mundos", "modos de vida" o "comunidades de sentido", evitando calificativos como mentalidad prelógica, salvajismo cruel, depravación moral o patología colectiva. Con ello muestra y demuestra que la gama de posibilidades del comportamiento humano forma un mosaico colorista y dinámico...<sup>75</sup>

La propuesta que en el presente trabajo se hace es un intento de superación de las limitaciones de los que podríamos considerar como los 3 principales exponentes de la Antropología Filosófica en Occidente, Scheler, Plessner y Gehlen, que Beorlegui resume así:

El intento de M. Scheler (...) se centró en estudiar o dar razón de la esencia o estructura esencial del hombre, pero no contentándose con una simple reflexión especulativa (filosófica), sino apoyándose en los datos empíricos de las ciencias humanas, especialmente en la biología. M. Scheler intentó, sobre todo, deslindarse de la filosofía metafísica tradicional y fundar una disciplina fundamental y autónoma sobre el hombre. Esa disciplina debería convertirse en el centro y la

---

<sup>73</sup> Scheler, Max. *Mensch und Geschichte* (1926), en *Philosophische Weltanschauung*, 1929, ed. de María Scheler, Berna, 1968, pp. 62-68. Traducción tomada de: Beorlegui, Carlos. *Antropología filosófica*. Universidad de Deusto, Bilbao, 1999. Pág. 343.

<sup>74</sup> Cf. Ortiz-Osés, Andrés. *Antropología hermenéutica*, Ed. La Editorial, Zaragoza, 1971.

<sup>75</sup> Ortiz Osés A. y Lantxeros, P. *Diccionario de Hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1997. p. 50.

resolución de todos los problemas de la filosofía (la pretensión de Kant). Se basaba para ello en la suposición de que la filosofía tiene su centro en la Antropología filosófica, en el tema del hombre. De tal modo que toda la problemática filosófica se habría concentrado últimamente en el problema del hombre, por lo que, resolviendo tal problema, se habrían resuelto también todos los demás problemas de la filosofía.

Pero (...) resultó al final insuficiente y fallido su intento, al igual que el de sus seguidores. Todo parece que acaba en problema, en un callejón sin salida. M. Scheler, huyendo de la metafísica tradicional, y queriendo apoyarse en las ciencias, termina proponiendo un dualismo antropológico nada convincente, teniendo que fundamentarlo todo en una metafísica panteísta.

Plessner, el más lúcido y convincente de todos, advierte la doble metodología necesaria para el correcto estudio del hombre. La Antropología filosófica es una disciplina problemática y tiene que situarse entre la ciencia y la filosofía. Pero tampoco profundizó lo suficiente en este estatuto epistemológico de la disciplina.

Gehlen, consecuente con su postura antifilosófica, acaba por dejar la Antropología en manos de las ciencias, pero negándose, de esta forma, a dar razón de toda la realidad humana, desde una visión omnicompreensiva y unitaria del hombre.<sup>76</sup>

Esta conjunción de la hermenéutica universalista simbólica con la antropología filosófica también se fundamenta en lo que dice Ouspensky como resultado de sus investigaciones en Geometría, espacio y tiempo:

Y si nos damos cuenta hasta qué grado nuestro lenguaje falsifica el verdadero panorama del mundo, entonces nos daremos cuenta de que no es sólo difícil, sino *aún absolutamente imposible*, expresar por medio del lenguaje la relación correcta de las cosas del mundo real. Esta dificultad puede ser superada sólo por la formación de nuevos conceptos y por el establecimiento de amplias analogías.<sup>77</sup>

Lejos de lo que aquí se plantea, en el panorama actual, como reconoce Beorlegui:

en íntima e inseparable correlación con la búsqueda del sentido de lo humano, como objeto del saber antropológico, se halla también la crisis de identidad de la Antropología como saber, escindida entre una filosofía del hombre puramente especulativa, unas antropologías científicas, inseguras acerca de su estatuto epistemológico, en continuos conflictos de territorialidad, y embarcadas en un encomiable, aunque no siempre claro, empeño en confluir en una Antropología general o integral, y, por último, una Antropología filosófica, necesitada de asentar su identidad y resolver el problema de su estatuto

---

<sup>76</sup> Beorlegui, Carlos. *Antropología filosófica*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1999. p. 424.

<sup>77</sup> Ouspensky, P. D. *Tertium Organum*, Ed. Kier, Buenos Aires, 1982. p. 180.

epistemológico, a caballo entre los datos científicos y la hermenéutica filosófica.<sup>78</sup>

No obstante, aunque el camino más idóneo para el mejor conocimiento teórico del ser humano, como se ha dicho, se encuentra en la conjunción de la Hermenéutica con la Antropología Filosófica, lo realmente importante a tomar en cuenta en el conocimiento del ser humano es el dicho conocimiento. En este sentido bien pueden aplicarse a la Antropología filosófica lo que Abbagnano dice respecto a la Filosofía en sí:

Es menester, en primer lugar, librarse del prejuicio de que la filosofía sea sólo una *disciplina* particular; sea sólo el *trabajo* de un círculo restringido de personas que dedican su actividad a reflexionar y a indagar sobre cierto género de problemas, y que haciendo así llegan a elaborar, o bien a aceptar o a repensar, una *doctrina*. Es también esto; pero no es sólo esto. El limitarla a este sentido restringido determina necesariamente la pretensión de restringir su validez y de tenerla por insuficiente a los fines de esa autocomprensión de sí que trata de alcanzar en ella el hombre. Nacen así esas direcciones (siempre renovadas) que tienen toda doctrina o sistema por demasiado estrecho para expresar el sentido de la vida y pretenden fundar la concreción de este sentido en experiencias espirituales tenidas por más vastas y profundas. En realidad, el acto de considerar los límites y la estrechez de un sistema filosófico para alcanzar más allá de él una forma de experiencia o de vida que lo complete y restablezca el *sentido total* de la vida, este acto es, y él sólo, el acto auténtico de filosofar. En ninguna de estas direcciones, en ninguna de estas actitudes es verdaderamente el filosofar la doctrina o el sistema que se reconoce estrecho o limitado, sino que es el acto de comprensión con el que se supera esta estrechez o esta limitación y se obtiene el significado *total* de la vida.<sup>79</sup>

Ya que si hay una filosofía como doctrina, debe haber una filosofía como acto humano, como momento o naturaleza de la existencia humana. Y en este filosofar debe encontrar su fundamento toda doctrina: y de él sólo vale la pena establecer la significación. Pero justo porque en este sentido es el filosofar un acto humano, un aspecto que debemos presumir esencial de la existencia, el problema de él es *el problema que el hombre se plantea a sí mismo en torno a sí mismo, es el ser mismo del hombre como problema de sí mismo*.<sup>80</sup>

En otras palabras, lo importante es la pregunta ¿qué es el hombre? y sus respuestas, y no el acotamiento de un disciplina para ellas, tomando en cuenta, como dice Juliana González, "que la pregunta acerca de "qué es el hombre", remite siempre a *para qué*

---

<sup>78</sup> Beorlegui, Carlos. *Antropología filosófica*. Pág. 313-14.

<sup>79</sup> Abbagnano, Nicola. *Introducción al existencialismo*. FCE, México, 1975, p. 14-15.

<sup>80</sup> Abbagnano, Nicola. *Introducción al existencialismo*. FCE, México, 1975, p. 15-16.

es, *hacia dónde se dirige y qué es mejor para él.*"<sup>81</sup> Y para que las respuestas sean certeras hay que tomar muy en cuenta que, como dice Ouspensky, no pueden separarse, ni mucho menos oponerse la ciencia, la filosofía, la religión y el arte.<sup>82</sup>

Sin embargo hemos de reconocer que la respuesta a la pregunta ¿qué es el hombre? fue dada durante toda la Edad Media y aún después, en Occidente, por la ortodoxia cristiana; y una vez que la Filosofía se fue independizando de dicha ortodoxia, pues igualmente respondió a la pregunta en cuestión. Pero sus respuestas durante este proceso de independización estuvieron matizadas en la mentalidad de los hombres por el "imperialismo científico" del que hemos hablado. Y cuando algunos filósofos, destacando entre ellos Max Scheller, intentaron responder a la dicha pregunta sin ajustarse exclusivamente al marco científico, pero sin zafarse totalmente de él, es que surgió como disciplina independiente la Antropología filosófica, exactamente como dice Beorlegui:

Podríamos afirmar que la *Antropología filosófica*, en su sentido moderno y estricto (a partir de M. Scheler y su escuela), surge cuando el hombre se desengaña de la *metafísica* (su máxima expresión fue Hegel), no queda satisfecho de las *ciencias* (crisis de las ciencias y de la racionalidad científica: Husserl) y pierde su confianza en la *historia* (tras el optimismo histórico del s. XIX, época del auge de los historicismos, se va perdiendo tal optimismo, en la primera mitad del s. XX, sobre todo ante la experiencia del nazismo y las dos guerras mundiales).<sup>83</sup>

Ahora bien, por lo dicho en la cita anterior de Ouspensky, la Antropología filosófica debe apuntar aún más allá de sí misma. En esta línea, debe atender puntualmente a los mensajes de las tradiciones sagradas, es decir del campo de lo religioso más allá de los dogmatismos particulares.

Es importante destacar que en el campo de lo religioso ha habido importantes esfuerzos de acercamiento de los conocimientos de las diferentes tradiciones, de los que se desprende la afirmación un contenido profundo común a todas ellas.<sup>84</sup> Estos esfuerzos no provienen de las instituciones históricas de esas tradiciones (las llamadas Iglesias), sino de gentes alternas a ellas. Entre esas gentes podemos mencionar en el siglo XX, sin intentar ser exhaustivos, a René Guenon, Frithjof Schuon, Titus Burkhardt, Marco Pallis, Ananda Coomaraswamy, Leo Schaya, Martín Lings, Whithall N. Perry, , Huston Smith y Antonio Medrano.

En el siglo XIX, destacan en este sentido los esfuerzos de una mujer enigmática, Helena Petrovna Blavatsky, de la Sociedad Teosófica fundada por ella, y de todas las personalidades que participaron en dicha sociedad destacando Rudolph Steiner y

---

<sup>81</sup> González, Juliana. *Ética y Libertad*. UNAM, FCE, México, 2001. Pág. 61.

<sup>82</sup> Cf. Ouspensky, P. D. *Tertim Organum*, Ed. Kier, Buenos Aires, 1982. Pág. 222-23.

<sup>83</sup> Beorlegui, Carlos. *Antropología filosófica*. Pág. 327.

<sup>84</sup> Ver apéndice: nota 7.



Jiddu Krishnamurti.<sup>85</sup> También muchos de los autores del campo actualmente llamado de la hermenéutica simbólica (algunos de los cuales se mencionaron varios párrafos arriba) se acercan en diferentes medidas a este enfoque, al cual contribuyeron enormemente, por otro lado, varios eventos políticos de la "historia moderna" que fueron gestando un acercamiento cada vez mayor entre las filosofías de Oriente y las de Occidente. Entre ellos destacan:

- a) La colonización inglesa de la India.
- b) El surgimiento del socialismo en la URSS y en China, que ocasionó exilios como la de la jerarquía tibetana.

Este acercamiento de los conocimientos de las tradiciones, también es abordado a nivel práctico por varios grupos entre los que sobresale la Gran Fraternidad Blanca encabezada por Omraam Mikhael Aivanhov.<sup>86</sup>

En el terreno universitario, la comparación y el análisis interreligiosos se da en el contexto de la denominada "ciencia de las religiones", disciplina que como tal y con ese nombre surge con la obra de Max Müller "Chips from a German Worship" (Londres 1867), fundándose en 1885 el primer departamento de ciencia de las religiones en la Sorbona. Dentro de este campo disciplinario ha tenido especial impulso la historia de las religiones, creándose la primera cátedra en Ginebra en 1873. En 1897 se celebró en Estocolmo el primer Congreso internacional de la ciencia de las religiones, y en 1900, en París el Primer Congreso de historia de las religiones.<sup>87</sup>

Pero mucho más tiempo atrás, en el Islam:

fue Averroes (Ibn Roshd 1126-1198) quien ejerció un influjo especial, no sólo en el pensamiento islámico, sino también en el nacimiento de toda una corriente espiritual en Occidente. Empleó en su interpretación de la religión el método simbólico y alegórico y llegó al convencimiento de que todas las religiones monoteístas eran verdaderas; pero era del parecer de Aristóteles, según el cual en un mundo eterno las religiones aparecían muchas veces y desaparecían de nuevo." Entre los judíos de la Edad Media destaca "Saadia (892-942), que en su libro *Sobre las creencias y las ideas religiosas* (hacia 933) hizo una presentación de las religiones brahmánica, cristiana y musulmana en el marco de una filosofía de la religión.<sup>88</sup>

Ya en el Renacimiento, a decir de Eliade:

los humanistas creían en una tradición común de todas las religiones y mantuvieron la convicción de que el conocimiento de esta tradición era suficiente para la salvación y de que todas las religiones poseían el

---

<sup>85</sup> Vázquez Alonso, Mariano J. *Escuelas esotéricas de Occidente*, Ediciones 29, Barcelona, España, 1994, págs. 187-201

<sup>86</sup> Vázquez Alonso, Mariano J. *Escuelas esotéricas de Occidente*, Ediciones 29, Barcelona, España, 1994.

<sup>87</sup> Cf. Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*, Editorial Paidós, Orientalia, España, 1998. pp. 157-58.

<sup>88</sup> Eliade. *Op. cit.*, pp. 159 y sigs.

mismo valor" y "en 1520 se publicó la primera historia general de las religiones, *Omnium gentium mores, leges et ritus*, del maestro de la orden teutónica Jean Boem, en la que se describían las religiones de África, Asia y Europa.<sup>89</sup>

La posibilidad de descubrir principios comunes entre las diferentes tradiciones sagradas, pudiendo arribar a lo que algunos (encabezados quizá por René Guenon) llaman "la Tradición Primordial", es una tarea eminentemente hermenéutica. Se aproximan a esta "tradición primordial", sin entrar de lleno, todos los que desde la antigüedad han comparado cultos diferentes, como Heródoto, Demócrito, Teofrasto, Ibn Hazm, Maimónides, etc.<sup>90</sup>

Otra corriente que se aproxima a esta tradición es la de la religión natural postulada por los deístas ingleses encabezados por David Hume, los enciclopedistas franceses – J. J. Rousseau, Voltaire, Diderot, d'Alembert-, y los ilustrados alemanes -sobre todo F. A. Wolf y Lessing-.

A esta tradición, obviamente pertenecen Pitágoras, Platón y Aristóteles, y sus escuelas, así como la escuela estoica. Al respecto Eliade dice:

Gracias al desarrollo de la exégesis alegórica, que permitía la preservación y, al mismo tiempo, la revalorización de la herencia mitológica, ejercieron los estoicos un gran influjo en la antigüedad tardía. A su juicio, en los mitos se ocultaban pareceres filosóficos sobre la naturaleza de las cosas o lecciones morales. Todos y cada uno de los numerosos nombres divinos significan sólo una y la misma divinidad y todas las religiones expresan la misma verdad fundamental. Únicamente la terminología es distinta. Con la exégesis alegórica estoica se podía traducir cualquier tradición antigua o extranjera a una lengua comprensible para todos.(...) Los neopitagóricos y los neoplatónicos (n.b. ya en la era cristiana) se esforzaron por lograr una nueva interpretación espiritualista de los mitos y los ritos. Un representante típico de dicha exégesis es Plutarco (45/50 - ca. 125), particularmente en su tratado Isis y Osiris. Según Plutarco, la diversidad de las formas religiosas es sólo aparente; en los simbolismos se muestra la unidad fundamental de las religiones.<sup>91</sup>

Existe entonces una Tradición Primordial, en cuanto al desarrollo de la conciencia y a la trascendencia humana se refiere conjugando la filosofía y la religión y articulándolas con la ciencia, la cual, por su parte, tiene su propia corriente de desarrollo, tal como se admite regularmente en el mundo del conocimiento actual. Esta Tradición Primordial constituye una corriente unificadora del conocimiento humano más cercano a la Verdad, y esta corriente es sólo accesible a los hermeneutas profundos que sepan conjugar sus capacidades racional y mítica. Dentro de esta corriente se inserta a mi

---

<sup>89</sup> Ibidem.

<sup>90</sup> Cf. Idem. pp. 159 y sigs.

<sup>91</sup> Idem.

juicio, la doctrina de Ouspensky. Pero si los hermeneutas son realmente tales, al acercarse a esta corriente unificadora no se contentarán con la teoría, sino que buscarán la praxis, tal como lo señala Abbagnano en sus dos últimas citas mencionadas<sup>92</sup>. Tal fue también el caso de Ouspensky.

---

<sup>92</sup> Mencionadas en la pág. 24. Cf. Abbagnano, Nicola. *Introducción al existencialismo*, FCE, México, 1975, pp. 14-15.

## II.- EL PLANTEAMIENTO DE OUSPENSKY RESPECTO AL AUTOCONOCIMIENTO.

En este capítulo consta de dos apartados. En el primero ofrezco un breve perfil de Ouspensky y busco su inserción en el panorama general de la filosofía occidental. En el segundo expongo el pensamiento de Ouspensky respecto al autoconocimiento empleando su propia terminología en seis incisos, que son:

1. El hombre no se conoce
2. Hay dos partes básicas del hombre: la parte conciente y la parte no conciente
3. Las dos facetas de la parte conciente
4. Estructura de la parte no conciente
5. Categorías de hombres según el nivel de conciencia
6. Tipos de influencia según nivel de conciencia.

### A) Perfil de Ouspensky en la Filosofía occidental.

Peter Ouspensky nace en 1878 en Rusia y obviamente no puede ser ajeno al espíritu y las tendencias de su tiempo. Hubo dos aspectos de la corriente general del pensamiento que le impactaron fuertemente:

- el del desarrollo científico, más en el plano de las ideas que en el de la experimentación,
- el que se refiere al sentido trascendente de la vida ligado con los mitos y las tradiciones espirituales.

Respecto al primer aspecto, estaba perfectamente informado y ubicado en la tradición intelectual de Occidente, como lo muestra precisamente el título de su primera obra teórica publicada en 1911: *Tertium Organum*, en la que básicamente habla de las diferentes dimensiones en el tiempo y en el espacio, y que desde su mismo título aspira a marcar un hito para una nueva forma de desarrollo del conocimiento humano, dados sus dos grandes antecedentes: el *Organon* de Aristóteles que data del siglo IV A. C., aunque fuera publicado en el último tercio del siglo I A. C. y que fue difundido durante la existencia del Imperio Romano y aún posteriormente, marcando todo el desarrollo intelectual de Occidente inserto en su momento en las doctrinas religiosas cristiana e islámica; y el *Novum Organum* publicado en 1620 como producto parcial de la gran ola del siglo XVI llamada "revolución copernicana", con el que su autor Francis Bacon en franca aversión a lo que para él y otros contemporáneos era la tiranía aristotélica, intentó erigir un nuevo "punto de partida" para el pensamiento científico que imperaría en los siglos XIX y XX y respecto del cual, en la segunda mitad del siglo XX, H. G. Gadamer dice refiriéndose a K. R. Popper:

"La lógica de la inducción que describe Aristóteles y que F. Bacon convirtió en fundamento de las nuevas ciencias empíricas parece insatisfactoria como teoría de la experiencia científica y necesita corrección..."<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Gadamer, H. G. *Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica*, 1977: en *Verdad y Método*, Vol II, Ed. Sígueme, S. A., Salamanca, 2000, p. 114.

De este modo, Ouspensky realizó investigación en Física Teórica, ligando ésta, a nivel teórico, con el campo de lo milagroso, basado en las tradiciones y prácticas orientales.

Respecto al segundo aspecto, la búsqueda de Ouspensky se dirigía al Oriente, concretamente a la India, pero cuando realmente comenzaron a cuajar los resultados de esa búsqueda fue en su natal Rusia, cuando en 1915 trabó contacto con George Ivanovich Gurdjieff, profeta, gurú, mago, en fin personaje conspicuo, quien traía una enseñanza adquirida en sus andanzas por el Asia Menor, principalmente con una fraternidad sufi. Dicho contacto permaneció durante varios años en los que la búsqueda de Ouspensky, gracias al mismo, encontró muchas respuestas que con el paso de los años se constituyeron en un sistema para el desarrollo de la conciencia en el ser humano. Es posible rastrear en términos de historia de las ideas los antecedentes de este sistema, esfuerzo en el que destaca admirablemente uno de los discípulos de Ouspensky: Rodney Collin, quien por cierto pasó en México los últimos años de su vida.

En efecto las ideas de Ouspensky y de su escuela de pensamiento, a la que el presente autor se adhiere, marcan un nuevo hito para quien así lo pueda ver, pero es difícil separar los planteamientos de Ouspensky de los de su maestro Gurdjieff, y hay quien une los dos nombres como origen de una misma enseñanza. Uno de los primeros en hacer eso fue Maurice Nicol con su obra: "Comentarios psicológicos sobre la enseñanza de Gurdjieff-Ouspensky". Sin embargo, sí hay matices de diferencia y además de la obra de Ouspensky en que constantemente éste se remite a las palabras de Gurdjieff, Gurdjieff mismo tiene sus propias obras publicadas. En el presente trabajo hacemos a un lado el nombre de Gurdjieff en un afán de purismo literario, pues la base del presente análisis son las obras publicadas con la autoría de Peter Ouspensky.

Y aunque Ouspensky, como cualquier otra persona, no pudo substraerse a la influencia de su época, sí lo hizo en cierta medida, pues intelectualmente siguió un derrotero muy independiente al margen de la ciencia y la filosofía académicas, pero no por ello al margen de la ciencia y la filosofía en sí mismas. Podemos decir que Ouspensky ejercía una ciencia y una filosofía "alternativas" con un matiz de orientalismo en medio de la civilización occidental. Su búsqueda era hacia el conocimiento integral, un conocimiento no compartimentado en disciplinas o en las 4 esferas tradicionales: religión, ciencia, filosofía y arte.<sup>2</sup>

Como dice Farré<sup>3</sup> —quien clasifica a Ouspensky en el ramo de las teorías antropológicas futuristas—, existen hechos extraños a la experiencia común como la telepatía, acción a distancia, conocimiento anticipado de sucesos, dominio sobre el cuerpo en la enfermedad y en el dolor, éxtasis o concentración mística y otros, los cuales podemos incluir en el ámbito de lo milagroso en el que Ouspensky realizó investigaciones que apuntan a la posibilidad de un superhombre. Junto con las investigaciones de Ouspensky:

---

<sup>2</sup> Cf. Ouspensky, P. D. *Un Nuevo Modelo del Universo*, Ed. Kier, S. A., Buenos Aires, 1996, pp. 37-39.

<sup>3</sup> Farré, Luis. *Antropología filosófica*, Ed. Guadarrama, S. A. Madrid, 1968, pp. 385 y sigs.

La contemplación aristotélica, el éxtasis religioso, la superconciencia de Max Scheler y de otros modernos, (...) apuntan hacia un posible porvenir en que el espíritu humano será dueño de capacidades que ahora apenas si son incipientes.<sup>4</sup>

Respecto a esta perfectibilidad de la especie humana, que también podemos denominar evolución, Ouspensky plantea que, aunque el hombre posee en sí mismo la posibilidad de evolucionar, la evolución de grandes masas humanas está en oposición a los fines de la naturaleza, siendo dicha evolución posible sólo para un pequeño porcentaje de los seres humanos.<sup>5</sup>

El texto más importante de Ouspensky respecto al autoconocimiento es un pequeño libro titulado "Psicología de la Posible Evolución del Hombre" que consta de una serie de cinco conferencias que él acostumbraba dictar en Londres entre 1934 y 1945, en el cual Ouspensky plantea su antropología filosófica llamándola psicología, la cual por cierto afirma que en la realidad, más no en el nombre, es lo mismo que la filosofía y que constituye siempre una parte de todas las religiones. Por ello, él mismo aclara que esta postura no es de su invención sino que data de muy antiguo y que ha continuado presente a través de los tiempos bajo diferentes formatos, ora como Misterios en la Antigua Grecia, ora como Arte gótico en la Europa de esa época, ora como simbolismos en la Astrología, la Alquimia y la Magia. En otro libro: "Fragmentos de una enseñanza desconocida", narra cómo fue teniendo acceso al conocimiento que está sintetizado en aquellas conferencias a través de un personaje enigmático que se constituyó en su Maestro: George Ivanovich Gurdjieff. Por los escritos de Gurdjieff e investigaciones posteriores, sabemos que él, a su vez, obtuvo la enseñanza de la tradición sufí. Es así que el sistema planteado por Ouspensky pretende estar edificado sobre un conocimiento profundo de las Leyes Cómicas heredado de la tradición a la que tuvo acceso directo Gurdjieff, quien la transmitió a Ouspensky. Previamente a esta transmisión, Ouspensky había estado investigando en este sentido, sin llegar a algo tan concreto y había escrito dos libros producto de esas investigaciones: *Tertium Organum* y *Un Nuevo Modelo del Universo*.

Es en *Fragmentos de una Enseñanza Desconocida* en donde Ouspensky expone ampliamente "las ideas", es decir, la enseñanza recibida de Gurdjieff. Sin embargo, la exposición es más bien narrativa y carece de sistematización. Todo el contenido de *Psicología de la Posible Evolución del Hombre* se encuentra también en el libro de *Fragmentos de una Enseñanza Desconocida*, pero deshilvanada y diluida en medio de la narración general.

De modo que la enseñanza de Ouspensky respecto al autoconocimiento está sustentada en una cosmología que se erige sobre tres principios fundamentales, de los cuales solo daré una breve porque escapan del marco del presente trabajo. Esos principios son:

---

<sup>4</sup> Ibidem.

<sup>5</sup> Cf. Ouspensky, P. D. *Fragmentos de una enseñanza desconocida*, Librería Hachette, Buenos Aires, 7ª. edición, pp. 88-90.

- 1.- La materialidad de todos los procesos.
- 2.- La ley de tres
- 3.- La ley de octava

El planteamiento de la materialidad de todos los procesos es muy interesante para superar la dicotomía materia- espíritu, pues según él, todo en el universo es producto de un estado vibracional específico y entonces las frecuencias vibratorias abarcan desde lo más denso, tosco, burdo o bajo hasta lo más ligero, sutil, fino o alto, pudiéndose entonces considerar al espíritu como materia en estado sutil o a la materia como espíritu densificado, dentro de una escala de gradaciones al respecto. En este sentido se designa a la substancia (material o espiritual) como *hidrógeno*, tomando una denominación atribuida a los alquimistas<sup>6</sup>.

La ley de tres establece que todos los fenómenos del universo son producto de tres fuerzas: una activa o impulsora, una pasiva o de resistencia, y una neutralizante o mediadora. Se dice que este conocimiento pertenecía entre otros, a los alquimistas esotéricos. No se debe confundir esta ley con los tres principios hegelianos de tesis, antítesis y síntesis, pues en el caso de la ley de tres, las tres fuerzas están presentes en cualquier fenómeno, lo cual no es así en el caso hegeliano.

La ley de siete se hace remontar a Pitágoras, y según ella, todos los procesos del universo forman parte de una octava, que es una serie de siete pasos o escalones, al final de los cuales, el octavo constituye el inicio de un nuevo ciclo, exactamente como en la escala musical occidental. Y del mismo modo que en ésta, la proporción entre los diferentes pasos es discontinua, y esta discontinuidad se da en la relación entre el tercer y el cuarto pasos y entre el séptimo y el octavo. Si utilizamos la nomenclatura musical occidental, diremos que las discontinuidades son entre Mi y Fa, y entre Si y Do.

## **B) El planteamiento de Ouspensky respecto al autoconocimiento.**

### **1.- El hombre no se conoce.**

El ser humano adulto común y corriente no se conoce realmente. El autoconocimiento es un logro, es producto de un esfuerzo guiado que se va realizando y va dando resultados paulatinamente, y no es, como el común de la gente cree, algo que simplemente le sucede a cada quien por el simple hecho de poseer la cualidad de humano y que con la edad se perfecciona automáticamente, llamándosele madurez. Sinónimo de autoconocimiento es "conciencia de sí mismo". Para Ouspensky el autoconocimiento es el punto central de la evolución humana.

El ser humano corriente, y con ciertas reservas, filósofos y científicos, piensan que es atributo del ser humano la conciencia de sí mismo. Los textos filosóficos están plagados de aseveraciones en ese sentido. Por ejemplo la siguiente cita de E. Coreth:

---

<sup>6</sup> Cf. Ouspensky, P. D. *Fragmentos...*, Cap. 9.

"El hombre pregunta por su propio ser. Lo cual sólo es posible porque siempre tiene un conocimiento de sí mismo y porque el hombre se caracteriza por la *conciencia y la comprensión de sí propio*. Gracias a ello se eleva por encima de la vinculación ciega a la naturaleza, propia de los seres infrahumanos. Sólo porque el hombre sabe de sí mismo y se comprende es comprensible que pueda también preguntarse. Sin embargo se trata de un saber que no elimina la pregunta, sino que la hace posible. Sólo porque el hombre no se comprende de un modo total, porque sigue siendo para sí mismo un enigma y un misterio, porque su saberse es a la vez un no saber y su auto-comprensión una incomprensión -un sabio no saber o una *docta ignorantia*- , sólo por eso puede y debe preguntarse acerca de su ser propio y específico."<sup>7</sup>

"Diariamente nos decimos: Yo pienso y siento, quiero y deseo, tengo objetivos y planes, alegrías y tristezas, etc. Y a través de todo experimentamos el yo como ese algo determinado y concreto, como ese ser personal radicalmente único y singular, que se destaca de cuanto no soy 'yo'....En la universalidad del mundo y de la historia no hay más que un punto que me pertenece a mí personalmente, que soy yo mismo; un punto en el que puedo elevar mis ojos y decir: yo, esto soy yo. Es un punto en que se me abre un *espacio luminoso*: mi conciencia, que me ilumina a mí mismo; mi conocimiento, en el que lo otro, el mundo, se adentra por la luz de mi conciencia, y en esa luz se hace mi mundo. Al propio tiempo es un punto en el que se me abre un *espacio libre*, en el que dispongo de mí mismo, tengo que decidirme y desarrollarme y en el que estoy a merced de mí mismo de modo insustituible e inevitable. Esa existencia singular y única que soy yo personalmente, se me ha entregado y confiado sólo a mí, ha sido puesta bajo mi única responsabilidad. (...) En su decisión y responsabilidad el hombre se encuentra solo. Nadie, ni la persona más íntima y querida, puede sustituirnos, representarnos o relevarnos. Soy yo quien tengo que cargar a solas con mi existencia. Se trata única y exclusivamente de mí mismo."<sup>8</sup>

No obstante, en la siguiente cita se nota que Coreth guarda sus reservas respecto a la completa veracidad de lo anterior:

"De esta forma el hombre se encuentra en una extraña penumbra. Se sabe como un ser que se posee espiritualmente, que se comprende a sí mismo. Pero está ligado y trabado en la oscuridad de la realidad y acontecimientos materiales que le impiden la plena comprensión de sí mismo. Esta dualidad condiciona el ser del hombre."<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Coreth, Emerith. *¿Qué es el hombre?*, Ed. Herder, Barcelona, 1985, p. 31.

<sup>8</sup> Ibidem, p. 114-15.

<sup>9</sup> Ibidem, p. 31.



En las citas anteriores, y en general, hay también un problema de limitación del lenguaje, pues se habla de conciencia como si fuera siempre lo mismo y se omite la posibilidad de que ese concepto como muchísimos otros puede tener gradaciones que hay que considerar en el discurso. Esta posibilidad es la que se puede explotar con la falta de plena comprensión de sí mismo a que alude anteriormente Coreth, y ese es precisamente uno de los grandes aciertos de la filosofía de Ouspensky y de su maestro Gurdjieff: que toman en cuenta las gradaciones en la medida de lo posible.

Tomando en cuenta lo anterior, la cita de Coreth podría quedar así:

El hombre pregunta A VECES por su propio ser. Lo cual sólo es posible porque siempre tiene EL GERMEN DE un conocimiento de sí mismo y porque el hombre se caracteriza por DICHO GÉRMEN DE la *conciencia y la comprensión de sí propio*. Gracias a ello se eleva por encima de la vinculación ciega a la naturaleza, propia de los seres infrahumanos. Sólo porque el hombre sabe de sí mismo y NO se comprende, es comprensible que pueda también preguntarse. Sin embargo se trata de un saber que no elimina la pregunta, sino que la hace posible. Sólo porque el hombre no se comprende de un modo total, porque sigue siendo para sí mismo un enigma y un misterio, porque su saberse es a la vez un no saber y su auto-comprensión una incomprensión -un sabio no saber o una *docta ignorantia*- , sólo por eso puede y debe preguntarse acerca de su ser propio y específico.

Por otra parte, la extraña penumbra de la que habla Coreth equivale al estado de sueño despierto del que habla Ouspensky y que se expondrá más adelante.

## **2.- Hay dos partes básicas del hombre.**

El ser humano se constituye de dos partes:

- a. Una parte donde la conciencia está ausente
- b. otra parte embrionaria que es la conciencia

A la primera parte se le considera mecánica, es decir, es un sistema predeterminado en el que, a partir del nacimiento, suceden una serie de funciones y relaciones. Es esta parte la que la mayoría de la gente considera que es ella y es a esta parte a la que la gente llama "Yo". Ouspensky afirma que el hombre tal y como lo conocemos es una máquina porque todos sus pensamientos, actos, palabras, ideas, emociones, humores y pensamientos suceden en él sin su intervención voluntaria, pero, precisa: "una máquina muy especial, pues esta máquina, si las circunstancias se prestan a ello y es bien conducida, *puede saber que es una máquina*, y si se da plena cuenta de ello, puede hallar los medios de cesar de ser una máquina."<sup>10</sup> Gurdjieff, que era más incisivo y enfático en sus explicaciones lo expone así:

"El hombre es una máquina. Todo lo que hace, todas sus acciones, todas sus palabras, sus pensamientos, sentimientos, convicciones, opiniones y hábitos son el resultado de influencias exteriores, de

---

<sup>10</sup> Ouspensky, P. D. *Psicología de la posible evolución del hombre*, Edicial, S. A. Buenos Aires, 12ª. edición, p. 17.

impresiones exteriores. Por sí mismo un hombre no puede producir un solo pensamiento, una sola acción. Todo sucede. Para establecer este hecho, para comprenderlo, para convencerse de su verdad, es necesario liberarse de miles de ilusiones sobre el hombre, sobre su ser creador, sobre su capacidad de organizar conscientemente su propia vida, etc., etc. Nada de esto existe. Todo sucede: los movimientos populares, las guerras, las revoluciones, los cambios de gobierno, todo esto sucede. Y sucede exactamente de la misma manera que todo sucede en la vida del hombre como individuo. El hombre nace, vive, muere, construye casas, escribe libros, no como él lo quiere, sino como esto sucede. Todo sucede, el hombre no ama, no odia, no desea –todo esto sucede."<sup>11</sup>

La segunda parte es la conciencia, es la parte de uno mismo que "se da cuenta de...", que puede percatarse: es el verdadero asiento del "Yo", es el "Yo" (sin confundir ninguna alusión al concepto psicoanalítico, que Ouspensky al parecer despreciaba profundamente). Pero sucede que sin un esfuerzo intencional por desarrollarlo, el "Yo" no existe, por lo tanto en la mayoría de los humanos no hay "Yo", sólo está la máquina, y en la máquina se expresan una serie de estados de ánimo, "intenciones", sensaciones, inquietudes, cada una de las cuales es llamada Yo en el momento en que está presente. Por lo tanto en el ser humano "normal" lo que existe son muchos yoes, que se confunden con el verdadero "Yo".<sup>12</sup>

Fácilmente se puede objetar que el ser humano normal sí tiene conciencia puesto que se percata de lo que existe y sucede a su alrededor, sin embargo, diría Ouspensky, esta percatación de lo exterior es producto de las funciones de la máquina, que explicaremos más adelante.

Ahora bien: ¿qué es aquello de lo que la conciencia ha de percatarse? De lo existente a su alcance, obviamente, comenzando por lo más inmediato que soy yo mismo. Más, ¿cómo entenderemos ese "yo mismo", ya que acabamos de decir que el Yo no existe? En lenguaje oupenskiano, ese "yo mismo", lo entenderemos como "la máquina" de la cual la conciencia ha de percatarse. Esto evoca claramente la dicotomía entre Prakriti y Purusha, que plantea la filosofía sankhya de la India, en su versión de los Yoga-sutras de Patanjali.<sup>13</sup>

La máquina, insisto, es todo lo que puedo decir que soy yo, empezando por mi cuerpo y siguiendo por mi mente, (Mens sana in corpore sano) ¿y mis sentimientos, donde quedarían? Ah, son las tradicionales pasiones, pero ¿son del cuerpo o de la mente?, ¿o quedan aparte? Por lo pronto y con seguridad puedo decir que son más. En la terminología oupenskiana son de la máquina. En cuanto a la pertenencia de las pasiones al cuerpo o a la mente, dependerá de hasta dónde hagamos llegar nuestro concepto de cuerpo y hasta dónde el de mente. Es en parte por este tipo de confusiones y no obstante que "la cuestión acerca de la esencia y constitución esencial

---

<sup>11</sup> Ouspensky, P. D. *Fragmentos...* p. 44.

<sup>12</sup> Cf. Ouspensky, *Psicología...*, pp. 18-19; y Ouspensky, *Fragmentos...*, p. 92.

<sup>13</sup> Cf. Radhakrishnan, S. y Raju, P. T. *El concepto del hombre*, FCE, México, 1982, pp. 349-372.

del hombre se centra dentro de la historia del espíritu en el 'problema cuerpo - alma'<sup>14</sup>, que Ouspensky, al igual que su maestro Gurdjieff, rompe con el esquema tradicional y propone otro completamente novedoso en apariencia, que evita a toda costa hablar de cuerpo y alma, en su afán por hacer comprender la realidad humana de una manera nueva.

A mí me parece que la máquina no es más que el cuerpo, la máquina es el cuerpo, pero en un sentido moderno que incluye la actividad cerebral y por su vía la actividad mental y electromagnética. Pero Ouspensky, a enseñanza de su maestro Gurdjieff, toma otra explicación y omitiendo por completo los conceptos de cuerpo y mente tan manidos en Occidente, opta (y no de forma gratuita, como veremos después) por diseccionar teóricamente a la máquina, partiéndola en cuatro funciones, una metafunción, y dos funciones más de orden "superior" que constituyen la segunda parte embrionaria de la que hablábamos arriba.

Sin embargo, Ouspensky no hace tan clara la distinción que aquí presento entre las dos partes del ser humano en relación con la conciencia. Él, no sé si con cierta falta o exceso de rigor, engloba ambas dentro de la máquina y dice:

La máquina humana tiene siete funciones diferentes:

1°. El pensamiento (o intelecto)

2°. El sentimiento (o emociones)

3°. La función instintiva (todo el trabajo interno del organismo).

4°. La función motriz (todo el trabajo externo del organismo, el movimiento en el espacio, etc.).

5°. El sexo (función de los dos principios masculino y femenino, en todas sus manifestaciones).

Además de estas cinco funciones hay *otras dos* para las cuales el lenguaje ordinario no tiene nombre, y que aparecen solamente en los estados superiores de conciencia: una, la *función emocional superior* que aparece en el *estado de conciencia de sí*, y otra, la *función intelectual superior*, que aparece en el *estado de conciencia objetiva*.<sup>15</sup>

En la cita anterior, O. está juntando las dos partes de las que hablábamos en una sola: el ser humano, llamándole a todo "máquina humana", y me parece que la denominación de máquina sólo sería aplicable a las primeras cinco funciones enumeradas, las otras dos son lo que harían de esa "máquina" un ser humano, puesto que ahí vendrían incluidas la conciencia y la voluntad. Más adelante abundaremos sobre la máquina, atendamos ahora un poco más a la conciencia.

### 3.- Las dos facetas de la parte conciente.

---

<sup>14</sup> Coreth. *Op. cit.*, p. 187.

<sup>15</sup> Ouspensky. *Psicología...*, pp. 26-27.

Ouspensky plantea que la conciencia en el individuo consta de 2 aspectos:

- a. la conciencia de mí mismo
- b. la conciencia de lo externo a mí o conciencia objetiva

Aunque tradicionalmente en filosofía se opone lo subjetivo a lo objetivo y por tanto esos conceptos parecen aplicarse a la conciencia en este caso, Ouspensky no lo hace, pues la categoría de subjetivo por tan manida puede prestarse a confusiones, en cambio en cuanto a la conciencia externa siguiendo a Gurdjieff, sí se le llama objetiva. Estos 2 aspectos de la conciencia se corresponden con las dos funciones superiores mencionadas anteriormente.

Las personas damos por sentado que tenemos los dos tipos de conciencia como atributo humano, sin embargo el tipo de conciencia que poseemos es un tercer tipo que realmente no es conciencia, pero podemos llamarlo: conciencia mecánica o segundo estado de conciencia, siendo el primero el sueño (como se entiende regularmente: en reposo) y el tercero la conciencia propiamente dicha con sus 2 aspectos. O también, eliminando el término "conciencia", simplemente podemos llamarlo mecanicidad, o también sueño con movimientos o sueño "despierto". Gurdjieff decía al respecto:

No hay nada nuevo en la idea del sueño. Casi desde la creación del mundo se ha dicho a los hombres que están dormidos y que deben despertar. Por ejemplo, ¿cuántas veces se dice esto en los Evangelios? 'Despertad', 'vigilad', 'no durmáis'. Los discípulos de Cristo, aun en el Jardín de Gethsemaní, dormían mientras su Maestro oraba por última vez. Esto lo dice todo. ¿Pero lo comprenden los hombres? Lo toman como una figura retórica, una metáfora. No ven en absoluto que debe ser tomado al pie de la letra. También aquí es fácil comprender por qué. Tendrían que despertar un poco o por lo menos tratar de despertar. En serio, a menudo se me ha preguntado por qué en los evangelios no se dice nada acerca del sueño... En cada página se trata de esto. Esto muestra simplemente que la gente lee los Evangelios en sueño. En tanto que un hombre duerma profundamente y esté totalmente sumido en sus sueños, no puede ni siquiera pensar que está dormido. Si fuera capaz de pensar que está dormido, se despertaría. Y así todo sigue, sin que los hombres tengan la menor idea de todo lo que pierden a causa de sus sueños. Como ya lo he dicho, el hombre, tal como es, tal como la naturaleza lo ha creado, puede devenir un ser consciente de sí. Creado con este fin, nace para este fin. Pero nace entre dormidos, y naturalmente cae a su vez en su sueño profundo justo en el momento en que debería comenzar a tomar conciencia de sí mismo. Todo colabora con esto: la imitación involuntaria que hace el niño de los adultos, las sugerencias voluntarias o involuntarias de estos, y su así llamada 'educación'. Todo intento de despertar de parte del niño es frustrado al instante. Fatalmente. Y cuántos esfuerzos son necesarios más tarde para

despertar; y cuánta ayuda se necesitará cuando se hayan acumulado millares de hábitos que compelen al sueño. Uno se libra muy raras veces. En la mayoría de los casos cuando un hombre es todavía un niño ya ha perdido la posibilidad de despertar; vive toda su vida en el sueño y muere en el sueño.<sup>16</sup>

La capacidad de darnos cuenta del mundo incluido el sí mismo de una manera confusa y borrosa en la que se mezclan, ahora sí, lo subjetivo y lo objetivo, deformando constantemente y con muchas variaciones individuales lo primero a lo segundo: esto sí es un atributo humano, esto es la mecanicidad. Ésta es la vida de nosotros como la conocemos, es vivir "como si" fuésemos alguien, cuando en realidad ese alguien es inexistente y solo se apersona en raras y breves ocasiones dentro del transcurso general de la propia vida de cada quien. Basado en esta mentira de que ya somos (una persona, un yo, alguien en fin) es que se erige gran parte de la cultura y de nuestra vida personal. Desde esta perspectiva, afirmaciones como la siguiente, de Coreth referida al personalismo filosófico, huelen a hueco, a vacío:

El hombre es trascendencia; por eso se encuentra a sí mismo y se realiza tanto mejor cuanto más sale de sí, cuanto más se olvida de sí y se entrega a los demás. Cuanto más se trasciende, tanto más actualiza su propio ser(...) y el espiritual 'estar en sí' no está cerrado de modo inmanente, sino que ha de cumplirse y realizarse con el 'estar – en – el – otro'. Cuanto más profundo es el 'estar – en – sí', tanto mayor es la posibilidad de estar en el otro. Cuanto más estoy en el otro –en el hombre y, en definitiva, en Dios- de un modo espiritual personal, tanto más estoy 'en mí mismo' y realizo mi propia mismidad, esencialmente trascendente.<sup>17</sup>

De modo que para llegar a la conciencia hay un camino que parte de la mecanicidad y que cada quien debe transitar dando sus propios pasos, pero con guía. La primera meta de este camino es lograr la conciencia de uno mismo; la segunda meta, mucho más lejana es lograr la conciencia objetiva y no se puede llegar a la segunda sin atravesar la primera.

Este planteamiento contrasta francamente con la mayoría de los planteamientos filosóficos y religiosos ejemplificados en las siguientes citas:

La diversidad de grados de ser y de vida constituye en el hombre una *unidad* esencial. Así lo certifica la unidad de la conciencia: en todos los terrenos de nuestra existencia nos experimentamos y sentimos como el único y mismo hombre. Esos sectores son expresión y formas de actuación del idéntico yo.<sup>18</sup>

El contraste que marca Gurdjieff se expresa en lo siguiente:

---

<sup>16</sup> Ouspensky. *Fragmentos...*, p. 197.

<sup>17</sup> Coreth. *Op. cit.*, pp. 225-26.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 201.

Pero el hombre nada sabe acerca del tercer estado de conciencia, y ni siquiera lo sospecha. Hasta es imposible que pueda sospecharlo porque si usted se lo explica, si le dice en qué consiste, le dirá que este es su estado habitual. ¿No se considera a sí mismo como un ser consciente que gobierna su propia vida? Los hechos lo contradicen pero él los considera accidentales o momentáneos, destinados arreglarse de por sí. Al imaginarse que posee la conciencia de sí de algún modo por derecho de nacimiento, no se le ocurrirá tratar de aproximarse a ella o de obtenerla. No obstante, en ausencia de la conciencia de sí, o del tercer estado de conciencia, el cuarto es imposible, salvo en raros destellos. Mas el conocimiento, el verdadero conocimiento *objetivo* –que los hombres se esfuerzan por conquistar, según afirman- no es posible sino en el cuarto estado de conciencia. El conocimiento que se adquiere en el esta ordinario de conciencia se entremezcla constantemente con sueños.<sup>19</sup>

Los esfuerzos teóricos y prácticos de Ouspensky se encaminaron al logro de la conciencia de uno mismo. Como punto de partida proponía la realización de un pequeño experimento para darnos cuenta de la ausencia de conciencia en nosotros:

Tomad un reloj y mirad el minutero *tratando de conservar la percepción de vosotros mismos* y de concentraros en el pensamiento "yo soy \_\_\_\_\_(el nombre propio) y ahora estoy aquí". Tratad de no pensar sino en esto, seguid simplemente los movimientos de la aguja permaneciendo conscientes de vosotros mismos, de vuestro nombre, de vuestra existencia y del lugar en que estáis. Desechad todo otro pensamiento. Podréis, si perseveráis, hacer esto *durante dos minutos*. Tal es el límite de vuestra conciencia. Y si intentáis repetir la experiencia inmediatamente después, la hallaréis más difícil que la primera vez.<sup>20</sup>

Ouspensky afirma que la conciencia tiene grados bien precisos, que son:

1. Duración: ¿cuánto tiempo se ha permanecido consciente?
2. Frecuencia de aparición: ¿cuántas veces se ha tornado uno consciente?
3. Amplitud y penetración: ¿de qué se era consciente?

Ahora bien, los estados de conciencia de sí mismo le suceden a toda la gente esporádicamente en ciertos momentos de su existencia, pero sin que el individuo tenga control sobre ellos, y son éstos los que permanecen realmente en la memoria, lo demás simplemente se olvida, aunque se sepa que sucedió.

El camino para llegar a la plena conciencia de uno mismo son los esfuerzos realizados por uno mismo en ese sentido y tomando en cuenta que, como se constata en el experimento mencionado anteriormente, después de dos minutos o menos uno se olvida de sí mismo, el camino consiste en esforzarse por *recordarse a sí mismo*, para

---

<sup>19</sup> Ouspensky. *Fragmentos...*, p. 198.

<sup>20</sup> Ouspensky. *Psicología...*, p.23.

lo cual hay que luchar contra los pensamientos mecánicos y contra la imaginación que genera entre otras cosas el sufrimiento innecesario de las emociones negativas que explicaremos más abajo.

Desatendiendo a la posibilidad de la conciencia objetiva, que de acuerdo a la teoría ouspenskiana está totalmente fuera de nuestro alcance, tratemos de dilucidar un poco cómo es la experiencia de la conciencia de uno mismo de la que Ouspensky habla como la culminación del recuerdo de sí mismo. Para ello disponemos, además de la experiencia propia que es lo más importante, de testimonios de personas que podemos suponer que se han acercado a ella.

Primeramente digamos que esa experiencia nos sucede a todos en pocos momentos clave de nuestra vida que son diferentes para cada quien y que dejan un sabor considerando que es algo diferente al ejercicio de las funciones instintiva, motriz, emocional e intelectual, pero que está conectada en especial, a decir de Ouspensky con la función emocional en su parte emocional o intelectual. Por las explicaciones dadas, debe tener un carácter especialmente vívido y provocar una sensación (no con palabras) de: "yo estoy aquí ahora" o "yo soy", o "yo existo", y conectarme con lo que puedo considerar más auténtico en mí que me da el sabor de mí mismo, y por lo tanto es diferente de la introspección o el autoanálisis. Fritz Pearls se acerca bastante a la descripción de este estado en el siguiente pasaje:

El centro de nuestro tiempo como acontecimientos humanos conscientes en tiempo y espacio es el presente. *No hay otra realidad más que el presente*. Nuestro deseo de conservar más del pasado o de anticipar el futuro podría cubrir por completo este sentido de realidad. Aunque podemos aislar el presente del pasado (causas) y del futuro (propósito), toda renuncia al presente como centro de la balanza – como fiel de nuestra vida—conducirá a una personalidad desequilibrada. No importa que la inclinación sea hacia la derecha (excesiva rectitud) o hacia la izquierda (impulsividad), que se rompa el equilibrio hacia adelante (futuro) o hacia atrás (pasado), se puede perder el equilibrio en todas las direcciones.(...)

La falta de contacto con el presente, la falta de sentido actual de nosotros mismos lleva a huir, ya sea hacia el pasado (pensamiento histórico) o hacia el futuro (pensamiento de anticipación). Tanto "Epimeteo" Freud como "Prometeo" Adler, cooperando con el deseo del neurótico de cavar en el pasado o salvaguardar el futuro, han perdido el punto arquimedeeo de reajuste.<sup>21</sup>

Esta experiencia de "yo soy" no puede ser más que estrictamente personal. Ouspensky describe así su primer acercamiento intencional a ella:

Mi primera impresión fue que los ensayos de recuerdo de sí, o de ser consciente de sí, de decirse: Soy yo el que camina, soy yo el que hace

---

<sup>21</sup> Perls, Fritz S. *Yo, hambre, agresión*, FCE, México, 1985, pp.119-120.

esto, al tratar continuamente de experimentar la sensación de este yo, detenían los pensamientos. Cuando tenía la sensación de mí, ya no podía ni pensar ni hablar; las mismas sensaciones se obscurecían. Por eso no se puede '*recordarse a sí mismo*' de esta manera sino por algunos instantes.

Yo había ya hecho ciertos experimentos en 'detener el pensamiento' del tipo de aquellos que son mencionados en los libros sobre el yoga, por ejemplo el libro de Edward Carpenter: *From Adam's Peak to Elephanta*, aunque en este caso se trata de una descripción muy general. Los primeros ensayos de 'recuerdo de sí' me hicieron recordar mis tentativas anteriores. En efecto, ambas experiencias eran casi idénticas, con la única diferencia de que al detener los pensamientos la atención está totalmente orientada hacia el esfuerzo de no admitir pensamientos, mientras que en el acto del 'recuerdo de sí' la atención se divide: una parte se dirige hacia el mismo esfuerzo, otra hacia la sensación de sí.

Esta última experiencia me capacitó para llegar a una cierta definición, posiblemente muy incompleta, del '*recuerdo de sí*', que sin embargo probó ser muy útil en la práctica. Yo hablo del recuerdo de sí, en lo que se refiere a la división de la atención: siendo ésta su rasgo característico.<sup>22</sup>

Ouspensky explica esta división de la atención de la siguiente manera:

Cuando observo algo, mi atención está dirigida hacia lo que observo:

Yo—————>el fenómeno observado.

Cuando, al mismo tiempo, trato de recordarme a mí mismo, mi atención está dirigida a la vez hacia el objeto observado y hacia mí mismo:

Yo<—————>el fenómeno observado.

Habiendo definido esto, vi que el problema consistía en dirigir la atención sobre uno mismo sin permitir que se debilite o se eclipse la atención dirigida sobre el fenómeno observado. Más aún, este 'fenómeno' podía estar tanto dentro de mí como fuera de mí.<sup>23</sup>

He aquí otra cita sobre la propia experiencia de Ouspensky en torno esta cuestión:

Más tarde, cuando comencé a aprender a dividir mi atención vi que el '*recuerdo de sí*' producía sensaciones maravillosas que no venían por sí solas, sino muy raras veces y en condiciones excepcionales. Así, por ejemplo, me gustaba mucho en ese entonces vagar por San Petersburgo en la noche y 'sentir la presencia' de las casas y de las calles. San Petersburgo está lleno de estas extrañas sensaciones. Las casas, particularmente las viejas, estaban vivas para mí, no cesaba de hablar con ellas. No había imaginación alguna en esto. Yo no pensaba

---

<sup>22</sup> Ouspensky. *Fragmentos...*, p. 166.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 167.



en nada, simplemente caminaba mirando a mi alrededor y tratando 'recordarme a mí mismo'; las sensaciones venían por sí solas.<sup>24</sup>

Pero Ouspensky admite también la posibilidad de un acercamiento no intencional a la experiencia del recuerdo de sí, refiriéndose a su propia experiencia en estos términos:

Yo había tenido además la experiencia de tales momentos desde mi más temprana infancia. Llegaban, ya sea cuando me encontraba en circunstancias nuevas o inesperadas, en lugares nuevos, entre extraños, por ejemplo durante un viaje; uno súbitamente mira a su alrededor y se dice: ¡Qué extraño! ¡Yo, y en este lugar! , o en momentos muy emocionales, en momentos de peligro, en momentos en que es necesario conservar la cabeza, cuando uno oye su propia voz y se ve y se observa a sí mismo desde afuera.

Vi muy claramente que los primeros recuerdos de mi vida, que en mi propio caso eran muy tempranos, habían sido momentos de 'recuerdo de sí'. Y en el mismo instante tuve la revelación de muchas otras cosas. De esta manera pude darme cuenta que no me acordaba realmente, sino de los momentos en que *me había recordado a mí mismo*. De los otros momentos sólo sabía que habían transcurrido. No era capaz de revivirlos enteramente, ni experimentarlos de nuevo. Pero los momentos en que me había 'recordado a mí mismo' estaban vivos y no diferían en manera alguna del presente.(...) Siempre me había asombrado ante la debilidad y la insuficiencia de nuestra memoria. ¡Son tantas las cosas que desaparecen y que son olvidadas! Me parecía que todo el absurdo de nuestra vida tenía como base este olvido. ¿Para qué atravesar por tantas experiencias para luego olvidarlas? Además, había algo degradante en esto. Un hombre siente algo que le parece muy grande, piensa que nunca lo olvidará: pasan uno o dos años y de ello nada queda. Se me hizo claro entonces por qué esto era así y por qué no podía ser de otro modo. Si nuestra memoria realmente mantiene vivos sólo los momentos de *recuerdo de sí*, entonces resulta claro por qué ésta es tan pobre.<sup>25</sup>

El primer paso para acercarse intencionalmente a dicha experiencia es intuir o entrever que algo en uno mismo está chueco, que algo no funciona bien, que algo falta. Esta entrevisión que lleva a mucha gente a acudir al psicoterapeuta, necesita ser lo suficientemente certera para ir acercando al individuo a la Influencia C. Después viene la búsqueda y el redescubrimiento del sabor de la experiencia en los diferentes momentos en que se la tiene. Pero previamente a esta búsqueda, se requiere de observarse a uno mismo, tarea en la cual se descubrirá que aparecen para invalidarla la imaginación, la mentira, el hablar innecesario y la expresión de emociones negativas, entendiendo cada una de ellas de la siguiente forma:

---

<sup>24</sup> Ibidem, p. 168.

<sup>25</sup> Ibidem, pp. 167-168.

- a) La imaginación como el enfrentamiento de la realidad a través de un velo, como la reconstrucción imaginaria de la realidad sin referencia a lo objetivo externo, no como facultad creadora.
- b) La mentira en el sentido de "hablar de cosas que no se conocen como si se las conociera y como si se las pudiera conocer."<sup>26</sup>
- c) El hablar innecesario es el habla constante que llega a convertirse casi en un vicio.
- d) Sobre las emociones negativas ya se ha hecho un comentario en el apartado anterior.

Hay una experiencia que fácilmente puede confundirse con esta del "yo estoy aquí ahora" y es la que Ouspensky llama identificación.<sup>27</sup> En el estado de identificación, el sentido del yo se deposita por separado en cada una de las diferentes vivencias y percepciones por turno conforme van surgiendo, dando como resultado una serie de yoos efímeros que se suceden unos a otros dándome la ilusión de que "Yo" existo. Esa ilusión está apuntalada sobre la permanencia del nombre en un individuo en el transcurso de su vida. El estado de identificación, según Ouspensky, está descrito admirablemente en la *Philokalia*<sup>28</sup>.

También es posible identificarse con lo que los demás piensan de mí, en cuyo caso a este proceso se le llama consideración.

#### **4.- Estructura de la parte no conciente.**

Hablemos ahora de la máquina como aquí se entiende, es decir de los cuatro centros (también se les llama así a las funciones) inferiores más el centro sexual.

Los centros instintivo y motriz constituyen la parte tradicionalmente llamada "animal" del ser humano o "vida vegetativa". El instintivo es el responsable de todo lo relativo a la supervivencia del individuo: su fisiología, los cinco sentidos, las sensaciones (dolor-placer), y los reflejos. El motriz comprende todos los movimientos exteriores como caminar, escribir, hablar, comer y sus recuerdos. La diferencia entre ambos es que las funciones del centro instintivo son innatas y las del centro motriz requieren de un aprendizaje. Sin embargo, el centro instintivo, en muchas de sus funciones está coimplicado con el centro motriz y entonces puede darse un aprendizaje en funciones instintivas como comer, defecar, orinar o incluso respirar.

Después están los dos centros que se consideran comúnmente como facultades específicamente humanas: el emocional y el intelectual.

A los centros instintivo, motriz, emocional e intelectual se les llama centros inferiores y posee cada uno, una parte positiva y una negativa que son indispensables para el buen funcionamiento de los centros. El centro sexual merece mención aparte porque es energía pura, pudiendo mezclarse con la energía de cualquiera de los otros centros.

---

<sup>26</sup> Ouspensky. *Psicología...*, p. 47.

<sup>27</sup> Cf. Ouspensky. *Psicología...*, p. 11.

<sup>28</sup> Conjunto de textos sobre oración y contemplación de la Iglesia cristiana ortodoxa.

Ouspensky afirma que descontando la sexual, en cada individuo, hay una de las cuatro funciones inferiores que es predominante, teniendo así cuatro tipos diferentes de personas: las instintivas, las motrices, las emocionales y las intelectuales. Pero el hecho de que predomine una función no implica que las demás no existan o que no operen: todas están presentes y funcionan pero una de ellas es predominante.

De acuerdo a lo expuesto, los centros superiores no funcionan en absoluto en la mayoría de la gente, más los centros inferiores que sí funcionan, lo hacen de forma incorrecta, existiendo un paralelismo entre este mal funcionamiento y la patología de la neurosis.<sup>29</sup>

Parte de lo que se llama "trabajo interior" consiste en ir "balanceando la máquina", es decir, logrando que los centros funcionen de acuerdo a las impresiones que les corresponden de la forma exacta en que están diseñados, entendiéndose impresiones como estímulos o insumos. Una gran parte del trabajo sobre uno mismo se centra en el trabajo sobre la parte negativa del centro emocional, es decir, sobre las emociones negativas, las cuales, Ouspensky propone eliminar porque la mitad negativa del centro emocional, según él es artificial.

Dice Ouspensky que:

cada centro ocupa todo el cuerpo y penetra por así decirlo el organismo entero. Al mismo tiempo cada centro posee lo que se llama su 'centro de gravedad'. El centro de gravedad del centro intelectual se halla en el cerebro; el centro de gravedad del centro emocional se halla en el plexo solar; los centros de gravedad del centro de movimiento y del centro instintivo se hallan en la médula espinal.<sup>30</sup>

También plantea que los centros operan a velocidades diferentes, siendo el más lento el intelectual y el más rápido el emocional, quedando entre ambos el instintivo y el motriz con la misma velocidad.<sup>31</sup>

Además cada centro consta de tres niveles, a los que Ouspensky llama simplemente partes, que se corresponden con los otros centros, de modo que en cada uno de los 4 centros tenemos un nivel instintivo-motriz (también llamado mecánico), un nivel emocional y un nivel intelectual, estando estos niveles relacionados directamente con la calidad de la atención del individuo:

Sin atención, o con una atención errante, nos hallamos en la parte mecánica; con una atención atraída y retenida por el sujeto de la observación o de la reflexión, estamos en la parte emocional; con la

---

<sup>29</sup> Cf. Ouspensky, *Psicología...*, pp. 58-59; y Ouspensky, *Fragmentos...*, p. 155.

<sup>30</sup> Ouspensky. *Psicología...*, p. 74.

<sup>31</sup> Cf. Ouspensky. *Psicología...*, pp. 81-82.

atención controlada y mantenida sobre un asunto por medio de la voluntad, estamos en la parte intelectual.<sup>32</sup>

La parte mecánica de los centros:

trabaja casi automáticamente; *no exige ninguna atención*, pero por eso mismo, no puede adaptarse a los cambios de circunstancias, no puede 'pensar', continúa trabajando tal como comenzó, aun cuando las circunstancias hayan cambiado completamente<sup>33</sup>

A la parte mecánica del centro intelectual se le llama aparato formador o aparato formador y comprende todo el registro de impresiones, recuerdos y asociaciones.

Muchas personas, sobre todo entre los hombres No. 1, o sea la mayoría, pasan toda su vida con sólo su aparato formador, sin acudir jamás a las otras partes de su centro intelectual. Para todas las necesidades inmediatas de la vida, para recibir las influencias A y responderles, y para deformar y rechazar las influencias C, el aparato formador es completamente suficiente. Siempre es posible reconocer el pensamiento del centro formador. Por ejemplo, el centro formador parece no poder contar sino hasta dos. En efecto, siempre divide todas las cosas en dos: bolcheviquismo y fascismo, obrero y burgués, proletarios y capitalistas, y así, por el estilo. Debemos la mayoría de nuestro clisés modernos al pensamiento del centro formador, y no sólo la mayoría de nuestros clisés, sino todas las teorías populares modernas.<sup>34</sup>

Además de la estructuración en centros, el hombre para su estudio se divide en dos partes: Esencia y personalidad. La esencia es lo *innato* en el hombre. La personalidad es lo *adquirido*. La esencia está constituida por los 4 centros inferiores en sí: su estructura y sus capacidades. La personalidad consta del contenido de dichos centros, esto es lo aprendido a partir del nacimiento, "consciente" o "inconscientemente" en el sentido corriente de estos términos. El estudio de la propia personalidad en este sentido, constituye parte importante del trabajo sobre uno mismo, tomando en cuenta que, además, la personalidad:

está llena de ideas falsas sobre sí misma. No quiere jamás permanecer en su sitio, porque su verdadero lugar es secundario y subordinado; no quiere conocer la verdad sobre sí misma porque conocer la verdad querría decir abandonar su situación usurpada y ocupar la situación inferior que en realidad le corresponde.<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup> Ibidem, p. 103.

<sup>33</sup> Ibidem. p. 102.

<sup>34</sup> Idem.

<sup>35</sup> Ibidem, p. 46.

De ahí que en el sistema ouspenskiano se hable también de una *falsa personalidad* como una estructura artificial y sobreimpuesta, de la cual la persona debe desembarazarse para que aflore su verdadera personalidad que es expresión de su esencia.<sup>36</sup>

## 5.- Categorías de hombres según el nivel de conciencia.

Para efectos de dividir a la humanidad en categorías de acuerdo a lo anterior, las 2 funciones más bajas (no despectivamente sino en jerarquía), las "vegetativas", se agrupan en una y entonces tenemos los hombres instintivo-motrices. Con esta precisión, la humanidad entera se divide en siete categorías. Esto quiere decir que en hay siete tipos de seres humanos y Ouspensky los numera del 1 al 7, siendo el hombre número uno aquel en el que la función instintivo-motriz es predominante, el número 2 en el que la función emocional predomina, el 3 en el que lo hace la función intelectual. Después aparece el hombre número 4, que es aquél que ya se dio cuenta de los huecos e imperfecciones de su funcionamiento y comienza a hacer esfuerzos a base de usar su incipiente conciencia para armonizar sus funciones. A estos esfuerzos es a lo que tanto Gurdjieff como Ouspensky llaman "trabajo interior". De modo que se dice que el hombre número cuatro es quien ya ha probado el trabajo y se mantiene en él. Si los esfuerzos de este tipo de hombre son persistentes y están correctamente encausados, entonces en la culminación de sus esfuerzos, él devendrá hombre número 5. Este último es aquél en el que ya se ha desarrollado la conciencia de sí mismo como una cualidad permanente, disponiendo de una máquina más a su servicio de lo que la tenía con anterioridad.

Gracias a textos paralelos de Ouspensky, sabemos que el hombre número 5 puede llegar a serlo sin haber balanceado su máquina, es decir sin introducir orden en sus funciones inferiores, en cuyo caso, no podrá seguir avanzando en su evolución hacia hombre número 6 a menos que desande el camino que lo llevó a convertirse en número 5, lo cual le acarrearía gran sufrimiento.

El hombre número 6 es aquel que como número 5 ha trabajado lo suficiente para haber adquirido la conciencia objetiva, que es la de los estados místicos, y de la cual tenemos múltiples referencias en los testimonios de las personas que han accedido a dichos estados. Un ejemplo clásico de dichos testimonios es el libro del Apocalipsis de San Juan. Después viene el hombre número 7, del cual O. no da descripción alguna, limitándose a decir que es el que ha llegado a la cima de su evolución como humano.

La comprensión entre las personas, y con ella la verdadera comunicación solamente se da entre las categorías 5, 6 y 7, las otras 4 categorías no tienen acceso a esta experiencia, ya que en éstas cada quien comprende las cosas a su manera. De esta manera se puede hablar de dos círculos que conforman la humanidad: el exterior constituido por los hombres números 1, 2, 3 y 4 y el círculo interior constituido por las categorías restantes.

---

<sup>36</sup> Cf. Ouspensky, P. D. *El cuarto camino*, Ed. Kier, Buenos Aires, 1995. Cap. 7.

El círculo exterior, en el cual nosotros vivimos, tiene varios nombres, que designan sus diferentes aspectos. Es llamado el círculo mecánico por cuanto en él todo *sucede*, todo en él es mecánico y los hombres que en él viven son *máquinas*. Es llamado también el *círculo de la confusión de las lenguas*, porque quienes viven en él hablan todos una lengua diferente, y *no se comprenden jamás*. Cada cual comprende cada cosa a su manera.<sup>37</sup>

Esto quiere decir que para aumentar nuestra comprensión de las cosas, es necesario transitar del círculo externo al interno, para lo cual no basta con un estudio teórico: es imprescindible trabajar sobre el propio ser hasta cambiarlo de categoría desarrollando los centros superiores; y este trabajo debe ser guiado por individuos pertenecientes a una escuela de Influencia C, que explicaremos unos párrafos más abajo.

Esta categorización de los hombres es de un orden hermenéutico, es decir, atañe a su comprensión del mundo la cual involucra una interpretación previa. He aquí otra cita al respecto en que Ouspensky atribuye estas palabras a Gurdjieff:

Por regla general, cuando la gente se da cuenta que no comprende una cosa, trata de *encontrarle un nombre*, y cuando le ha encontrado un nombre, dice que 'comprende'. Pero 'encontrar un nombre' no significa haber comprendido. Por desgracia, la gente se satisface habitualmente con nombres. Y se considera que un hombre que conoce un gran número de nombres, es decir, una multitud de palabras, es muy comprensivo, excepto en las cosas prácticas donde su ignorancia no tarda en ponerse en evidencia.

Una de las razones de la divergencia entre la línea del saber y la línea del ser en nuestra vida, en otras palabras, la falta de comprensión que es en parte la causa y en parte el efecto de esta divergencia, se encuentra en el lenguaje que emplea la gente. Este lenguaje está lleno de conceptos falsos, de clasificaciones falsas y de asociaciones falsas. Lo peor es que las características esenciales del pensar ordinario, su vaguedad y su imprecisión, hacen que cada palabra pueda tener mil significados diferentes según el bagaje de que dispone el que habla y el complejo de asociaciones en juego en el momento mismo. La gente no se da cuenta de cuán subjetivo es su lenguaje, de cuán diferentes son las cosas que dice, aun cuando todos usan las mismas palabras. No ven que cada uno de ellos habla su propia lengua sin comprender nada, o muy vagamente, la de los demás; sin tener la menor idea que el otro les habla siempre en una lengua que les es desconocida. La gente está absolutamente convencida de tener un lenguaje común y de comprenderse entre sí. De hecho, esta convicción no tiene el más mínimo fundamento. Las palabras que usan están adaptadas a las necesidades de la vida práctica. Pueden comunicarse así

---

<sup>37</sup> Ouspensky, *Psicología...*, p. 98.

informaciones de carácter práctico, pero apenas entran un dominio ligeramente más complejo, están perdidos y dejan de comprenderse, aunque no se den cuenta de ello. A menudo, si no siempre, las personas creen comprenderse y en todo caso se imaginan que podrían comprenderse con sólo tomarse la molestia; se imaginan también comprender a los autores de los libros que leen, y no ser los únicos que son capaces de comprenderlos. Esta es una ilusión más de las ilusiones que se forjan y en medio de las cuales viven. En realidad, nadie comprende a nadie. Dos hombres pueden decir la misma cosa con profunda convicción, pero dándole nombres distintos, y discutir interminablemente sin sospechar que su pensamiento es exactamente el mismo. O bien, inversamente, dos hombres pueden usar las mismas palabras e imaginar que están de acuerdo, que se comprenden, mientras que en realidad dicen cosas absolutamente diferentes, y no se comprenden en lo más mínimo.<sup>38</sup>

## 6.- Tipos de influencia según nivel de conciencia.

Ahora bien, Ouspensky afirma que el ser humano está sujeto a 3 clases de influencias que clasifica como A, B y C.

Las influencias A son las que provienen de la vida mecánica, de la vida que tiene como finalidad el mantenimiento de la vida orgánica sobre la tierra, incluyendo la humana: cuestiones de economía y salud.

Las influencias B provienen de quien (individuos o grupos) busca elevarse por encima de la vida natural. Dice Ouspensky que:

Son arrojadas en el torbellino general de la vida, pasan a través de muchos cerebros diferentes y llegan al hombre por la filosofía, la ciencia, la religión y el arte, siempre mezcladas con las influencias de la primera clase, y terminan por perder toda semejanza con lo que eran al principio" y "en la mayoría de los casos el hombre no discierne la diferencia de origen de las influencias de la segunda clase, y a menudo se las explica como de origen común con las de la primera clase.<sup>39</sup>

Cuando el origen de las influencias B se encuentra en grupos, a éstos se les llama escuelas, a cuya enseñanza directa y sin filtrar puede denominársele como influencia C. Las escuelas de que aquí se está hablando son escuelas iniciáticas, aunque Ouspensky nunca usa ese término:

La influencia C no puede ser transmitida más que por la palabra, por enseñanza directa, por explicación y demostración.<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> Ouspensky, *Fragmentos...*, p. 103-104.

<sup>39</sup> Ouspensky, *Psicología...*, p. 64.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 66.

¿Qué posibilidad tiene entonces un individuo de despertar viviendo en un mundo de dormidos? Su posibilidad radica en entrar en contacto con una escuela que pueda darle la iniciación a la conciencia, es decir, transmitirle la influencia C. Ahora bien, ¿cómo encontrar una escuela de éstas y saber que es verdadera? Ouspensky explica que aquí juega un papel determinante el centro magnético, utilizando aquí la palabra centro en sentido diverso a aquél de los 7 centros mencionados como constitutivos del ser humano. El centro magnético es una serie de yoes, es decir intereses de la personalidad que se van agrupando paulatinamente para permitirnos distinguir una o varias líneas o veredas que nos conduzcan hacia Influencia C.

Para que un grupo sea considerado como escuela, además de transmitir influencia de orden C, debe mantener entre sus miembros 3 líneas de trabajo:

- 1<sup>a</sup>. línea: estudio de uno mismo y del lenguaje de la enseñanza; el trabajo es para sí mismo,
- 2<sup>a</sup>. línea: se trabaja en beneficio de los demás en estricto apego a una disciplina según indicaciones dadas,
- 3<sup>a</sup>. línea: se trabaja con iniciativa propia en beneficio de la escuela, para lo cual se requiere haber comprendido plenamente sus enseñanzas y principios.



### III. IMPLICACIONES EPISTEMOLÓGICAS.

Para hablar del autoconocimiento, tópico de esta tesis, es necesario tener cierta claridad sobre qué es conocer y cómo se hace; y qué relación hay entre el autoconocimiento y la conciencia en el lenguaje filosófico general, para después comparar esto con la postura de Ouspensky al respecto. De ello tratará este capítulo.

Antes que nada debemos reconocer la complejidad de la tarea, como dice Arce Carrascoso:

Si nos aproximamos reflexivamente al concepto de 'conocimiento' con el objeto de poner de relieve su estructura esencial, pronto nos vemos envueltos en multitud de problemas que dificultan el intento, vislumbrando enseguida que se trata de un concepto ambiguo y reacio a ser definido con precisión.<sup>1</sup>

Digamos, sin embargo, que de acuerdo al diccionario filosófico de André Comte-Sponville:

conocer es pensar lo que es tal como es: el conocimiento es una cierta relación de adecuación entre el sujeto y el objeto, entre la mente y el mundo, en suma, entre la *veritas intellectus* (la verdad del entendimiento) y la *veritas rei* (la verdad de la cosa). El hecho de que se trate de dos *verdades* es lo que distingue el conocimiento del error o de la ignorancia. Pero que se trate de *dos* verdades y no de una sola, es lo que distingue el conocimiento de la verdad misma (...) Puesto que es una relación, todo conocimiento es siempre relativo: supone un determinado punto de vista, algunos instrumentos (los sentidos, las herramientas, los conceptos...) y ciertos límites (los del sujeto que conoce). Conocerse uno mismo, por ejemplo, no es lo mismo que ser uno mismo: nadie se conoce totalmente, y nadie existe parcialmente.<sup>2</sup>

Al disertar sobre el conocimiento, nos enfrentamos al antiguo problema sujeto – objeto, y derivado de éste, a la relación entre conocimiento y realidad. En todo el desarrollo del pensamiento "científico" de los siglos XIX y XX hasta nuestros días, el peso mayoritario del proceso del conocimiento ha estado en el objeto: la atención y el peso que se le ha dado al sujeto han sido muy limitados. Esto no ha sido así en el pensamiento filosófico. La teoría ouspenskiana siguiendo este segundo camino, le da el mayor peso al sujeto, al que quizás Ouspensky hubiese llamado más bien infra-sujeto, desatendiendo incluso el lado del objeto. Existe un tercer elemento en esta ecuación sujeto-objeto, y es el elemento del propio acto de conocer, planteándolo J. Hessen así:

...el conocimiento presenta tres elementos principales: el sujeto, la 'imagen' y el objeto. Por el sujeto, el fenómeno del conocimiento toca

---

<sup>1</sup> Arce Carrascoso, José Luis. *Teoría del Conocimiento*, Editorial Síntesis, S. A., Madrid, 1999, p. 93.

<sup>2</sup> Comte-Sponville, André. *Diccionario Filosófico*, Ed. Paidós, España, 2003.

con la esfera *psicológica*; por la 'imagen', con la *lógica*; por el objeto, con la *ontológica*.<sup>3</sup>

Ese tercer elemento en el caso del pensamiento "científico" también se fue limitando precisamente para que pudiera acotarse el campo de dicho pensamiento "científico", y en forma sintética es lo que se ha llamado el "método científico".

Encontraremos a través de la Historia de la Filosofía diferentes posturas y planteamientos respecto al Conocimiento, destacando en este sentido en Occidente, 2 vertientes históricamente, de acuerdo a Abbagnano:<sup>4</sup>

1.- Aquélla en la que la relación entre sujeto y objeto es de identidad o semejanza "(entendiendo por semejanza una identidad débil), y la operación cognoscitiva es un procedimiento de identificación con el objeto o de su reproducción". En esta vertiente distingue Abbagnano dos fases:

- A) La primera fase "es la forma en la que aparece en el mundo antiguo la doctrina del conocimiento como identificación" entre sujeto y objeto. Dentro de esta fase podemos ubicar a los presocráticos, Platón, Aristóteles, Epicuro, Plotino, San Agustín y la filosofía cristiana, con algunas matizaciones como la de Santo Tomás de Aquino. También podemos ubicar a Nicolás de Cusa, Marsilio Ficino, Giordano Bruno y Campanella, así como a los "fundadores de la nueva ciencia": Leonardo, Copérnico, Kepler y Galileo. También ubicamos aquí a los pensadores del "Idealismo romántico": Fichte, Schelling, Hegel; y a otros más modernos con la misma raíz idealista, así como a los exponentes del "Espiritualismo moderno", v. g. Bergson, y a los del "Positivismo lógico" con Wittgenstein a la cabeza.
- B) "En la segunda fase, en cambio, la identidad o la semejanza está restringida al *orden* de los respectivos elementos, en cuyo caso la operación del conocer consiste en reproducir las relaciones constitutivas del objeto mismo, o sea el orden de sus elementos, y no ya el objeto, quedando el conocimiento en relación al objeto "como un mapa con el paisaje que representa". Esta fase "nace con la filosofía moderna, más precisamente con Descartes". Le siguen Malebranche, Spinoza, Locke, Leibniz, Kant.

2.- Aquélla en la que "la relación cognoscitiva es una presentación del objeto, y la operación cognoscitiva, un procedimiento de trascendencia".<sup>5</sup> "Según esta doctrina, conocer significa llegar a presencia del objeto, apuntar a él, o, con el término preferido por la filosofía contemporánea, *trascender* a él. El conocimiento es, entonces, la operación en virtud de la cual el objeto mismo está presente; presente por así decirlo, en persona, o presente mediante un signo que lo haga hallable, descriptible o previsible, Esta interpretación no se funda en una admisión de carácter asimilatorio o identificatorio; los procedimientos del conocer no tienden, para ella, a convertirse en el objeto mismo del conocer. Tienden, más bien, a hacer presente a este objeto como tal o a establecer las condiciones que hagan posible su presencia, es decir, intentan

---

<sup>3</sup> Hessen, Jan. *Teoría del Conocimiento*, Espasa Calpe Mexicana, S. A., México, 1995, p. 29.

<sup>4</sup> Abbagnano, Nicola. *Diccionario de Filosofía*, actualizado por Giovanni Fornero. FCE, México, 2004.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 211.

preverla. La presencia del objeto o la predicción de esta presencia es la función efectiva del conocimiento según esta interpretación<sup>6</sup>, que aparece por primera vez en los estoicos y renace en la Escolástica del siglo XIV, y cuyos principios fundamentales son reproducidos por Hobbes en el XVII. Podemos ubicar aquí también a Hume, para quien "toda operación cognoscitiva es una operación de conexión entre las ideas", la cual es denominada por Kant "operación de síntesis". La fenomenología y las corrientes derivadas de ella, se ubican también dentro de esta vertiente.

Además de las dos vertientes mencionadas, está una tercera en el panorama de la filosofía contemporánea. En esta vertiente, el problema del conocimiento se está diluyendo en favor de la lógica por un lado y de la metodología de las ciencias, por otro.

En todo lo expuesto anteriormente en este apartado no se ha mencionado que el conocimiento es un proceso que se da al interior de la persona, y es importante reconocer que es un PROCESO. El mérito de poner en esto el acento, es de la corriente actual de la hermenéutica. En efecto, dentro de la hermenéutica gadameriana:

conocer no es construir desde principios, sino más bien orientarse en una comprensión heredada de la realidad –haciéndola más consciente, sustentando en ella nuevos conocimientos o revisándola, pero abandonando, en todo caso, la inviable pretensión de prescindir de ella-; en definitiva, el conocimiento se entiende como un proceso de continua corrección, precisión y ajuste, que sigue un proceder circular, de acuerdo con el modelo metodológico de la Filología, aunque en este planteamiento adquiere rango universal ya que deja de referirse exclusivamente a un ámbito particular de objetos.<sup>7</sup>

Pero ¿qué pasa cuando el objeto de conocimiento soy yo mismo, cuando el objeto es el mismo sujeto? En esta situación el sujeto tiene dos posibilidades de acceso a sí mismo:

a) el autoconocimiento, conocimiento de sí, que implica un proceso de pensamiento, un análisis con referencia a la experiencia de mí mismo. En este proceso se requiere de una estructura teórica a la cual referir lo experimentado en sí mismo, la cual puede tener diferentes grados de elaboración, desde la simple suposición de una opinión individual, hasta el más complejo aparato filosófico. La estructura teórica más difundida en el siglo XX es precisamente la del Psicoanálisis freudiano.

b) la conciencia, que "es una determinada relación de uno consigo mismo, no de adecuación (no toda conciencia es conocimiento: hay falsas conciencias), ni de identidad (tener conciencia de uno mismo no es la misma cosa que ser uno mismo), ni tampoco, sin embargo, de pura alteridad (porque no hay conciencia más que para uno mismo)...es la presencia ante uno mismo de la mente o el alma, como un pensamiento que se piensa: un saber que se sabe, una creencia que se cree, una sensación o un sentimiento que se sienten... Toda conciencia implica cierta dualidad."<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Ibidem. p. 214.

<sup>7</sup> Arce Carrascoso. *Op. cit.*, p. 248.

<sup>8</sup> Comte- Sponville. *Op. cit.*, p. 116.

Podemos decir que la conciencia es un atributo humano, producto de la capacidad humana de conocer, aunque de hecho va de la mano con ella. Comúnmente, como afirma Abbagnano, por conciencia se entiende un:

conocimiento que el hombre tiene de los propios estados, percepciones, ideas, sentimientos, voliciones, etc., conocimiento por el cual decimos que un hombre está consciente o tiene conciencia cuando no está adormecido o desvanecido, ni distraído por otros hechos, de la consideración de sus modos de ser o de sus acciones<sup>9</sup>.

En este sentido, se puede entender conciencia como subjetividad: lo que me permite a mí sentirme como yo y "crear" o percibir un mundo, aparte de lo que es "no yo", que es ese mundo. La conciencia como en este párrafo se plantea es lo que constituye al sujeto:

La conciencia es para cada individuo como el foco en el que se concentra la luz de sus experiencias.<sup>10</sup>

Pero la conciencia tiene dos vías o dos líneas de acción, es decir puede seguir dos direcciones: hacia adentro y hacia afuera. Y es precisamente en ella en la que se sustenta la experiencia del "Yo". Podemos decir que la conciencia es el "Yo": que yo soy mi conciencia, la cual como acabamos de decir tiene dos vías; o en palabras de Frithjof Schuon, quien utiliza la categoría de lo divino:

En el hombre hay una subjetividad o una conciencia que está hecha para mirar hacia el exterior y para percibir el mundo, ya sea éste terrenal o celestial; y además hay en el hombre una conciencia que está hecha para mirar hacia el interior, en dirección al Absoluto o al Sí, ya sea esta visión relativamente separativa o unitiva. Es decir, hay en el hombre una conciencia descendente y que obedece a la intención creadora de Dios, y otra que es ascendente y que obedece a la intención divina salvadora o liberadora; las dos son inconmensurables, aunque entre ellas exista una región en la que se entrecruzan y dan lugar a una subjetividad única, y a un equilibrio existencial entre las dos conciencias divergentes; por esto el hombre espiritualmente realizado puede ver a Dios en las cosas, y también los prototipos principales de las cosas en Dios.<sup>11</sup>

Pero sujeto y objeto son inseparables pues como dice Jacobs:

aunque la conciencia es sujeto en general, sin embargo no puede pensarse sin objeto, que es conocido por el sujeto. Un sujeto es tal precisamente por el hecho de representarse un objeto. Por la

---

<sup>9</sup> Abbagnano, N. *Op. cit.*, p. 194.

<sup>10</sup> Jacobs, Wilhelm G. en: Krings, Herman, et al. *Conceptos fundamentales de filosofía*, Ed. Herder, Barcelona, 1977. p. 344.

<sup>11</sup> Schuon, Fritjof. *El esoterismo como principio y como vía*, Olañeta Editor, Barcelona, 2003. p. 11.

representación sujeto y objeto se pertenecen mutuamente; la representación o, con otro nombre, la conciencia, es la unidad como cuyos momentos aparecen el sujeto y el objeto; pues el sujeto no es sino lo representante, y el objeto no es sino lo representado. En este proceso de pensamiento la conciencia –a veces escrita ser-consciente– no sólo se entiende como la unidad del sujeto, sino como aquella unidad que unifica y separa el sujeto y el objeto.<sup>12</sup>

En su dirección hacia afuera, como ya se dijo, la conciencia se topa con el mundo. En su dirección hacia adentro, se topa con el propio sujeto: el sujeto se vuelve su propio objeto. En este último caso: "en cuanto el sujeto crítico reflexiona sobre la constitución del objeto, o sea, sobre la conciencia, se sabe idéntico con ella previamente a esta reflexión. La reflexión distingue y refiere entre sí los momentos de la conciencia, dicho de otro modo, la reflexión hace de mediadora. El saber que posibilita la reflexión de la conciencia no es una reflexión, o sea, una mediación, sino un saber inmediato. Con ello está dicho que la conciencia sabe siempre de sí misma"<sup>13</sup>, y se homologa con el sujeto. "Éste puede describirse ahora como propia claridad y seguridad de la conciencia. Esta claridad propia, por ser inmediata, no puede demostrarse; puede mostrarse solamente que la reflexión de la conciencia la presupone."<sup>14</sup>

No obstante que lo dicho en los párrafos anteriores es cierto teóricamente, en el terreno práctico no sucede siempre así, y en esto está el énfasis de la postura oupenskiana; la relación entre sujeto y conciencia tal como se describe en dichos párrafos, se da solamente a veces, por cierto muy pocas veces en la lapso de una vida humana. Esta postura es completamente contraria a la posición reinante respecto a la conciencia, la cual se ejemplifica en las siguiente dos citas del diccionario de filosofía de Brugger:

Sin embargo, tratándose de la conciencia en sentido estricto, o sea, de vivir actos y estados presentes no parece necesario un acto especial. Más bien es una propiedad del espíritu el poseerse también a sí mismo por sus actos, y una propiedad del acto espiritual el ser consciente por sí mismo.<sup>15</sup>

Las distintas vivencias de la conciencia no están aisladas y yuxtapuestas, sino unidas normalmente en un doble respecto: por pertenecer a un único y mismo 'yo' que permanece el mismo en el curso del cambio vivencial, y por su mutua conexión que es comprensible para la inteligencia.<sup>16</sup>

Para desbrozar más este asunto, ayudémonos de una cita de Arce Carrascoso:

---

<sup>12</sup> Jacobs, Wilhelm G. en: Krings, *Op. cit.*, p. 344.

<sup>13</sup> *Ibidem.* p. 355.

<sup>14</sup> *Ibidem.*

<sup>15</sup> Willwoll, Alexander; en: Brugger, S. J., Walter. *Diccionario de Filosofía*, Ed. Herder, Barcelona, 1978. p. 116.

<sup>16</sup> *Ibidem.*

Es posible, en efecto, concebir que la conciencia es el 'fuero interno', el recinto privado de las vivencias en el que éstas son remitidas a un 'yo' como principio unificador. En este sentido la conciencia es el centro inmanente de toda una vida psicológica constituida por una inmensa variedad de experiencias y vivencias personales: es la conciencia psicológica, que difiere radicalmente de la conciencia gnoseológica o crítica<sup>17</sup>,

entendiendo por esta última:

aquel principio por el cual el sujeto tiene un mundo, por lo que ya no puede ser concebida como mero receptáculo inmanente inaccesible a la mirada y al control externo, únicamente reconocible por medio de la introspección.<sup>18</sup>

Esta conciencia "psicológica" constituye, como dice Abbagnano:

una relación del alma consigo misma,... una relación intrínseca al hombre 'interior' o 'espiritual', por la cual se puede *conocer* de modo inmediato y privilegiado y, por lo tanto, se puede *juzgar* a sí mismo de manera segura e infalible.<sup>19</sup>

Por ello inserta en esta conciencia "psicológica" podemos encontrar a la conciencia moral, aunque se trata en realidad de dos aspectos de un mismo fenómeno: uno teórico de exclusivo conocimiento y otro moral de juzgar sobre sí mismo, y por derivación, sobre los demás.

En la cita anterior, Arce reconoce 2 tipos de conciencia a las que llama psicológica y gnoseológica, pareciendo que la primera, en su aspecto exclusivamente teórico y no en el moral, se acerca bastante a la experiencia del "recuerdo de sí" de Ouspensky, y la segunda es lo que normalmente llamamos conocimiento. De acuerdo a la estructura funcional humana que plantea Ouspensky, la conciencia gnoseológica puede darse por lo menos a 6 niveles diferentes, tanto en el seno de un mismo individuo, como en el grueso de la humanidad, ya que cada uno de los centros es capaz de ejercer la función de conocimiento, de modo que habría un conocimiento instintivo, uno motriz, uno emocional y uno intelectual, antes del conocimiento de uno mismo llevado a cabo por la función emocional superior y del conocimiento objetivo (intentado hoy en día por la ciencia) ejercido por el centro intelectual superior. Estos dos últimos tipos de conocimiento son a los que Ouspensky llama propiamente conciencia, que sería el equivalente de la conciencia psicológica. Hessen se acerca bastante a esta postura oupenskiana en la siguiente cita sobre la intuición:

---

<sup>17</sup> Arce Carrascoso. *Op. cit.*, p. 49.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> Abbagnano, N. *Op. cit.*, p. 194.

El ser espiritual del hombre presenta tres fuerzas fundamentales: el pensamiento, el sentimiento y la voluntad. Advertamos, expresamente, que con esto no se significan en modo alguno tres facultades del alma independientes, sino tan sólo tres diversas tendencias o direcciones de la vida psíquica humana. Conforme a esto debemos distinguir una intuición *racional*, otra *emocional*, y otra *volitiva*. El órgano cognoscente es, en la primera, la razón; en la segunda, el sentimiento; en la tercera, la voluntad. En los tres casos hay una aprehensión inmediata de un objeto y esto es justamente lo que pretende expresarse con la palabra 'intuición'. Si se tiene esto presente, no se experimentará ninguna dificultad ante la expresión de 'intuición volitiva', que suena a paradójica de un principio.

A la misma división llegamos si partimos de la *estructura del objeto*. Todo objeto presenta tres aspectos o elementos: esencia, existencia y valor. Por consiguiente, podemos hablar de una *intuición de la esencia*, una *intuición de la existencia* y una *intuición del valor*. La primera coincide con la racional; la segunda, con la volitiva; la tercera, con la emocional.<sup>20</sup>

Es en relación con la ausencia de esta conciencia psicológica o autoconciencia, que distorsiona a su vez a la conciencia gnoseológica, que se hace el planteamiento de que el ser humano está "dormido"; planteamiento éste que no es novedad de Gurdjieff ni de Ouspensky: lo encontramos claramente en Heráclito y en Platón. Al respecto, he aquí unos aforismos de Heráclito:<sup>21</sup>

"Los que están despiertos tienen un mundo común, pero los que duermen se vuelven cada uno a su mundo particular."

"...siendo la razón común, viven los más como si tuviesen un pensamiento propio."

"...se les esconde cuanto hacen despiertos, como olvidan cuanto hacen dormidos."

"Escuchando incapaces de comprender se asemejan a los sordos: de éstos atestigua el proverbio que estando presentes, están ausentes."<sup>22</sup>

Sobre estos pensamientos de Heráclito, Juliana González comenta:

Particularmente, en la filosofía de Heráclito, el hombre tiene abierta una alternativa fundamental: puede vivir "despierto" o "dormido", y uno u otro estados no son, por supuesto, éticamente indiferentes. El estado de vigilia, de alerta, de *a-létheia* o verdad constituye un *ethos*, él mismo, en el sentido de una disposición o actitud radical, y de una

---

<sup>20</sup> Hessen, Jan. Teoría del Conocimiento. Espasa Calpe Mexicana, S. A., México, 1995. p. 93-94.

<sup>21</sup> Tomados de la edición bilingüe de los *Fragments de Heráclito* publicados en el Boletín de la Asociación Filosófica de México, Noviembre de 1982, que recoge la traducción de José Gaos en *Antología filosófica*, FCE, México, 1940. Se indican las citas con B y dos cifras, la primera indica la clasificación de Diels-Kranz y la segunda, entre paréntesis, la de Bywater.

<sup>22</sup> B-89 (95) ; B-2 (92) ; B-1 (2) ; B-34 (3).

efectiva "manera de ser". Ese "despertar" y "hacer experiencia" del mundo de que habla Heráclito no es una mera operación intelectual o teórica (de conocimiento objetivo opuesto al subjetivismo de la simple y arbitraria opinión personal), sino una manera teórico-práctica, íntegra, de participar. El despertar es en Heráclito una operación de los sentidos (*aísthesis*) y de la razón (*logos, nous, phrónesis*) simultáneamente. Involucra tanto un "ver", "oír", "conocer", como un "hablar" y "actuar". Es manera de *existir* : de estar despiertos en un mundo común. La verdad o *alétheia*, para Heráclito, supera la soledad, el estado literalmente "idiota" en que viven "los más" (*oi polloi*), el hombre común, en el sentido del vulgo.<sup>23</sup>

Pero es Platón quien más destaca en el pasado en el planteamiento de que el ser humano está dormido; en su *República* dice:

El que, por tanto, reconoce la existencia de cosas bellas, pero no la de la belleza en sí, ni es tampoco capaz de seguir a quien quisiera guiarle al conocimiento de ella, ¿crees tú que su vida es un sueño o una vigilia? Fíjate bien. ¿Qué otra cosa es soñar sino el que uno, dormido o en vela, no tome lo semejante a algo como su semejante, sino como aquello mismo a que se asemeja?

Yo por lo menos, (...), diría que este tipo está soñando.

Y el que, al contrario de éstos, reconoce que hay algo bello en sí mismo, y es capaz de percibir a la vez esta belleza y las cosas que de ella participan, sin confundir con ella las cosas participantes, ni a ella con estas cosas, ¿parécete que su vida es vigilia o sueño?

Extremada vigilia...<sup>24</sup>

La idea anterior de que tomamos la semejanza de una cosa por la cosa misma pudiéndosele llamar a esto sueño, es recalcada con elocuencia al principio del Libro VII de la República en la famosa Alegoría de la Caverna, cuyo contenido, más allá de lo alegórico, junto con el de toda "La República", es el mismo o en todo caso, muy cercano al del siguiente pasaje de Ouspensky, en el que, además, éste hace alusión a la mentada alegoría:

Bajo las condiciones ordinarias del hombre medio el foco extraordinariamente confuso de su conciencia se circunscribe a la *psique* que va perpetuamente de un objeto a otro.

*Yo quiero comer.*

*Yo leo un periódico.*

*Yo espero una carta.*

Sólo rara vez toca las regiones que dan acceso a las emociones religiosas, estéticas y morales, así como al intelecto superior, que se expresa en el pensamiento abstracto, unido con el sentido moral y

---

<sup>23</sup> González, Juliana. *Ética y Libertad*, UNAM, FCE, México, 2001, pp. 51-52.

<sup>24</sup> Platón. *La República*, versión de A. Gómez Robledo. UNAM, México, 2000. Libro V, parr. XX, 476c.



estético, es decir, el sentido de la necesidad de *coordinación* del pensamiento, del sentimiento, de la palabra y de la acción.

Al decir "yo", un hombre quiere significar, desde luego, no el complejo total de todas estas regiones, sino lo que en un momento determinado está en el foco de su conciencia. "*Yo quiero*" (o más correctamente, simplemente "quiero", porque un hombre rara vez dice "Yo quiero"), son palabras (o es palabra) que juegan el papel más importante en la vida del hombre, al referirse no a todos los lados de su ser simultáneamente, sino meramente a alguna pequeña e insignificante faceta, que en un momento dado retiene el foco de la conciencia y somete a las demás, hasta que, a su vez, es desalojado por otra faceta igualmente insignificante.

En la psique del hombre se lleva a cabo un continuo cambio de vista de un objeto a otro. Por el foco de la receptividad pasa una continua cinta cinematográfica de sentimientos e impresiones, y cada una de las impresiones separadas define el yo de un momento determinado.

Desde este punto de vista la psique del hombre ha sido con frecuencia comparada a una ciudad oscura que duerme en la cual se mueven lentamente veladores con sus linternas, cada uno alumbrando un pequeño círculo alrededor de sí. Esta es una analogía bastante adecuada. En cada momento dado hay varios de estos círculos débilmente iluminados en el círculo, y todo lo demás está envuelto en la oscuridad.

Cada uno de estos pequeños círculos alumbrados representa un yo, que vive su propia vida, aun cuando ésta es a veces muy corta. Y hay un movimiento continuo, rápido o lento, que lleva hacia la luz nuevos objetos, o bien otros viejos de la región de la memoria, o que gira atormentadamente en un círculo de las mismas ideas fijas.<sup>25</sup>

Aunque yo no dudo, como Abbagnano, que Platón conocía de esta conciencia "psicológica", no aparece ésta tan explícitamente en sus textos, como posteriormente en otras corrientes como el estoicismo, en las que las que existe "el reconocimiento de una realidad interior privilegiada", adoptando "como tema el contraste entre interioridad y exterioridad" y entregándose "a la tarea de separar al hombre de sus relaciones con las cosas y con los otros hombres (o sea con la naturaleza y con el mundo histórico-social)"<sup>26</sup> para hacer de él un sabio. Este contraste entre el hombre interior y el hombre exterior ocupa un papel central en el neoplatonismo y en el cristianismo, los cuales elaboraron "la noción de la relación puramente privada del hombre consigo mismo, esto es, una relación en la cual el hombre se separa de las cosas y de los demás y 'retorna a sí mismo', testimoniándose a sí mismo y dando lugar a una investigación puramente 'interior' en la cual pueda conocerse con absoluta verdad y certeza. La determinación histórica del concepto de conciencia es así correlativa a la de una *esfera de la interioridad* como un campo específico en el cual sea posible efectuar investigaciones o búsquedas que conciernen a la última realidad

---

<sup>25</sup> Ouspensky, P. D. *Tertium Organum*. Ed. Kier, Buenos Aires, 1982, p. 195.

<sup>26</sup> Abbagnano. *Op. cit.*, p. 195.

del hombre y, muy a menudo, lo que en esta última realidad se revela, es decir, Dios mismo o un principio divino."<sup>27</sup> Destaca en este planteamiento Plotino y San Agustín, y más tarde, entre otros, Juan Escoto Erígena y San Anselmo.

Pero el carácter con el que la noción de conciencia se difunde por la modernidad y llega hasta nuestros días se imprime con Descartes. Según Abbagnano, en cuanto a la conciencia:

las características fundamentales de la doctrina cartesiana pueden ser recapituladas en la forma siguiente:

1. La conciencia no es un hecho o un grupo de hechos particulares, ni un aspecto particular o una actividad particular del alma, sino la vida espiritual del hombre en todas sus manifestaciones del sentir, el razonar, el querer.
2. Su esfera es, por lo tanto, la misma del yo como sujeto o sustancia pensante.
3. Es la autoevidencia existencial del yo o, si se prefiere, el yo es para ella, la evidencia de su propia existencia.
4. La autoevidencia existencial del yo es el modelo y el fundamento de toda otra evidencia, o sea, de todo conocimiento válido.
5. La autoevidencia del yo hace problemática toda otra evidencia, incluso aunque logre por último fundarla.<sup>28</sup>

Durante el siglo XIX y los primeros decenios del XX, la conciencia y la Autoconciencia son las protagonistas de buena parte de la especulación filosófica, incluyendo, por supuesto la Fenomenología; entendiéndose por Autoconciencia, una conciencia inmanente que es realidad absoluta y a la que Hegel denomina Espíritu. En los siguientes decenios del siglo XX, impulsada sobre todo por el naturalismo instrumentalista, el positivismo lógico y el estructuralismo, se fue dando la negación del concepto tradicional de conciencia, que identifica a ésta con el sujeto tomándola como dato primario e irreductible de nuestro ser.<sup>29</sup>

En lugar de la conciencia, ahora se habla de "un conocimiento de sí que es tan poco privilegiado, directo e infalible como el conocimiento de cualquiera otra cosa"<sup>30</sup>. En esta negación han jugado un papel central los llamados "maestros de la sospecha": Marx, Nietzsche y Freud.<sup>31</sup>

La tesis de que el ser humano duerme cuando él cree que está despierto, implica que lo que vive como realidad no es tal. Destacan en este sentido (además de los pensadores mencionados anteriormente), Schopenhauer en el siglo XIX con su *Mundo*

---

<sup>27</sup> Ibidem, p. 194.

<sup>28</sup> Ibidem, p. 196.

<sup>29</sup> Ibidem, p. 202.

<sup>30</sup> Idem.

<sup>31</sup> Véase: Abbagnano, Nicola. *Op. cit.*, pp. 198 y sigs.

como *voluntad y representación*, y en el XVII, Pedro Calderón de la Barca con una de sus obras cuyo título es más que elocuente: *La vida es sueño*.

Además del sueño del hombre, Platón también admitía diferentes niveles de conocimiento llamándolos al final del Libro VI de la República, "operaciones del alma". Más adelante, en el Libro VII, reitera que a la ciencia de los números y del cálculo, a la geometría, a la de los cuerpos sólidos, a la astronomía:

a menudo las hemos llamado ciencias, por conformarnos al uso, pero sería preciso darles otro nombre que connotara más claridad que la opinión y más oscuridad que la ciencia. Antes nos servimos, en algún momento, del término de conocimiento discursivo,<sup>32</sup>

y agrega:

Mi dictamen (...) es que continuemos llamando, como de antes, ciencia a la primera sección del conocimiento e inteligencia discursiva a la segunda; creencia a la tercera y conjetura a la cuarta. A las dos últimas secciones en conjunto las llamo opinión, y a las dos primeras, en conjunto, intelección, siendo la opinión relativa a la generación, y la intelección a la esencia. Y lo que la esencia es con relación a la generación, lo es la intelección con relación a la opinión; y lo que es la intelección con relación a la creencia, y la inteligencia discursiva con relación a la conjetura.<sup>33</sup>

De esta manera, Platón distingue 2 formas de conocer:

- la de aquéllas personas que viven en el sueño, a la cual llama opinión
- y la de aquéllas personas que viven en la realidad, a la cual llama ciencia o intelección

Pabón y Fernández-Galiano precisan al respecto:

La distinción platónica entre la razón y la opinión verdadera se halla en varios pasajes de sus obras (cf., p. ej., *Timeo* 61e), donde se muestra que la diferencia está tanto en el origen como en la índole de una y otra: la razón se asienta en nosotros por la enseñanza; la opinión verdadera, por la persuasión. La primera se acompaña de la recta prueba; la segunda prescinde de ella. Aquélla es incommovible a la persuasión; ésta puede cambiar por su influencia. De la opinión verdadera participan los hombres todos; de la razón, sólo los dioses y un corto número de hombres.<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> Platón. *Op. cit.*, Libro VII, parr. XIV, 533d.

<sup>33</sup> *Ibidem*, 534a.

<sup>34</sup> Pabón, José Manuel y Fernández-Galiano, Manuel. Nota crítica en: Platón, *Las Leyes*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 103.

La significación del concepto de ciencia tomado ciertamente de los griegos, fue pervertida completamente a través de las edades hasta nuestros días, precisamente por ser manipulado por gentes que no veían la realidad en toda su claridad. Seguramente a través de las edades se trató de rescatar la significación original del concepto, lo cual puede rastrearse entre los movimientos gnósticos, pero a principios del siglo XX, una de las voces que intentó tal rescate fue la de Gurdjieff con su planteamiento de la "ciencia objetiva"<sup>35</sup> quien transmitió esto a Ouspensky, el cual pudo comprenderlo perfectamente gracias a sus investigaciones previas.

Claro que la distinción platónica entre opinión y ciencia, así como los diferentes niveles de conocimiento que él planteaba, pueden ser -y de hecho generalmente son- interpretados de una manera diferente a la planteada en el presente trabajo. Beorlegui postula dos niveles de conocimiento que tienen su paralelo en la dicotomía platónica entre *doxa* y *episteme*. El primero es un "saber ingenuo y espontáneo"<sup>36</sup>, al cual le asigna este autor tres características primordiales:

- 1.- es un saber con finalidad primordialmente práctica,
- 2.- se constituye como una globalidad sin sistematización formal,
- 3.- posee una ingenua seguridad en sí mismo.

El conocimiento del segundo nivel, según Beorlegui, tiene también tres características:

- 1.- su finalidad primera y directa es teórica, aunque sin desechar la eficacia práctica,
- 2.- constituye una *totalización* sistemática de los saberes y no meramente global,
- 3.- exige control y autocrítica.

Claro que en el conocimiento humano hay niveles pero son más de los que plantean Beorlegui y los filósofos que menciona. El hecho del conocimiento depende del sujeto que lo ejercita y por tanto del "nivel de ser" de dicho sujeto. De acuerdo a los planteamientos de Ouspensky existen 7 categorías de seres humanos de las que depende el nivel de ser, y a estas categorías se las numera del uno al siete y la calidad del conocimiento al que tienen acceso seres humanos que pertenecen a diferentes categorías es diferente. De esta forma se plantea que existe el hombre No. 1, el No. 2, y así hasta el No. 7; y el conocimiento del hombre No. 1 es diferente al del hombre No. 2 y así sucesivamente hasta el 7.

No sólo en la humanidad como un todo existen niveles, también, como se dijo en el capítulo 1, existen en el interior de cada individuo, y éstos son básicamente 3 para cuya nomenclatura la tradición oupenskiana ha utilizado las jerarquías superiores de la baraja inglesa: jack, reina y rey. Pero estos tres niveles están en analogía con los centros, de modo que el nivel más bajo es el instintivo-motriz, el medio (la reina) es el emocional y el más alto (el rey) es el intelectual. Al nivel más bajo, el del jack, en el caso del centro intelectual, se le llama "aparato formatorio", y es la parte de nuestro intelecto que aprende y memoriza ideas y teorías. Cuando se trata de comprender

---

<sup>35</sup> Cf. Ouspensky, P. D. *Fragmentos de una enseñanza desconocida*. Librería Hachette, Buenos Aires, 7ª edición, p. 88-90.

<sup>36</sup> Beorlegui, Carlos. *Antropología filosófica*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1999, pp. 247 y sigs.

algo, el aparato formatorio no lo va a lograr porque toma todo de forma exclusivamente literal sin ningún viso de interpretación o relatividad.

El acceso cognitivo a la realidad tal cual es, de acuerdo al planteamiento ouspenskiano, es una función del centro intelectual superior, no del intelecto mecánico. Ouspensky lo explica en estos términos:

Las funciones de la facultad racional no están limitadas, pero el intelecto humano no alcanza su forma más alta con frecuencia. Al mismo tiempo, es incorrecto decir que la forma más alta del conocimiento humano no es intelectual, sino que tiene un carácter diferente; sólo esta razón superior no se halla limitada de ningún modo por *conceptos lógicos* y por formas euclidianas de pensamiento. Con frecuencia oímos mucho de esto con relación a las *Matemáticas*, que en realidad hace mucho que han trascendido el razonamiento de la Lógica. Pero las Matemáticas lograron esto *con ayuda del intelecto*. En el terreno del intelecto y de las emociones superiores se desarrolla una nueva clase de receptividad que sin embargo, no es creada por ellos.<sup>37</sup>

Esto es, que esta forma "superior" de la facultad racional tiene un componente emocional, siempre y cuando estas emociones hayan sido depuradas del aspecto personal. Las emociones son una herramienta de conocimiento, pero si tienen el componente personal aportan un conocimiento imperfecto.

En toda emoción el hombre sabe algo que no podría saber sin auxilio de ella, algo que no podría saber por ninguna otra emoción, por ningún esfuerzo del intelecto.<sup>38</sup> Este conocimiento imperfecto se constituye en un engaño. Expliquémoslo con la palabras de Ouspensky:

Las emociones se encuentran unidas con los diferentes yos de nuestra psique. Emociones aparentemente iguales pueden estar unidas con los pequeños "yos" y con los grandes y superiores "yos"; de modo que el papel y el significado de estas emociones en la vida puede ser muy diferente. El continuo cambio de las emociones, cada una de las cuales se llama a sí misma "yo" y trata de someter al hombre, es el principal obstáculo para el establecimiento de un "yo" *constante*. Y esto sucede especialmente cuando las emociones se manifiestan en y pasan por las regiones de la psique conectadas con una cierta clase de autoconciencia y autoafirmación. Estas son las llamadas *emociones personales*.

La señal de crecimiento de la emociones es la liberación de ellas del elemento *personal* y su sublimación en los planos superiores. La liberación de los elementos personales aumenta el poder cognoscitivo de las emociones, porque mientras más elementos pseudo-personales haya en la emoción, mayor es la posibilidad de engaño. La emoción

---

<sup>37</sup> Ouspensky, P. D. *Tertium...*, p. 210.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 211.

personal es siempre *parcial*, siempre *injusta*, debido al hecho de que se opone a todas las demás.

De modo que el poder cognoscitivo de las emociones está en proporción inversa a los elementos personales de una emoción dada; es mayor si los elementos personales son menos, es decir, es mayor la conciencia de que esta emoción no es el "yo" y viceversa.<sup>39</sup>

Todas las emociones coloreadas por estos elementos personales son como cristales cóncavos, convexos, o de cualquier otra clase de superficie curva que refractan los rayos incorrectamente y deforman la imagen del mundo. Por lo tanto el problema del conocimiento emocional consiste en una correspondiente preparación de las emociones que sirven como órganos del conocimiento.<sup>40</sup>

Ouspensky así mismo postula que en el ejercicio de la moral existe un componente emocional, y liga así el tema de las emociones con el tema de la moral, pero de esto abundaremos en el siguiente capítulo, en el apartado sobre la libertad.

El acercamiento que hace Ouspensky a la teoría del conocimiento es con su análisis sobre la relación entre el punto, la línea, la superficie y el sólido en la geometría, es decir la primera, segunda y tercera dimensiones y su relación con el tiempo, la cuarta dimensión; y sus consecuentes investigaciones en Física teórica, concluyendo como producto de sus disertaciones que si:

tratamos de representarnos el universo muy abstractamente, es claro que será muy diferente al universo que estamos acostumbrados a imaginarnos. *Todo* existirá en él *siempre*. Este será el universo del *Eterno Ahora* de la filosofía hindú, un universo en el que no hay ni *antes ni después*, en el que sólo hay un presente, conocido o desconocido.<sup>41</sup>

En las siguientes citas amplía:

Pero no hay error más grande que considerar al mundo como *dividido* en dos, fenómenos y noumena, que concebir a los fenómenos y a los noumena unos separados de los otros, y susceptibles de ser conocidos también separadamente. Este es analfabetismo filosófico, que se muestra con mayor claridad en las teorías dualistas *spiritistas*. La división en fenómenos y noumena existe sólo en nuestra mente. El "mundo fenoménico" es simplemente el resultado de nuestra incorrecta percepción del mundo.<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup> Ibidem, pp. 212-13.

<sup>40</sup> Ibidem, p. 217.

<sup>41</sup> Ibidem, p. 108.

<sup>42</sup> Ibidem, p. 136.

Podemos decir, no como una suposición, sino como una afirmación, que el mundo de los fenómenos físicos representa una sección de otro mundo, que existe *precisamente* aquí, y cuyos hechos se realizan precisamente aquí, aunque nosotros no los podemos ver.<sup>43</sup>

Por lo tanto tenemos razón en considerar al mundo fenoménico visible como una sección de otro mundo infinitamente más complejo, que manifiesta sólo uno de sus momentos en el primero. Pero este mundo de los noumena es tan infinito e incomprensible para nosotros, como el mundo tri-dimensional, en toda su multiplicidad de funciones, es incomprensible para el ser bi-dimensional. La más cercana aproximación a la "verdad" accesible al hombre está contenida en la proposición: *todo tiene una infinita variedad de significados y conocerlos todos es imposible*. En otras palabras, la "verdad" tal como la entendemos, como la *definición limitada*, es posible solamente en una serie limitada de fenómenos. En una serie infinita resultaría precisamente lo contrario.<sup>44</sup>

Hay que destacar que Ouspensky llegó a la misma conclusión que Platón en cuanto a la irrealidad de nuestro conocimiento, por dos vías diferentes. Primeramente por la vía de la investigación sobre los sueños, principalmente en sí mismo,<sup>45</sup> y en segundo lugar, como ya se dijo, por la vía de la investigación en Geometría y Física teórica. Hay que destacar también que las modernas investigaciones en Física teórica<sup>46</sup> sobre los campos cuánticos apuntan hacia la misma irrealidad mencionada.<sup>47</sup>

---

<sup>43</sup> Ibidem, p. 143.

<sup>44</sup> Ibidem, p. 144.

<sup>45</sup> Cf. Ouspensky, P. D. *Un Nuevo Modelo del Universo.*, Ed. Kier, S. A., Buenos Aires, 1996, p. 318.

<sup>46</sup> Ver Apéndice: nota 1 del cap. 3.

<sup>47</sup> Cf. Hacyan, Shahen. *Física y Metafísica del espacio y el tiempo*, FCE, México, 2004; y también: Van Frasen, Bas C. *Introducción a la Filosofía del tiempo y del espacio*, Ed. Labor, Barcelona, 1978.

#### IV. RELACIONES ENTRE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA Y EL PENSAMIENTO OUSPENSKIANO.

En este capítulo hablaré de las relaciones del planteamiento ouspenskiiano con tres temas relevantes de lo filosófico antropológico:

- A) sobre la constitución del ser humano
- B) sobre el sentido del yo
- C) sobre la libertad

En lo anterior sobresale el contacto de los planteamientos de Ouspensky con el pensamiento de Platón, para comparar lo cual usaremos uno de sus diálogos más acabados y profundos: La República.

Decíamos al final del primer capítulo que el camino más idóneo para el mejor conocimiento del ser humano se encuentra en la conjunción de la Hermenéutica con la Antropología Filosófica, pero que más allá de eso, lo realmente importante a tomar en cuenta en el conocimiento del ser humano es el dicho conocimiento. En otras palabras, lo importante es la pregunta ¿qué es el hombre? y sus respuestas y no el acotamiento de una disciplina para ellas. Precisamente en ese sentido se encaminaron los esfuerzos de Ouspensky: su atención fue puesta en la pregunta y en sus posibles respuestas, no en la o las disciplinas. Por eso es difícil encajar sus planteamientos en alguna de ellas; por eso y por sus métodos que tampoco se ajustaban a la ortodoxia de las disciplinas, en especial de la filosofía y de la psicología que son sus campos más fuertes de reflexión.

Los tres primeros exponentes de la actual Antropología filosófica son Scheler (1874-1928), Plessner (1892-1985) y Gehlen (1904-1976); y aunque los tres parten de la premisa biológica para entender al ser humano, Scheler se remonta por encima de la biología y encuentra la diferencia entre el hombre y el animal en el espíritu, "y a través de ese espíritu, conecta con los valores absolutos y el trasfondo panteísta de la realidad"<sup>1</sup>. Plessner, en cambio, "rechaza todo apriorismo y todo planteamiento metafísico", quedándose "más en el nivel empírico-filosófico"<sup>2</sup>. Por su parte, la postura de Gehlen puede clasificarse como biólogo por tener "un punto de vista funcional (no ontológico) y empírico".<sup>3</sup> Por lo anterior, con quien Ouspensky tiene más parámetros de comparación es con Scheler: de ello se hablará en los apartados que siguen.

---

<sup>1</sup> Beorlegui, Carlos. *Antropología filosófica*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1999, p. 381.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 381. Cf. Plessner, Helmuth. *Die Stufen des organischen un der mensch. Einleitung in die Philosophische Antropologie* (Los estratos de lo orgánico y el hombre, introducción a una Antropología filosófica), Berlín 1928 (sin traducir al castellano).

<sup>3</sup> Beorlegui, *Op. cit.*, p. 418. Cf. Gehlen, Arnold: *El hombre, su naturaleza y su lugar en el mundo*, Sígueme, Salamanca, 1980.



## A) Sobre la constitución del ser humano.

Hasta principios del siglo XX, se reconocía en general que el ser humano consta de cuerpo y alma, y algunos le agregaban el espíritu, muchas veces sin entender bien el significado de éste último, como lo admite Max Scheler al inicio de "El puesto del hombre en el cosmos"<sup>4</sup>. Pero a partir de entonces empezó a cambiar este panorama en parte por el surgimiento del psicoanálisis y en parte por la expansión y consolidación del enfoque científico. Ya desde mediados del siglo XX, se ha cambiado en los ambientes académicos, el concepto de alma por el de mente, y ahora lo que se cuestiona es la relación mente – cuerpo. Pero tanto si se habla de *alma* como si se habla de *mente*, han existido diferentes posturas y matices al respecto, pudiéndose éstas sintetizar en dos extremos básicos: el monismo según la cual mente y cuerpo son uno solo, y el dualismo que sostiene que ambas partes son distintas, aunque interactúan.<sup>5</sup>

En cuanto al cuerpo como parte constitutiva del ser humano no hay lugar a duda. Lo que no está tan claro es lo referente al alma y al espíritu, de modo que avoquémonos a estas dos instancias en el contexto de la temática del presente trabajo.

Para el pensamiento de la Grecia clásica, retomado después por el Cristianismo, el alma del hombre consta de tres principios: el racional, el irascible y el concupiscible, lo cual data cuando menos de Pitágoras<sup>6</sup> y que Platón retoma en sus obras, no sabemos bien si porque como dice Gorman, quiso aprovechar el modelo pitagórico del alma para sostener su teoría de las castas o porque intentó derivar la dicha teoría de este modelo. En *La República*, Platón admite la existencia de esos tres principios en el alma, al igual que en el Estado<sup>7</sup>. Platón específicamente dice:

Dado que son tres las partes del alma, tres serán, a mi parecer, los placeres, cada uno propio de cada parte, y lo mismo los deseos y principios de mando. (...)

Hay algo, decíamos, por lo que el hombre conoce; algo por lo que se encoleriza, y algo tercero, en fin, a lo que, por la multiplicidad de sus aspectos, no pudimos designar con un nombre exclusivo, por lo cual le dimos el del elemento más importante y fuerte que hay en él. Lo llamamos, en efecto, lo concupiscible, a causa de la violencia de los deseos relativos al comer y al beber, así como a los placeres del amor y a todo cuanto los acompaña; y también lo llamamos amigo del dinero, por ser principalmente por medio del dinero como se satisfacen estos deseos.<sup>8</sup>

---

<sup>4</sup> Scheler, Max. *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Argentina, Oct. 1997.

<sup>5</sup> Cf. Trigg, Roger. *Concepciones de la naturaleza humana*, Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2001, p. 75; Tresmontant, *El problema del alma*, Herder, Barceona, 1974; Fiorentza F. P. / Metz J. B., *El hombre como unidad de cuerpo y alma*, Mysterium Salutis, I/II, Madrid, Cristiandad, 1969, pp. 661-715.; Gevaert, *El problema del hombre*, Sígueme, Salamanca, 1976., cap.2.

<sup>6</sup> Gorman, Peter. *Pitágoras*, Ed. Crítica, Barcelona, 1988. p. 144.

<sup>7</sup> Cf. Platón. *La República*, versión de A. Gómez Robledo. UNAM, México, 2000. Libro IV, parr. XI, 434 d-e, y 435 b-c.

<sup>8</sup> *Ibidem*, Libro IX, parr. VII, 580d .

Y por esto decimos que hay tres especies fundamentales de hombres: el filósofo, el ambicioso y el avaro.(...)

Y que hay tres especies de placeres, cada una subyacente a cada especie de hombres.<sup>9</sup>

Según lo expuesto aquí en el Capítulo II, Ouspensky reconoce los mismos tres principios llamando al primero centro intelectual, al segundo centro emocional y dividiendo al tercero en dos: el centro instintivo y el centro motriz. Pero además coloca estos tres principios dentro de cada uno de los centros asignándoles tres niveles. De esta manera tendríamos un esquema de 9 partes en donde las mismas tres categorías se distribuyen tanto horizontal, como verticalmente.

	Centro intelectual	C. emocional	C.instintivo-motriz
Nivel intelectual			
N. emocional			
N. instintivo-motriz			

Sin embargo, hay una división anterior a la de los tres principios del alma: racional, irascible y concupiscible. Esta es una división de dos partes a la que Platón se refiere así:

"La templanza, repuse, es una especie de orden y señorío en los placeres y pasiones, según lo expresan los que dicen, no sé en qué sentido, que es uno dueño de sí mismo, con otras expresiones semejantes que son como las huellas de aquella virtud. ¿No es así?

En absoluto, dijo.

Pero esto de ser uno "dueño de sí mismo", ¿no es una expresión ridícula? Porque el que es dueño de sí mismo es también esclavo de sí mismo, y el esclavo dueño, ya que es del mismo del que se predica todo esto.

Sin duda.

Sin embargo, proseguí, lo que esta expresión me parece querer decir, es que en el alma del mismo hombre hay algo superior y algo inferior; y cuando lo superior por naturaleza tiene bajo su poder a lo inferior, se dice, y por cierto con alabanza, que tal sujeto es dueño de sí mismo."<sup>10</sup>

Esta división bipartita del alma del hombre es planteada también por Ouspensky en términos de la dicotomía entre la máquina y la conciencia<sup>11</sup>, lo cual encuentra enorme paralelismo, a su vez en la dicotomía entre Prakriti y Purusha, que plantea la filosofía sankhya de la India, en su versión de los Yoga-sutras de Patanjali.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Ibidem, Libro IX, parr. VII, 581c.

<sup>10</sup> Ibidem, Libro IV, parr. VIII, 430e-431a.

<sup>11</sup> Cf. Capítulo II del presente trabajo.

<sup>12</sup> Cf. Radhakrishnan, S. y Raju, P. T. *El concepto del hombre*, FCE, México, 1982. pp. 349-372

Ouspensky distingue 4 estados de conciencia para el ser humano: el sueño, la vigilia, la conciencia de sí y la conciencia objetiva. El estado de vigilia es lo que normalmente llamamos estar despiertos, sin embargo, dice Ouspensky este estado es una prolongación del anterior y está inmerso en nuestras ensoñaciones subjetivas determinadas por nuestros deseos, expectativas, traumas, etc. Resalta aquí nuevamente el paralelismo de esta propuesta con la famosa Alegoría de la caverna, del inicio del Libro VII de *La República* de Platón.

Obviamente con este esquema del ser humano que da Ouspensky, él de alguna manera no explícita se refiere al alma, pero evita esa denominación, usando en su lugar el término *esencia*, en parte por lo que dice Farré:

"Nos experimentamos escindidos: un cuerpo, que comprende no sólo las funciones materiales, sino también algunas actividades psíquicas y cierta técnica; y aquello que, por muchos siglos, lo filósofos denominan alma y que, por razones de mayor claridad, preferimos llamar espíritu. Es ésta una palabra muy discutida y diversamente interpretada. Max Scheler, Ortega y Gasset y otros desconfían de su uso; pero no importa el término con que se le quiere suplantar, mente, inteligencia, conciencia, alma, ofrecerá análogas dificultades. La preferencia, en nuestro caso, está determinada porque su empleo tradicional, especialmente en el cristianismo, apunta a elevación, amplitud y dignidad. Cuál sea su estricto significado dependerá de las convicciones de cada autor."<sup>13</sup>

La siguiente cita de Ouspensky tiene mucho en común con la cita anterior de Farré, y en ella sí menciona la palabra "alma", porque es de una obra anterior a la sistematización de la enseñanza, en la que se basa el presente trabajo, y en la cual no se usa en absoluto el concepto de alma:

"El hombre es una forma eminentemente transicional, constante sólo en sus contradicciones y en su inconstancia, que se mueve, que se transforma, que cambia a nuestros ojos. Aún sin haber hecho estudios especiales es perfectamente claro que el hombre es un ser bastante inacabado, diferente hoy de lo que fue ayer, y diferente mañana de lo que es hoy.

Todos estos principios contradictorios pugnan en el interior del hombre, haciendo imposible toda coordinación armónica. Esto explica por qué un tipo 'positivo' de hombre es imposible. El alma del hombre es una combinación demasiado compleja para que todas las voces que gritan en su interior se unan en un armonioso coro. Todos los reinos de la naturaleza viven en el hombre. El hombre es un pequeño universo. En él se llevan a cabo constantes muertes y constantes nacimientos, continuo dominio de un ser por otro, aniquilamiento del débil por el fuerte, evolución y degeneración, crecimiento y destrucción. El hombre

---

<sup>13</sup> Farré, Luis. *Antropología filosófica*, Ed. Guadarrama, S. A. Madrid, 1968. p. 115

tiene en su naturaleza todas las cosas, desde un mineral a un dios. Y los deseos de Dios en el hombre, es decir, las fuerzas directoras de su espíritu, conscientes de su unidad con la infinita conciencia del universo, no pueden estar en armonía con la inercia de una piedra, con la inclinación de las partículas para la cristalización, con el lento correr de la savia en la planta, con la pausada rotación de la planta para mirar al sol, con la voz de la sangre en un animal, con la conciencia 'tri-dimensional' del hombre, que se basa en la separación del hombre del mundo, en la colocación en un punto opuesto del mundo de su propio "yo", y en su aceptación como realidad de todas las formas y divisiones aparentes."<sup>14</sup>

Con la cita anterior queda clara la concordancia entre la postura de Platón que compara el alma del hombre con un Estado y la de Ouspensky que admite que "el hombre es un pequeño universo" en el que "se llevan a cabo constantes muertes y constantes nacimientos, continuo dominio de un ser por otro, aniquilamiento del débil por el fuerte, evolución y degeneración, crecimiento y destrucción". Sin embargo, esta tesis se fue perdiendo con la implantación de la ortodoxia cristiana en la Edad Media, para ser recuperada parcialmente en el último tercio del siglo XIX, como plantea Mariano Rodríguez:

"Nietzsche y Freud subvierten el sujeto clásico al poner en marcha lo que habría que llamar Metáfora Política del Yo. No somos uno, somos muchos, y esos muchos están en guerra. (...) Toda comunidad política es sobre todo una comunidad de intereses. La pluralidad pulsional que nos constituye, en cada uno de sus elementos o fracciones, buscaría por encima de todo afirmarse en la existencia, como dijo Spinoza. O buscaría provocar efectos, hacer sentir y hacerse sentir su poder, como aseguró Nietzsche. O busca en todo caso la satisfacción en el mundo exterior, para decirlo si queremos a la manera freudiana."<sup>15</sup>

Coreth, por su parte, dice:

"Alma significa, (...) algo que preface fundamentalmente a la autorrealización consciente y que como tal nunca aparece en la conciencia. Es una condición previa, un fundamento interno de todo nuestro ser humano; por tanto, es una realidad puramente metafísica que, como tal, jamás es objeto de experiencia, pero que se presupone como condición de la experiencia personal. Según hemos ya visto, el alma es el principio constitutivo de la totalidad del hombre.

Como tal es, por una parte, principio informante y esencial del cuerpo, que empieza por convertir la materia en un cuerpo humano vivo. Pero la identidad de la conciencia exige que ese mismo principio sea también el fundamento interno al que responde la vida espiritual

---

<sup>14</sup> Ouspensky, P. D. *Un nuevo modelo del Universo*, Ed. Kier, Buenos Aires, 1996. p. 126.

<sup>15</sup> Rodríguez González, Mariano. *Una introducción a la filosofía de las emociones*, Huerga y Fierro Ed. Madrid, 1999. pp. 72-73.

consciente, la realización luminosa de la posesión y disposición de sí mismo. Hablando metafóricamente esto es lo que constituye la cima suprema del alma que, a pesar de estar condicionada por el cuerpo, supera los sucesos materiales, se libera de lo corporal y llega espiritualmente a sí misma. El alma reflexiona sobre sí misma, logra el 'ser-en-sí' y 'para-sí' del espíritu; es decir, conciencia y libertad."<sup>16</sup>

Ouspensky plantea que está por demás hablar del alma en relación con personas que están fracturadas interiormente porque no se dan cuenta de ellas mismas, es decir "no se recuerdan a sí mismas" y son simplemente "máquinas" que no poseen conciencia. Para referirse a lo que en la tradición cristiano occidental se llama alma, como algo que sobrevive a la muerte del cuerpo, se puede inferir que Ouspensky utiliza el término "conciencia". Pero si la conciencia es de diferentes categorías (recordar los hombres No. 1 al 7), igualmente lo será el alma (usando la terminología cristiano occidental). Ahora, según la teoría de Ouspensky, la conciencia sólo trasciende a la muerte en el caso del hombre No. 5 y superiores; en el caso de los hombres Nos. 1 al 4, no es así. En este sentido podemos decir que sólo los hombres Nos. 5, 6 y 7 poseen alma, los demás no, o en todo caso —digo yo— si es que poseen algún principio vital que trasciende a la muerte, da lo mismo, pues no son conscientes de él. Los hombres Nos. 6 y 7 son verdaderos superhombres del tamaño de Cristo o Buda, de los cuales no es éste el espacio para hablar. He aquí una excelente explicación que da Abbagnano aplicable a los hombres No. 5, es decir a los que según Ouspensky poseen alma, más no a los de los Nos. 1 al 4:

"En la decisión constitutiva de la estructura se identifica verdaderamente el hombre a sí mismo con la posibilidad que elige. En esa posibilidad que hace suya se pone y reconoce a sí mismo; en esa posibilidad se realiza. Tomando posesión de ella en la acción decidida, toma verdaderamente posesión de sí mismo. Ya no se siente mecido por posibilidades diversas, ya no persigue al azar una u otra posibilidad para abandonarla inmediatamente después. La ha reconocido como *suya propia*, esto es, como constitutiva de él, de su personalidad en su unidad. Ha decidido acerca de aquella posibilidad porque ha decidido acerca de sí mismo, y ha decidido acerca de sí mismo en el sentido de su unidad. Ha decidido poseerse; y poseerse en aquella posibilidad privilegiada que ha hecho suya, en la que se ha reconocido. Para él se ha terminado la danza desenfadada de las diversas posibilidades que afloran a cada instante sin llegar a afirmarse. *Se posee a sí mismo*. Su personalidad se ha determinado en su unidad, y la riqueza aparente de la múltiple dispersión de las posibilidades la ha sustituido la riqueza verdadera, interior y profunda de la unidad y de la vida intensa. El movimiento estructural es, por ende, la realización de la unidad del hombre, de su personalidad. Es el movimiento por el cual se empeña el hombre en el sentido de su unidad y permanece *fiel* a sí mismo. *La finalidad expresa verdaderamente el sentido de la estructura*.

---

<sup>16</sup> Coreth, Emerith. *¿Qué es el hombre?* Ed. Herder, Barcelona, 1985. pp. 209-10.

Mediante ella conquista el hombre un *destino*. Ha elegido su propio ser y se ha empeñado en ese sentido; esta elección, que expresa el acto fundamental de fidelidad a sí mismo es el destino. Pero la elección que constituye el destino no es sólo la elección de *una* posibilidad; es la elección de sí mismo, de la unidad propia, realizada en la soldadura del pasado con el provenir y por eso es la *elección la decisión de decidir*. La posibilidad que elijo en ese paso no es una entre muchas, sino que es la que *debo* elegir para ser yo mismo. Por eso una vez que la he hecho mía, fundamenta y justifica mi capacidad de pertenecerme y de ser yo mismo."<sup>17</sup>

En efecto, como apunta la cita anterior de Coreth, además del alma está el espíritu, cuando menos como concepto diferente, aunque ambos conceptos se mezclen confusamente en muchos autores.

Max Scheller, quien hace depender su antropología de un ordenamiento cósmico, de manera cercana a Dilthey reconoce en el hombre la existencia del espíritu, que es supraespacial y supratemporal<sup>18</sup>, actualidad pura<sup>19</sup>, completa objetividad<sup>20</sup> :

*El (...) principio que hace del hombre un hombre, es ajeno a todo lo que podemos llamar vida, en el más amplio sentido, ya en el psíquico interno o en el vital externo. Lo que hace del hombre un hombre es un principio que se opone a toda vida en general; un principio que, como tal, no puede reducirse a la "evolución natural de la vida", sino que, si ha de ser reducido a algo, sólo puede serlo al fundamento supremo de las cosas, o sea, al mismo fundamento de que también la "vida" es una manifestación parcial.* <sup>21</sup>

Scheler, entonces tiene muy clara la constitución tripartita del ser humano:

"Si tomamos lo psíquico y lo fisiológico solamente como dos aspectos del mismo proceso vital, aspectos a los cuales corresponden dos *modos de considerar* este mismo proceso, entonces la X, que lleva a cabo estos dos modos de consideración, debe ser por necesidad *superior* a la antítesis del alma y el cuerpo. Esta X no es otra cosa que el espíritu mismo, que nunca se torna objetivo, pero que lo objetiva todo."<sup>22</sup>

Si Ouspensky no usa casi para nada la palabra alma en su antropología, mucho menos la de espíritu, pero sí habla, al igual que Scheler de "conciencia de sí". Lo que pasa es que Scheller liga ésta al espíritu:

---

<sup>17</sup> Abbagnano, Nicola. *Introducción al existencialismo*, FCE, México, 1975, pp. 20-21.

<sup>18</sup> Cf. Scheler, Max. *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Argentina, Oct. 1997. p. 99.

<sup>19</sup> Scheler, Max. *Op. cit.*, p. 65.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 54 .

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 99.

"El *acto espiritual*, en la forma en que el hombre puede realizarlo y en contraste con este simple anuncio del esquema corporal del animal y de sus contenidos, está ligado esencialmente a una *segunda* dimensión y grado del acto reflejo. Tomemos juntamente este acto y su fin y llamemos al fin de éste "recogimiento en sí mismo" la conciencia que el centro de los actos espirituales tiene de sí mismo o la "conciencia de sí". el animal tiene, pues, conciencia, a distinción de la planta; pero no tiene conciencia *de sí*, como ya vio Leibniz. El animal *ni se posee a sí mismo*, no es dueño *de sí*; y *por ende tampoco* tiene conciencia de sí. El recogimiento, la conciencia de sí y la facultad y posibilidad de convertir en objeto la primitiva *resistencia al impulso*, forman, pues, una sola estructura inquebrantable, que es exclusiva del hombre. Con este tornarse consciente de sí, con esta *nueva* reflexión y concentración de su existencia, que hace posible el espíritu, queda dada a la vez la *segunda* nota esencial del hombre: el hombre no sólo puede elevar el "medio" a la dimensión del "mundo" y hacer de las "resistencias" "objetos", sino que puede también –y esto es lo más admirable- convertir en *objetiva* su propia *constitución fisiológica y psíquica* y cada una de sus vivencias psíquicas. Sólo por esto puede también modelar *libremente* su vida."<sup>23</sup>

Ouspensky, en cambio, afirma que la conciencia de sí es una potencia del ser humano que necesita ser actualizada, realizada a base de esfuerzo persistente, y ya que la conciencia de sí equivale al alma, el alma necesita ser desarrollada, necesita ser edificada a partir del cimiento inamovible del espíritu y utilizando la materia prima del cuerpo. El centro del ser humano, lo principal, lo que le da la categoría de humano, lo que lo constituye en sujeto, es su alma, y ésta no la posee de antemano, es menester que la construya durante el lapso de su vida.

Ahora, es interesante el paralelismo que se puede apreciar entre los cuatro centros de funcionamiento que Ouspensky asigna a la psique humana, y los cuatro grados de lo psíquico que propone Scheler:<sup>24</sup>

- 1.- Impulso afectivo
- 2.- Instinto
- 3.- Memoria asociativa
- 4.- Inteligencia práctica

El impulso afectivo<sup>25</sup> se corresponde con el centro instintivo ouspenskiano, pues esta parte del ser humano es la que lleva a cabo las funciones de supervivencia automática y está controlada por el sistema nervioso vegetativo. El centro de este impulso:

---

<sup>23</sup> Ibidem, pp. 58-59.

<sup>24</sup> Ibidem, pp. 27-52.

<sup>25</sup> Cf. Scheler, *Op. cit.*, p. 28.

"estaría localizado en el tronco cerebral del hombre, que probablemente es también centro de las funciones glandulares endocrinas, agente de los procesos corporales y psíquicos"<sup>26</sup>.

En cambio, lo que Scheler llama instinto se corresponde al centro motriz de Ouspensky, aunque aquí la equivalencia es menos exacta que en el caso anterior. Ahora, Scheler reconoce que *instinto* es una "palabra de sentido e interpretación muy oscuros y discutidos"<sup>27</sup>. Es éste el lado "animal" del ser humano y la descripción que hace Scheler del instinto es sumamente certera para el género animal pero no es aplicable al género humano porque como Scheler reconoce, "el hombre, tipo de mamífero plástico, en el cual la inteligencia y no menos la memoria asociativa alcanzan su máximo desarrollo, tiene instintos sumamente retrasados."<sup>28</sup>

En este sentido es atinado el comentario de Fromm:

"La existencia humana plantea un problema. El hombre es lanzado a este mundo sin su voluntad y retirado de este mundo también sin contar con su voluntad. A diferencia del animal, que en sus instintos tiene un mecanismo "innato" de adaptación a su medio y vive completamente dentro de la naturaleza, el hombre carece de este mecanismo instintivo. *Tiene que vivir* su vida, no es *vivido por* ella. Está *en* la naturaleza y, sin embargo, *trasciende a* la naturaleza; tiene conciencia de sí mismo y esta conciencia de sí como un ente separado lo hace sentirse insoportablemente solo, perdido, impotente."<sup>29</sup>

La inteligencia práctica scheleriana se corresponden exactamente con el centro intelectual de Ouspensky.

En el caso de la memoria asociativa, la correspondencia es más compleja. Para comprenderla recordemos en forma de esquema la estructura de la máquina expuesta en el apartado 4 del capítulo 2. En él se dice que existen tres niveles de operación para cada uno de los centros.

Entonces la memoria asociativa equivale a la parte baja de todos los centros. Cada centro tiene su propia memoria asociativa. El problema es que muchas veces la gente confunde esta parte con el centro completo.

Es sorprendente y sugestiva la correspondencia que existe entre esta ordenación cuaternaria de las funciones del ser humano de Ouspensky, y la teoría griega e hipocrática de los 4 elementos tomada de la Astrología occidental y conservada en ella hasta hoy día: tierra, fuego, agua y aire. La división en tres niveles de los centros también forma parte, como división ternaria, del corpus teórico de la Astrología occidental, en la cual existen tres cualidades (Cardinal, Fija y Mutable) para cada uno

---

<sup>26</sup> Scheler. *Op. cit.*, p. 33.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>29</sup> Susuki, D. T. y Fromm, Erich. *Budismo Zen y Psicoanálisis*, FCE, México, 1982. p. 95.



de los 4 elementos, lo cual nos aporta las 12 categorías o *signos* astrológicos. La misma correspondencia simbólica existe con la baraja tanto en su versión española como en la inglesa, que contiene cuatro palos: bastos, espadas, copas y oros en la primera; y tréboles, espadas, corazones y diamantes en la segunda. Así mismo son tres las jerarquías superiores en ambas versiones: sota, caballo y rey; o jack, reina, y rey.

Es por lo anterior que podemos inferir, inspirados en René Guenon, quien es el principal teórico en el siglo XX de la Tradición Primordial, que la teoría de Ouspensky, más que una filosofía es una gnosis, un sistema de conocimiento. El mismo Ouspensky, al igual que sus discípulos, se refería a esta enseñanza como "el sistema". Y esta gnosis<sup>30</sup> entronca con la gran línea iniciática de la Tradición Primordial o Sophia Perennis, pero modernizada en cuanto al lenguaje, lo cual no impide que el contenido de la doctrina oupenskiana sea el mismo que el de la doctrina platónica en lo referente a la constitución del ser humano.

## **B) Sobre el sentido del yo.**

Toda la civilización occidental está construida sobre el presupuesto de que el ser humano adulto es un individuo autónomo y de que posee conciencia y voluntad propias, como apunta la siguiente cita de Nicol:

"Hay una fase de la historia en que el hombre toma las riendas de su propia evolución. El inicio de esta intervención directiva queda señalado por los testimonios de la autoconciencia. La experiencias de la mismidad no se sobreañade a las más primitivas experiencias de relación del yo con el no-yo; pasa a ser un componente de todas las posibles modalidades de su relación con el tú, con la naturaleza y con la divinidad. Por esto no se completa este tríptico con una específica relación del yo consigo mismo. A partir de un cierto momento, *toda relación con lo otro es una relación interna de las mismidad*. La autoconciencia es autoposesión, y a ésta llega el hombre tardíamente. Tener mismidad es tener la facultad de formarla. Por esto resalta, entre las primeras manifestaciones de la autonomía, la institución formal de una paideia."<sup>31</sup>

Claro que el sistema educativo se basa en ese presupuesto, las leyes y el derecho igualmente. Si fuera de otra manera probablemente la sociedad sería un desorden y el mundo mucho más una locura de lo que es actualmente. Según Gurdjieff, se necesitan ese tipo de mentiras para mantener el orden del Planeta, del cual no podemos dudar que somos una especie muy importante. Y en esta premisa, el elemento fundamental es la conciencia.

Algunos hombres pensantes a través de los tiempos se han acercado en diferentes medidas a dudar de ese presupuesto, y consecuentemente del yo: Nietzsche, Freud, la

---

<sup>30</sup> Cf. Puech, Henri Charles. *En torno a la Gnosis*, Taurus, Madrid, 1982.

<sup>31</sup> Nicol. *La idea del hombre*, FCE, México, 2003. p. 107.

propia corriente del posmodernismo, son ejemplos de ello, siendo, claro, Freud el de mayor repercusión social, como afirma Beorlegui:

"La revolución psicológica de S. Freud, con el descubrimiento del inconsciente, ha dejado al ser humano con la subjetividad trastocada, rota la ingenua transparencia de la conciencia cartesiana."<sup>32</sup>

El mismo Beorlegui clasifica en tres grandes vertientes al pensamiento antropológico en relación con su abordaje del sujeto: el humanismo, los antihumanismos y el humanismo renovado.<sup>33</sup>

El humanismo "parte de la afirmación de que el hombre ocupa el lugar céntrico de la realidad" y sus principales representantes según Beorlegui son Pico de la Mirándola, Fichte y sus diversos continuadores; y entre sus renovadores están J. P. Sartre y E. Mounier.

En cuanto a los antihumanismos, en los que el sujeto se difumina, dice Beorlegui que los hay de muy diversa índole.<sup>34</sup> En esta postura, él inscribe, entre otros, a Heidegger, Lévinas, Habermas y Apel, así como a los pensadores adscritos al cientifismo y al estructuralismo y al derivado de éste, el semiologismo; teniendo el cientifismo tres connotaciones: la biológica o genetista<sup>35</sup>, la psicologista o conductista, y la mentalista<sup>36</sup>.

Como hemos dicho, Ouspensky plantea la existencia de cuatro centros de funcionamiento en el ser humano, que equivalen a los principios racional, irascible y concupiscible aceptados por la tradición occidental para el alma. Pero más allá de esos principios o centros, a los que Ouspensky llama también "funciones de la máquina humana", se encuentra el germen del Yo y aún más allá, se encuentra el Yo, que dicho germen puede desarrollar. En este sentido, la doctrina de Ouspensky, en tanto que niega al yo, puede enmarcarse dentro de los antihumanismos, pero al tener aquélla una connotación trascendentalista, se sale de dicha clasificación.

Uno de los ejemplos más destacables de todos los tiempos, de esta duda acerca del yo, lo constituye Platón y muy específicamente su obra *La República*. En ella, Platón compara las formas de gobierno en el Estado con la psique del hombre, postulando que en el individuo falta una acción coordinada y dirigida que sería producto en él del carácter aristocrático que es "bueno y justo"<sup>37</sup>. Lo que se da en lugar de esto son 4 caracteres viciosos que son:

---

<sup>32</sup> Beorlegui. *Op. cit.*, p. 489.

<sup>33</sup> *Ibidem*, pp. 283 y sigs.

<sup>34</sup> *Ibidem*, pp. 285 y sigs.

<sup>35</sup> Cf. Wilson, E. O. *Sociobiología: La nueva síntesis*; Omega, Barcelona, 1980. Y del mismo: *Sobre la naturaleza humana*; FCE, México, 1980.

<sup>36</sup> Cf. Feigl, H. *The "Mental" and the "Physical"*, Minneapolis, 1967; Armstrong, D. M. *A Materialist Theory of the Mind*, London, 1968.

<sup>37</sup> Platón. *La República*, versión de Antonio Gómez Robledo. UNAM, México, 2000. Libro VIII, 544.e.

- el timocrático
- el oligárquico
- el democrático
- y el tiránico.
- 

Del carácter timocrático, Platón narra ampliamente cómo se origina, pero la única descripción que da de él en referencia a lo individual, es que es celoso y ambicioso.

En cuanto al hombre de carácter oligárquico:

"en su interior, por tanto, tendrá que estar (...) dividido contra sí mismo, porque no es uno, sino doble. En la lucha de deseos contra deseos, sin embargo, acabarán casi siempre por prevalecer los mejores sobre los peores. (...) Y por esto, (...) un hombre de esta especie guarda más que muchos el decoro de las apariencias, pero habrá volado muy lejos de él la verdadera virtud de una alma acorde y armónica."<sup>38</sup>

Ouspensky plantea que esta división no es solo producto de dos personas en el interior de una, sino de muchas, él dice que no hay un Yo sino muchos "yoes" en el interior de cada quien, lo cual nos conduce directamente al planteamiento platónico del carácter democrático en el que aparece una completa libertad para los deseos dentro del alma humana que la llevan a la satisfacción de uno y de otro y de otro, sin saciedad, sin orden, sin meta más allá que el placer de dicha satisfacción.<sup>39</sup>

El paralelismo entre el carácter democrático descrito por Platón y la siguiente cita de Ouspensky es tal, que podemos decir que ambas citas se refieren a la misma realidad:

"En lugar de acercarse a la unidad interna, el hombre se aleja cada vez más de ella, pero la cuestión de alcanzar esta unidad es el problema más esencial del desarrollo interno del hombre. En tanto que no logre esta unidad interna, el hombre no puede tener "yo", no puede tener voluntad. El concepto de "voluntad" en relación con un hombre que no haya alcanzado la unidad interna es completamente artificial. La mayor parte de nuestras acciones son impulsadas por motivos involuntarios. Nuestra vida entera se compone de pequeñas cosas a las que nosotros obedecemos y servimos continuamente. Nuestro "yo" cambia continuamente como si estuviera en un caleidoscopio. Todo suceso externo que nos impresiona, toda emoción que repentinamente nace en nosotros, se convierte en soberano por una hora, principia a construir y a gobernar, y a su vez es inesperadamente depuesto y substituido por algún otro suceso o por alguna otra emoción. Y la conciencia interna, sin tratar de dispersar las ilusorias formas creadas por el movimiento del caleidoscopio y sin comprender que en realidad el poder que decide no es ella misma, respalda todo y dice acerca de

---

<sup>38</sup> Ibidem, Libro VIII, 554, d-e.

<sup>39</sup> Cf. Ibidem, Libro VIII, 559 d-560 e.

estos momentos de la vida en los que trabajan distintas fuerzas externas: 'Esta soy yo, ésta soy yo'. "<sup>40</sup>

También hay ecos de este enfoque "democrático" en la siguiente cita de Beorlegui en la que éste se refiere a la antropología filosófica de Plessner:

"Lo propio del hombre es no estar nunca definitivamente donde está; estar, por tanto, de espaldas a sí mismo (Hegel ya lo dice: el hombre es su mochila). El lugar del hombre es estar allí donde no está. Cuando el hombre vive como el animal, es cuando cae en la tentación de echarse la siesta y estar felizmente asentado.

Cuando el hombre habla, está ya pensando en otra cosa, está ya en otro lado. La realidad del hombre es, en cierta medida, su mochila. El hombre es el eterno *aguafiestas* de la fiesta de su vida (Hegel). Es el *aguafiestas* nato. El *topos* del hombre es el no-topos. El yo está mediatizando permanentemente su inmediatez.

Vemos con esto (y con Freud) que el yo está escindido y destruido: no es algo sólido y monolítico, sino el conjunto de sus identificaciones."<sup>41</sup>

Pero el enfoque global de Plessner y del propio Beorlegui, se distancian del platónico que aquí planteo, como lo muestran las dos citas siguientes:

"Con Plessner vemos, pues, que el ser humano no se asienta en ningún lado. Está siempre más allá de sí mismo. La *autoconciencia* lo está siempre desvinculando de todo. El hombre, pues, vive en continuo distanciamiento de sí mismo. Hasta este momento vivía feliz consigo mismo, centrado, inconsciente. Cuando el hombre toma conciencia de su situación, se descentra y pierde sus seguridades, su centro. "<sup>42</sup>

El excentrismo de la posicionalidad humana no le da al hombre un polo fijo de reposo, sino que lo inquieta continuamente. Y es el fundamento de la progresividad humana."<sup>43</sup>

También hay ecos del carácter democrático en la siguiente cita de Cencillo:

"Es fácil distinguir a simple vista en el concreto humano una variedad muy diversa de elementos, de componentes, de automatismos, de niveles y de procesos (aun entre sí contrarios y contradictorios) y esto nadie lo puede discutir; lo que ya no es tan fácil es concebir la *unidad* de todo ello. Sólo a base de la dialéctica se hace posible modelizar el hecho de que una variedad tan compleja de elementos y fenómenos

---

<sup>40</sup> Ouspensky, P. D. *Un nuevo modelo del Universo*, Ed. Kier, Buenos Aires, 1996. Pág. 142.

<sup>41</sup> Beorlegui. *Op. cit.*, p. 376.

<sup>42</sup> Beorlegui. *Op. cit.*, p. 376.

<sup>43</sup> Miranda, Juan Peter. *La antropología política de Helmuth Plessner y la cuestión de la esencia humana*, en *Pensamiento*, vol. 38 (1982), p. 403. Tomado de Beorlegui. *Op. cit.*, p. 376.

pueda reabsorberse en una *unidad*, internamente vivida, de acción, de apercepción, de funcionalidad y de autovivencia."<sup>44</sup>

En el carácter tiránico vuelve a aparecer un yo en vez de muchos, pero es un yo espurio, falso, sostén del carácter neurótico actual, en el que el individuo se "identifica" (en sentido ouspenskiano)<sup>45</sup> con algunas de sus pasiones o de sus rasgos.

Por desgracia la comprensión que en general se tiene de la postura platónica es limitada, como se ejemplifica en la siguiente cita, y por ello diverge de lo que en este trabajo se plantea:

"Platón es tan estricto en cuanto al carácter no permanente de este mundo que en la República se niega a aceptar que éste exista realmente. Sólo las Ideas son verdaderamente reales y pueden ser propiamente objeto del conocimiento. La mayor parte de la gente sólo puede tener opiniones, que cambian con facilidad y se refieren a cosas igualmente inestables que habitan una región situada entre el 'ser' y el 'no ser'. Aunque no llega a negar por completo la realidad del mundo cotidiano, Platón sí mantiene que éste tiene un valor considerablemente menor que el mundo eterno e inmutable de las Ideas. De aquí se sigue que el alma humana es más valiosa que el cuerpo que la mantiene encerrada. En el *Fedón*, Platón sostiene que el cuerpo retiene al alma en su búsqueda de la verdad. El filósofo se caracterizará por despreciar el cuerpo, pues el alma, una vez libre de las sensaciones y los deseos corporales, podrá entonces aspirar al conocimiento de la verdad."<sup>46</sup>

Farré opina que "el espíritu, el yo, es potencialidad, no indecisa ni oscura, sino precisa; una autenticidad en sí pobre, pero dotada en principio para una serie de actos y superaciones", y que para encontrarlo y desarrollarlo es indispensable cierta dosis de soledad y aislamiento, pudiéndosele a veces, incluso debiéndosele "buscar en medio del mayor tráfigo y griterío, para que el yo no sea extraviado y sumergido en vez de dirigir o aceptar con espontaneidad." Y al respecto abunda:

"Apartemos la ilusión de creer que esta soledad o retraimiento enriquecerá con una plenitud totalmente satisfactoria. No lo enseña la experiencia. Los aspirantes a tales hallazgos ya llevan consigo un yo en parte comprometido, como jorobados inseparables de sus jorobas. Es una escisión que nos imponemos para no sentirnos uno de tantos, casi incapaces de reacciones discordantes internas y externas. Es la decisión de querer saber, en cada uno de los momentos de la propia vida, dónde estamos y por qué estamos. Equivale a vigilarse para que el alma nos sea muy propia. Algo podrá ayudarnos al logro de estos fines la psicología; pero sin decisión individual, vigilancia continuada,

---

<sup>44</sup> Cencillo. Luis. *Dialéctica del concreto humano*, Ed. Marova, Madrid, 1975. p. 138.

<sup>45</sup> Cf. Capítulo II, apartado B, final del inciso 3 de la presente obra.

<sup>46</sup> Trigg. *Op. cit.*, p. 25.

será totalmente imposible. No se trata tampoco de saber o no saber, pues hay científicos carentes de personalidad. Es condición espiritual, como dijimos en su lugar; algo que, en mayor o menor medida, comprueban los seres humanos. En su mayor perfección es anhelo de pocos, quienes, por otro lado, jamás la lograrán en tal eminencia que les resulte absolutamente satisfactoria."<sup>47</sup>

"La viva autonomía del yo exige casi simultáneamente una doble actividad: atención a uno mismo, una permanente toma de conciencia, como para cerciorarme de que soy administrador de mi vida; y luego, un rechazo persistente de cuanto quiera inducir a la pérdida."<sup>48</sup>

Las última cita de Farré está plenamente de acuerdo con la teoría ouspenskiana, pero en la siguiente cita, la divergencia es radical:

"Un ser humano relativamente normal, pierde sólo de paso su sentido del yo o de la personalidad. Vivirá su autenticidad con mayor o menor vigor, con una inclinación a la renuncia o con una tendencia a mantener en vilo su independencia. Sin embargo, a no ser por deformación psíquica o la ingestión de elementos tóxicos que le afecten anímicamente, queda siempre un brillo, quizá muy débil, de su conciencia. ¿Qué sería el hombre sin esta comprobación, sin esta realidad? Ausente la persona, desaparece la especie humana, el hombre queda reducido al animal."<sup>49</sup>

Existe una reticencia en Farré a ciertas teorías, sobre todo orientales que según él "anegan al yo en el todo". Esta inquietud también fue sentida agudamente por Ouspensky, quien tuvo el tino de separar las experiencias místicas de orden superior de las experiencias del yo.

Dentro de la postura humanista ocupa su lugar un sistema explicativo muy elaborado que es el de Cencillo<sup>50</sup>. Para él, se da un:

"*modo específico de ser y de comportarse el yo personal, modo asuntivo, puntual, sintetizador, aperceptivo, unificativo y complejo que le hace capaz de autopercepción y autorreflexión y le constituye así en punto de vista original sobre el mundo, en instancia consciente y capaz de optar, en poder formalizador gestáltico, en indeterminación autoponente y semánticamente flotante o, con otras palabras, en inmanencia autopositiva y originalmente proyectiva (en expresión verbal, en objetivación cultural y en acción dirigida).*"<sup>51</sup>

---

<sup>47</sup> Farré. *Op. cit.*, p. 179.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 182.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 207.

<sup>50</sup> Principalmente en *Dialéctica del Concreto Humano*, Ed. Marova, Madrid; pero también en: *Antropología Cultural y Psicológica*, Madrid, 1973; y *El hombre: noción científica*, Madrid, Pirámide, 1978.

<sup>51</sup> Cencillo. *Dialéctica...*, p. 186.

Ahora bien, la finura y amplitud de los análisis de Cencillo, hacen que su propuesta roce en muchos momentos la propuesta ouspenskiana, como por ejemplo en este pasaje, en que pareciera que Cencillo estuviera describiendo los "yoes" de que habla Ouspensky:

"Como resultado de la composición de fuerzas entre los deseos y voliciones inconscientes y los conscientes, el deseo o volición prevalente va cristalizando densificativamente, a veces tejido de paradojas y contradicciones, y tendiendo a hacerse *consciente* por algunos momentos o por un lapso de tiempo prolongado: unas voliciones pasan rápida e ineficazmente y vienen a ser sustituidas por otras; otras en cambio se instalan en la dinámica de la intimidad personal y se constituyen en *vector* comportamental e incluso existencial, de modo que la actitud básica de la persona y la mayoría de sus actos conscientes se fundan y se orientan en esa volición determinada o en su objeto desiderativo.

Entonces la energía autoponente y proyectiva del sujeto se concentra en ese *modo* de proyección—se *identifica con ese yo*— y en su traducción práctica (comportamental o productiva) y arrastra otras voliciones y deseos menores que se le subordinan sistemáticamente —*el paso platónico de la democracia a la oligarquía*— no sin crear ulteriores tensiones y contradicciones, en una trama de autoposiciones momentáneas del yo, dentro de la línea unificante de un comportamiento total y cumulativo de esfuerzos en la prosecución de un deseo determinado, volitivamente cristalizado y, tal vez, conscientemente asumido."<sup>52</sup>

Pero Cencillo no niega al yo, como lo hace Ouspensky, aunque sí lo matiza en extremo, admitiendo la necesidad de un proceso laborioso para su completa realización, en lo cual se acercan ambas posturas:

"Fenoménicamente y antes de llevar a cabo cualquier reducción más o menos violenta de un nivel a otro, se observan en el concreto humano procesos dispares, por todos vivenciados y sociológicamente observables o relevantes, mas todos ellos (salvo en los casos de disgregación del yo o de la personalidad) como propios o atribuibles de y a una unidad yóica: tanto lo visceral, como lo pulsional, lo fantasmático, lo afectivo y lo muscularmente automatizado, como lo regulativo, lo volitivo, lo expresivo y lo comprensivo aparecen como momentos de un mismo *yo-en-proceso* que se autocomprende, se autoexpresa, se autoposee, se autopone y comprende e influye en lo ajeno, como una concreción real de niveles y de relaciones múltiples en interacción conscientemente unificada con un entrono de posibilidades y de obstáculos.

---

<sup>52</sup> Ibidem, pp.194-95. (Las cursivas entre guiones son comentarios míos a la cita).

Y tanto los fenómenos inconscientes, como las somatizaciones y las empatías y simpatías psicoviscerales indican que en cada concreto humano tiende a constituirse una perfecta *unidad yóico-orgánico-funcional* (o sea, de la conciencia opcional, del organismo psicósomático y del conjunto de sus comportamientos) que cuando, de algún modo, se ve impedida (por la represión libidinal, la incomunicación, los traumas infantiles o un montaje estrecho y parcial de defensas neuróticas, por ejemplo) hace inviable la misma existencia social del sujeto y hasta perturba su funcionamiento biológico.

Ni la *unidad*, ni ninguna otra propiedad de concreto humano (la expresividad, la libertad, la inteligencia, la afectividad o la productividad) vienen *dadas* de una vez para siempre desde los comienzos de la vida física de cada sujeto, sino que son un *logro* laborioso y siempre perturbable de ese proceso que es el mismo sujeto en cuanto *yo*. Por eso se dan casos de sujetos *sin unidad yóica*, lo cual vale y es vivenciado como anomalía; lo que no se da y parece por tanto un dato objetivo, es una falta total de tendencia a reconstruir esa *unidad*. La *unidad* no es, pues, una cohesión mineral del sujeto, sino la tendencia que vertebrada dinámicamente y dilécticamente el proceso de hominización y de personalización del concreto humano. Pero por ello es *más básica* que cualquier otra propiedad meramente física."<sup>53</sup>

Coreth con menos matización, y alejándose, por lo mismo, más de Ouspensky, integra la pluralidad de la conciencia en una unidad:

"Siempre que veo algo, sé que soy yo el que veo. Cada vez que pregunto, sé que soy yo quien pregunta. y siempre que sé algo soy consciente de ser yo quien sabe. Es verdad que este saber no viene dado de forma sistemática y con una plena expresividad como el contenido objetivo del acto; pero siempre viene dado de modo inmediato y puede sistematizarse por medio de una reflexión sobre el acto.

Siempre, sin embargo, experimentamos en la conciencia una pluralidad y diversidad de actos, que se interfieren y distancian en un flujo constante. Mas no son actos aislados y disparatados, sino que en su misma pluralidad viene dada una *conciencia de unidad*. Se trata de una pluralidad unificada por cuanto que cada acto aparece como un elemento en el fluir unitario de 'mi conciencia' y lo experimento como un 'acto mío' de visión o audición, de juicio, deseo o volición. Esto demuestra que en el fondo de la unidad de la conciencia, y como condición de su posibilidad, late un principio unitario; es decir, un elemento que constituye la unidad, penetra en la multiplicidad y la reduce a la unidad."<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> Ibidem, pp. 137-38.

<sup>54</sup> Coreth. *Op. cit.*, p. 118.



Es cierto, late un principio unitario, pero ese es sólo el germen del Yo, del que hablábamos más arriba; es exagerado concluir que ese principio es ya el Yo. Hume entendió bien esta situación, como lo plantea Trigg:

"Parece entonces que yo soy simplemente una sucesión de experiencias distintas, sin nada que las aglutine. No son de nadie. Ésta es la conclusión de Hume, aunque quizás sea tentador replicarle preguntando *quién* es exactamente el que nunca se comprende a sí mismo sin percepciones."<sup>55</sup>

Quien se comprende es el germen, no el Yo, y esta es la confusión que aparece por doquier como en esta cita de Cencillo:

"En el fondo de los montajes intelectuales y afectivos, del haz pulsional y de las energías musculares y viscerales, se encuentra la *mismidad* del sujeto personal. En todo ello es *él mismo* quien existe y esta autoidentidad no se pierde por mucho que cambien los elementos integrantes de la misma a diversos niveles. Esto es lo que diferencia, en definitiva, al cerebro humano del cerebro artificial. Por muy complejo y eficaz que éste sea, nunca podrá ser *autoidéntico*, consciente ni autoproductivo. Nada compromete a esta *mismidad* el hecho de que hayan de darse unas condiciones determinadas para que se produzca ni su proceso genético diacrónico y bioquímico."<sup>56</sup>

Es cierto, esta autoidentidad no se pierde en el transcurso del tiempo, pero tampoco existe plenamente sin el esfuerzo del trabajo interno fructificado. En este sentido, es más acorde con la postura ouspenskiana la siguiente cita de Farré, aunque peque de optimismo según mi parecer:

"La conciencia bracea, como denodado nadador, en medio de una mar inmensa que, de continuo, la sumerge; pero luego triunfa, con mayor o menor éxito, para proseguir valientemente su carrera. El advenimiento total de mi yo o de mi conciencia (...) empieza con el advenimiento de mi ignorancia y de mi impotencia."<sup>57</sup>

En el pasado se reconocía que el hombre constaba cuando menos de 2 partes: cuerpo y alma, y algunos más avezados, le agregaban el espíritu, y ahí están las disertaciones de Locke, de Hume y de muchos otros. Pero con la modernidad la cuestión del alma se fue perdiendo: según algunos, fue trascendida. Es así que hoy en día se habla del "sujeto". Pero este concepto de "sujeto" para designar al ser humano es elusivo y oculta más de lo que aclara, porque el ser humano individual es, como dice Ouspensky entre otros, una serie de estructuras que conforman un individuo. Cuando se habla de sujeto las estructuras quedan difuminadas.

---

<sup>55</sup> Trigg. *Op. cit.*, p. 126.

<sup>56</sup> Cencillo. *Dialéctica...*, p. 93.

<sup>57</sup> Farré. *Op. cit.*, p. 185.

### C) Sobre la libertad.

Comúnmente se acepta que el ser humano goza de libertad, el ejercicio de la cual depende de su conciencia, su voluntad, y factores externos.

Sobre qué sea la conciencia, disertamos anteriormente; en cuanto a la voluntad es la capacidad de hacer lo que yo quiero, lo cual puede estar basado en mi razón o en mi apetencia. Abbagnano<sup>58</sup>, en este sentido, distingue dos significados fundamentales para el término voluntad:

1) el principio racional de la acción, y 2) el principio de la acción en general.

Destacan como exponentes del primer significado Platón, Aristóteles, Cicerón, San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino, Duns Escoto y Kant entre otros; y del segundo significado, San Agustín, Descartes, Hobbes, Locke, Hume<sup>59</sup>, también entre otros. A este segundo significado se afilia, además la mayoría de la humanidad.

La mayoría de los pensadores admiten y defienden la existencia de la libertad, que se hace derivar de la racionalidad del hombre.<sup>60</sup> Coreth dice:

La negación de la libertad es una opaca teoría, que no tiene en cuenta la vida práctica, tal como es realmente y como se experimenta de hecho; es una teoría que la propia vida contradice de continuo. La libertad es un dato fundamental originario de nuestra existencia humana que no puede remitirse a ningún otro, y que por lo mismo, no es posible ni eliminar ni contradecir. (...)

A menudo nos hallamos inmersos en el tormento de la elección, en la necesidad ineludible de tener que decidimos eligiendo entre varias posibilidades, tal vez de gran importancia y de consecuencias graves. Reflexionamos, sopesamos los motivos, procuramos conocer la conducta más sensata, y en todo ello sabemos de manera incontrovertible que tenemos que decidimos nosotros mismos. (...)

La vida toda comunitaria de los hombres se caracteriza asimismo esencialmente por unas relaciones que dan por supuesta la libertad. El bien y el mal, lo justo y lo injusto, el premio y el castigo, etc., serían otros tantos conceptos sin sentido alguno, y ni siquiera podrían entenderse en su significación, si en el fondo de los mismos no latiese la experiencia radical de la libertad, que es la que les confiere su verdadero sentido.<sup>61</sup>

En contraste con la cita anterior, Ouspensky afirma categóricamente: "El hombre no tiene conciencia ni voluntad..." Sin esto ¿qué se puede decir de la libertad? ¿Una libertad sin voluntad? Simplemente inexistente: hablar de ella es como bordar en el vacío. Maticemos esto: al hablar así, Ouspensky se refiere al hombre "tal y como lo

---

<sup>58</sup> Abbagnano, Nicola. *Diccionario de Filosofía*, actualizado por Giovanni Formero. FCE, México, 2004.

<sup>59</sup> Ibidem.

<sup>60</sup> Cf. Trigg, Roger. *Concepciones de la naturaleza humana*. Alianza Editorial, S. A. Madrid, 2001, p. 67.

<sup>61</sup> Coreth. *Op. cit.*, pp. 143-45.

conocemos", al ser humano común y corriente, a la mayoría, más no a todos, pues aquí sacamos a relucir el planteamiento de los 7 tipos de hombres. Entonces para los hombres números 1 al 4 en efecto no hay conciencia ni voluntad. Para los hombres número 5 ya hay conciencia pero no voluntad, para los No. 6 se agrega la voluntad y con ella, suponemos sobreviene la libertad, al igual que para el 7. Juliana González se expresa similarmente en el siguiente pasaje:

"Es cierto que lo que predomina *realmente* –con tanta universalidad y persistencia que parecería corresponder a la verdadera "naturaleza humana"- es *la ausencia de la libertad*, o bien las modalidades que expresan un ejercicio parcial o *negativo* de ella: las que tienden a romper el equilibrio dialéctico y redundan precisamente en lo contrario de la libertad. Lo que impera por doquier son, así, por una parte, las manifestaciones de *no libertad*, de esclavitud, de sometimiento a la *Anánke* o necesidad: la no humanización del hombre, su impotencia y su indolencia, su debilidad y sus ataduras; las poderosas y regresivas fuerzas de la inercia, de la resistencia al cambio y a la innovación; la vida impersonal, meramente gregaria, y la evasión de la autenticidad, la soledad y la responsabilidad; la incomunicación y la incapacidad de crear genuinos vínculos interhumanos y con el mundo; la inmersión, en suma (que da la apariencia de ser total), en el reino de los puros determinismos, externos o internos, y hace parecer superflua o ilusa, si no es que mero signo de "ignorancia" (o de rezago científico y hasta tecnológico) toda pretensión de libertad o dignidad."<sup>62</sup>

Y concluye con una frase que pisa terreno resbaladizo que Ouspensky definitivamente evita:

"No obstante, la no libertad no revela una naturaleza necesaria y fatal, sino al contrario: es signo de la "esencia" *libre* del hombre. *La esclavitud es responsabilidad humana.*"<sup>63</sup>

Cencillo, admite la existencia de actos voluntarios no libres<sup>64</sup>, y con más mesura y tino plantea:

"La libertad, en cuanto propiedad de la densidad personal humana, no puede consistir sino en una *disposición para* llegar de algún modo y alguna vez, si se dan, sincrónica y diacrónicamente, las condiciones debidas, a realizar voliciones libres; es pues una *capacidad radical* lo que es constitutivo, no su activación actual, y una capacidad que requiere un laborioso proceso de maduración hasta lograr sus efectos, y siempre permanece siendo algo oscilante e inestable en estos logros, amenazada de bloqueo si las condiciones, indispensables para su activación, varían por encima o por debajo del justo nivel requerido. Por tanto, el que el equilibrio del conjunto de condiciones que hacen

---

<sup>62</sup> González, Juliana. *Ética y Libertad*, UNAM, FCE, México, 2001. pp. 308-09.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> Cencillo. *Dialéctica...*, pp. 189-200.

posible la activación y el ejercicio de esta capacidad radical sea frágil y difícil, no significa que esa capacidad *radical* (a veces muy remota de la posibilidad inmediata de sus efectos) sea irreal."<sup>65</sup>

Además Cencillo propone 6 grados de intensidad de la voluntad, en el primero de los cuales hay volición pero no conciencia. Anteriormente a ese primer grado existe la pulsión y la tendencia

La conciencia no es requisito esencial de la volición, sino la *movilización ponencial* de esa esfera más nuclear (pero no necesariamente más consciente) del sujeto en cuanto tal, que denominamos "yo".<sup>66</sup>

Y respecto a esos 6 grados, precisa que:

"Existen comportamientos volitivos intensos que no pueden incluirse en esta escala por su complejidad, de modo que no constituyen un tipo o grado puro de volición, sino mixto y derivado; así, por ejemplo, el amor, que en unos casos no pasará de arrastre tendencial inconsciente; en otros llegará a ser una tendencia yóicamente asumida o referida, controlable; en otros un proceso volitivo de quinto y aun de sexto grado, pero que puede tener componentes del primero y del tercero, además de otros no volitivos. Hay tipos de procesos amorosos que bloquean la libertad y otros que la incrementan, por lo cual ya puede sospecharse su complejidad."<sup>67</sup>

No sólo esos seis grados de volición están en relación directa con la libertad, sino otros factores más:

"El margen de opción de toda volición libre es restringido y está modulado por condicionamientos de cultura, situación histórico-biográfica, impulsividad inconsciente, necesidades, estados emocionales, aprendizajes pedagógicos y presiones sociales; pero desde la experiencia del desfondamiento y de la indeterminación, ambivalencias y flotación semántica que cada sujeto humano advierte en sí y toda la historia de la especie demuestra (...), parece evidente que todos estos influjos, por mucho que se acumulen, no llegan a anular un *resto de indeterminación* y que incluso dejan una cierta iniciativa al sujeto mismo para neutralizar, transformar y eliminar los condicionamientos y desplegar estrategias diversas y planificadas de motivaciones y de enfoques, de juego de intereses y de niveles (dar, por ejemplo, prevalencia a lo emocional sobre lo racional, a los

---

<sup>65</sup> Ibidem, p. 220.

<sup>66</sup> Ibidem, p. 204.

<sup>67</sup> Ibidem, p. 208.

intereses y motivaciones económicas sobre las altruistas o afectivas, a tal impulso sobre tal otro, etc.)."<sup>68</sup>

Pero en general, no se toma en cuenta ninguna gradación de la voluntad y consecuentemente de la libertad, sino sólo una dicotomía: entre el bien y el mal. Como ejemplo he aquí un pasaje de Abbagnano:

"Ahora bien, lo que constituye la naturaleza de esta indeterminación o problematicidad, es que ésta se halla presente en cualquier acto existencial como un *saber efectivo*, que determina desde dentro la naturaleza del acto. Yo sé, en todo caso, que afronto un riesgo, y este mi saber está presente en mi decisión y constituye un elemento necesario de ella. Mi decisión no es una decisión a la que se agregue desde fuera la consideración abstracta de la problematicidad que la acompaña y, por ende, del riesgo implícito en ella. Es, por el contrario, una decisión tomada *sobre el fundamento* de la problematicidad y del riesgo inherente, y de la que, por tanto, constituyen la problematicidad y el riesgo el elemento esencial. La indeterminación no viene *después* de esa decisión, sino que está *dentro* de ella, constituyéndola en cuanto tal. *Todo acto existencial es un acto de indeterminación problemática.*

La indeterminación problemática expresa la naturaleza del acto existencial en cuanto no se agota en sí, sino que procede de cierto modo *hacia más allá* de sí, constituyendo un movimiento que va *de algo a algo* y que, por ende, suelda una con otra la fase inicial y la fase final. Mi decisión tiende a hacer de modo que el porvenir sea, bajo el aspecto que se refiere a ella, tal cual quiero que sea con el acto mismo de la decisión. Si es una decisión *auténtica* y no un deseo o una simple veleidad, se mueve hacia el porvenir con la pretensión de soldarlo con el pasado en una unidad que realice el sentido total de la decisión misma."<sup>69</sup>

No obstante, Abbagnano reconoce en oposición a los actos existenciales, otro tipo de actos:

"actos en los cuales falte o se eche de menos la decisión, y en los cuales prefiera el hombre evitar el riesgo y no afrontar la responsabilidad de una elección decisiva. En estos casos, el hombre se *deja vivir*, por decirlo así, sin decidir, sin elegir, sin buscar la soldadura entre el pasado y el porvenir, sin proponerse justificar en el porvenir el sentido y realizar la naturaleza del propio pasado. El hombre vive entonces en estado de *dispersión*; no se posee, ni posee verdaderamente sus posibilidades. Su existencia no se suelda en el círculo de la estructura, no se *cumple* verdaderamente, ni verdaderamente se *abre* hacia el porvenir. La estructura sólo implica

---

<sup>68</sup> Ibidem, p. 211.

<sup>69</sup> Abbagnano, Nicola. *Introducción al existencialismo*, FCE, México, 1975, pp. 17-18.

para él un *llamamiento* a la decisión y a la elección, no una decisión o una elección efectivas."<sup>70</sup>

Pero independientemente de que haya decisión o elección efectivas, Abbagnano, como muchos otros no desecha la creencia o la convicción de la libertad:

"La estructura de la existencia instala el hombre en la naturaleza auténtica de su finitud *sólo mediante* la decisión y la elección del ente mismo. El llamamiento que el ser del hombre dirige al hombre sólo resulta verdaderamente realizado en su significación *por* la elección del hombre. *Nada acaece de veras en la existencia del hombre sin su elección.* La estructura del hombre es esencialmente libertad, libertad que no es indiferencia, sino normatividad, deber ser: deber ser de la personalidad finita del hombre y por ello del ser unidad que la funda y de la comunidad que halla en este ser su terreno de encuentro y de inteligencia recíproca. Continuamente se halla el hombre frente a la alternativa crucial entre el ser y el no ser, entre la posesión de sí en la posesión de las propias posibilidades y el dispersarse y banalizarse de estas posibilidades, entre una vida anónima e insignificante y una vida intensa y significativa que se enraíce en la historia."<sup>71</sup>

Ahora bien, en cuanto a su determinismo, Ouspensky no es raro ni excepcional, hay muchos otros pensadores que se han inclinado por esta postura. Fromm es uno de ellos, y él afirma que sigue en lo esencial las ideas de dos de los representantes de la "escuela de la sospecha", Freud y Marx, así como del filósofo Baruch Spinoza; dice:

A los tres se les llama con frecuencia deterministas. Hay buenas razones para hacerlo, y la mejor es que ellos mismos lo dijeron."<sup>72</sup>

Spinoza dice:

"No hay en el alma libertad absoluta o libre; sino que el alma es determinada a desear esto o aquello por una causa, la cual también fue determinada por una causa, y ésta por otra causa, y así hasta el infinito."<sup>73</sup>

Al respecto, Fromm amplía:

"Spinoza explicaba el hecho de que nosotros sintamos subjetivamente como libre nuestra voluntad –lo cual para Kant y para otros muchos filósofos era la verdadera prueba de la libertad de nuestra voluntad– como resultado de un autoengaño: tenemos conciencia de nuestros

---

<sup>70</sup> Ibidem, p. 20.

<sup>71</sup> Ibidem, p. 29.

<sup>72</sup> Fromm, Erich. *El Corazón del Hombre*, FCE, México, 1983. p. 170.

<sup>73</sup> Spinoza, B. *Ética*, II, Prop. XLVIII: citado en: Fromm, Erich. *El Corazón del Hombre*, FCE, México, 1983. p. 170.

deseos, pero no tenemos conciencia de los motivos de nuestros deseos. De ahí que creamos en la libertad de nuestros deseos. También Freud expresó una posición determinista: la creencia en la libertad psíquica y de elección, dijo, el indeterminismo, "es absolutamente anticientífico.... tiene que ceder el camino a los derechos de un determinismo que gobierna hasta la vida mental." También Marx parece ser determinista. Descubrió *leyes* de la historia que explican los acontecimientos políticos como resultado de la estratificación en clases y la lucha entre éstas, y la lucha como resultado de las fuerzas productoras existentes y su desarrollo. Parece que los tres pensadores niegan la libertad humana y ven en el hombre el instrumento de fuerzas que operan a su espalda, y que no sólo lo inclinan, sino que lo determinan, a obrar como lo hace."<sup>74</sup>

Pero Fromm también matiza:

"Pero esta interpretación de Spinoza, Marx y Freud como deterministas deja fuera por completo el otro aspecto de la filosofía de los tres pensadores. ¿Por qué la obra principal del determinista Spinoza es un libro sobre ética? ¿Por qué el principal propósito de Marx era la revolución socialista, y por qué el principal objetivo de Freud fue una terapia que curara de sus neurosis a los mentalmente enfermos?"<sup>75</sup>

En cercano paralelismo, Erich Fromm sostiene que la voluntad no es más que expresión del carácter de una persona y que "la persona productiva que confía en su razón y que es capaz de amar a otros y a sí misma tiene la voluntad para obrar virtuosamente", mientras que "la persona improductiva que fracasó en desarrollar estas cualidades y que es esclava de sus pasiones irracionales carece de esta voluntad."<sup>76</sup> Esta postura es ampliada y profundizada por Fromm en el último capítulo de "El Corazón del Hombre", en el que dice:

"La libertad no es un atributo constante que tenemos o no tenemos. En realidad, no existe tal cosa como la "libertad" salvo como palabra y como concepto abstracto. No hay más que una realidad: el acto de liberarnos a nosotros mismos en el proceso de elegir. En ese proceso varía el grado de nuestra capacidad para elegir con cada acto, con nuestra práctica de la vida. Cada paso en la vida que aumente la confianza que tengo en mí mismo, en mi integridad, en mi valor, en mi convicción, aumenta también mi capacidad para elegir la alternativa deseable, hasta que al fin se me hace más difícil elegir la acción indeseable que la deseable. Por otra parte, cada acto de rendición y cobardía me debilita, prepara el camino para nuevos actos de rendición y finalmente se pierde la libertad."<sup>77</sup>

---

<sup>74</sup> Fromm, Erich. *El Corazón...*, pp. 170-71.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 172.

<sup>76</sup> Fromm, Erich. *Ética y Psicoanálisis*, FCE, México, 1982, pp. 250-51.

<sup>77</sup> Fromm, Erich. *El Corazón...*, p. 161.

Ese acto de liberarnos al que se refiere Fromm es una de las características del hombre No. 4 de Ouspensky.

Por su parte, Cencillo también mira con reservas la existencia de la libertad en todos los seres humanos:

"Voluntariedad o involuntariedad serían ulteriores cualificaciones del acto *libre*. Pero el concepto de *libertad* connota un matiz más radical, pues mientras pueden concebirse actos *voluntarios no libres*, por ejemplo, si el funcionamiento de la voluntad fuese un efecto de *causas* psicosociales irresistibles, que desde su intimidad misma *condicionasen* al sujeto, y le condicionasen de modo que él mismo *quisiese* verdaderamente ejecutar aquel acto, mas sin la posibilidad radical de *no quererlo*; o cuando la atracción del objeto es tan poderosa y, por otra parte el sujeto tiene tan poco despierta la conciencia moral en este punto, que se deja atraer eficazmente por el objeto con pleno consentimiento volitivo y sin poder ejercer su poder de abstención: el acto en este caso es perfectamente voluntario, pero no es libre. Para llegar a ser libre, le falta la *autoposesión*.

Efectivamente hay y se dan actos *voluntarios* que *no son libres*: la capacidad de opción del sujeto es canalizada o motivada de tal forma que deriva por un cauce y en un sentido determinado sin posibilidad de otro modo de derivación. En el decurso de esta acción puede el sujeto perfectamente advertir lo que está haciendo y lo que ha deseado hacer, puede *gratificarse* en ello y *quererlo* así como le sucede, y sin embargo puede faltarle la capacidad de cambiar el comportamiento a voluntad o de haber optado de modo distinto u opuesto, y ello de dos maneras: o, como opinan los deterministas, porque esta capacidad no se da, o sea que en su raíz misma lo voluntario carecería de libertad, o porque de hecho y en casos determinados, las motivaciones son tales, así como la atracción, y la capacidad de reflexión ética es tan escasa o nula (en tipos impulsivos o rudos), que, dadas las circunstancias de la sollicitación del objeto, la opción en un determinado sentido haya sido suscitada automáticamente, sin el filtro de la reflexión y sin que se haya podido detener o controlar prácticamente su opción. **Este tipo de actos voluntarios no libres es el que más frecuentemente se da en la vida cotidiana del hombre medio y del rudo, hasta poderse decir que hay existencias en las que apenas llega a producirse un verdadero acto libre, sino que viven impulsadas por las vigencias impersonales ("se" piensa, "se" dice, "se" hace...) y las presiones de sus deseos momentáneos.**"<sup>78</sup> (Las negritas son mías).

Lo que admite Cencillo en todos los seres humanos es, como decíamos en el apartado uno del capítulo II, que existe un germen, en este caso un germen de libertad.

---

<sup>78</sup> Cencillo. *Dialéctica...*, pp. 217-18.



El tema de la libertad del hombre nos conduce directamente al terreno de la Moral. En sintonía con Platón, pero en el contexto de la Europa del siglo XX, Ouspensky plantea "una perspectiva completamente nueva de la moralidad" en la que conjunta dos de los elementos de la tríada platónica, el bien y la belleza; y dice:

"La moralidad cuyo objetivo es establecer un sistema de relaciones correctas hacia las emociones y favorecer la purificación y elevación de ellas, deja de ser a nuestros ojos un fastidioso y autolimitado ejercicio de virtud. La moralidad es una forma de estética.

Lo que no es *moral* es antes que todo no bello, porque no es concordante, porque no es armonioso."<sup>79</sup>

"La estética, el sentido de la belleza, es la *sensación* de la relación de las partes en un todo, y la percepción de la necesidad de una relación armoniosa. Y la moralidad es lo mismo. No son morales las acciones, pensamientos y sentimientos que no están coordinados, que no guardan una armonía con la comprensión superior y las sensaciones superiores del hombre."<sup>80</sup>

"Vemos ahora toda la enorme significación que la moralidad puede tener en nuestra vida; vemos ahora el significado que la moralidad tiene para el conocimiento, por razón de que hay emociones *por las que conocemos*, y hay emociones por las que nos engañamos a nosotros mismos. Si la moralidad puede realmente auxiliarnos en el análisis de estas dos clases de emociones, entonces su valor es sin duda indiscutible desde el punto de vista del conocimiento."<sup>81</sup>

En las tres citas anteriores podemos apreciar que Ouspensky apunta hacia lo mismo que Juliana González en esta cita:

"Y tampoco en el orden de la *ética teórica* basta la mera razón "raciocinante". Es notable, en efecto, cómo muchas de las grandes creaciones de la filosofía moral han rebasado los ámbitos lógicos acercándose al orden de *la sabiduría*. El conocimiento moral está en efecto íntimamente vinculado a un saber intuitivo de genuina *comprensión (sim-patía*, en el sentido scheleriano), antes que de mero entendimiento o *explicación*; es un saber que incorpora otras fuerzas y facultades, además de la razón: intuitivas, emotivas, imaginativas, etc. El mundo de la ética no opera *sin* la razón, pero tampoco *sólo* con ella..."<sup>82</sup>

He aquí un elocuente comentario de dicho engaño en palabras del propio Ouspensky:

---

<sup>79</sup> Ouspensky, P. D. *Tertium Organum*, Ed. Kier, Buenos Aires, 1982, p. 217.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 219.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 217.

<sup>82</sup> González, Juliana. *Op. cit.*, pp. 35-36.

"La moralidad es necesaria al hombre (...), pero al mismo tiempo en ninguna otra parte se originan engaños más fácilmente que en la región de la moralidad. Seducido por su *moralidad particular* y por su evangelio moral, un hombre olvida el *objetivo* de la perfección moral, se olvida de que este objetivo está en el conocimiento. Empieza a ver un objetivo en la *pura moralidad*, y así da origen a la división *a priori* de las emociones en buenas y malas, morales e inmorales. La correcta comprensión del objetivo y el significado de las emociones se pierde aquí. El hombre se siente encantado por su propia excelencia. Quisiera que todo el mundo se adaptara a esta misma "excelencia" o a ese remoto ideal que ha creado. Luego aparece el deleite en la moralidad por la moralidad misma, una moralidad deportiva, por así decirlo. Un hombre bajo estas circunstancias empieza a tener miedo de todo. En todo, y en todas las manifestaciones de la vida empieza a aparecerle algo "inmoral" amenazándolo con destronarlo a él o a otros de la altura a que han llegado o pueden llegar. Esto desarrolla una actitud sobrenatural de sospecha hacia la moralidad de otros. En un fervor de proselitismo, deseando popularizar sus puntos de vista morales, empieza con gran determinación a considerar todo lo que no está de acuerdo con su moralidad como hostil a ella. Todo se oscurece a sus ojos. Partiendo de la idea de absoluta libertad, por razones dialécticas. por compromisos, se convence a sí muy fácilmente de que es necesario luchar contra la libertad. Pronto empieza a admitir la censura al pensamiento. La libre expresión de opiniones contrarias a la suya le parece inadmisibles. Puede hacer esto con la mejor de las interpretaciones, pero sus resultados son muy bien conocidos. No hay tiranía más feroz que la tiranía de la moralidad. Todo se sacrifica en aras de ella. Y por supuesto, no hay nada tan ciego como esta tiranía, como esta moralidad."<sup>83</sup>

Este contraste entre una moralidad *particular* y la Moral en sí es compartido por muchos pensadores. Por ejemplo, Juliana González lo expresa así:

"Pues una cosa son, en efecto, *las morales*, y otra *la moralidad* esencial o eticidad. Suelen confundirse ambas cuando no se distingue entre un orden fáctico o existencial (sociológico, psicológico, histórico, etc.) , y un orden radical constitutivo (ontológico) , que sería el de la eticidad.

Las morales son sin duda expresiones particulares de la realidad universal o esencial. Son formas concretas en las que se plasman unos valores, unas normas y unos ideales éticos determinados, históricamente definidos; se hallan siempre circunscritas a aquello que, en un tiempo y en una situación, los seres humanos conciben como "bueno" y "malo".

---

<sup>83</sup> Ouspensky. *Tertium...*, p. 220.

Ciertamente "la moral" de una sociedad (o de un individuo no se reduce a las normas o leyes morales que la rigen – las cuales, por lo demás, no son todas explícitas ni mucho menos se codifican expresamente. Una moral comprende tanto aspectos normativos como valorativos, ideales y reales, internos y externos, subjetivos y objetivos, conscientes e inconscientes, racionales y extrarracionales. Constituye, de hecho, un mundo diverso y complejo irreductible a otras esferas de la cultura.

Y aun tomadas con toda esta amplitud y generalidad, es obvio que *las morales tienen una existencia histórica determinada, y se ofrecen como una pluralidad*; hacen patente incluso una *necesidad de variación*, al grado de que resulta imposible (a pesar de los intentos de los dogmatismos de todos los tiempos) suponer la existencia de *una* sola moral, válida para todos los hombres y todos los tiempos; su propia condición espacio-temporal las hace necesariamente históricas, relativas, plurales y cambiantes. Resulta contradictoria, en el fondo, la idea de una moral universal y necesaria, que cerrase la posibilidad de innovación y renovación, que negase su propio devenir y perfectibilidad: *no existe "la" moral, sino "las" morales*.

Pero simultáneamente a la diversidad y al devenir interminable de las morales, hay algo radical y universal que se produce como una "constante" en todas las "variables": ésta sería precisamente la *moralidad esencial o eticidad*, nota común y permanente en todas las morales concretas y particulares, que remite, en última instancia, a la dialéctica misma de la libertad y a la constitución ontológica del hombre."<sup>84</sup>

En medio de la ola "democrática" que invade actualmente a la humanidad, sobre todo en Occidente, puede resultar algo bizarro cuestionar la libertad sin tomar en cuenta los aparatos represivos del Estado: no así para los filósofos. Y, como se ha planteado, algunos de ellos concluyen que eso de la libertad humana, hay que tomarlo con reservas. Ouspensky, lleva esto al extremo: para él la libertad es tan ilusoria que de plano excluye cualquier disertación profunda sobre ella en su obra. Claramente el mundo del Derecho en el que se sustentan el sistema político y el económico, no acepta ni aceptará nunca la ausencia de libertad en el hombre, independientemente de cualquier argumentación, pues entonces su fundamento coactivo "moral" se haría añicos.

---

<sup>84</sup> González, Juliana. *Op. cit.*, pp. 25-26.

## V. IMPLICACIONES PSICOLÓGICAS.

Dado que el de Ouspensky es principalmente un sistema psicológico, aunque incluye una específica Antropología filosófica que le ha dado origen al presente trabajo, es que es posible y deseable un estudio comparativo de la Psicología moderna con la teoría ouspenskiana. Pero, ya que la Psicología moderna tiene tal amplitud, un estudio de este tipo requeriría una sola investigación avocada a ello que originaría varios volúmenes. Dadas las limitaciones del presente trabajo, en este capítulo solamente haré una breve comparación con algunos conceptos claves de dos psicólogos de la segunda mitad del siglo XX: Luis Cencillo y Erich Fromm.

La Psicología tiene en general dos vertientes: una predominantemente teórica y una predominantemente práctica. Dentro de la primera hay varias ramas, pero una de ellas (la menos investigada por la Psicología profesional) indudablemente está en esencia muy en contacto y sin fronteras precisas con la Antropología filosófica, aunque en la práctica académica esto no sea así. Es por esto que introduzco este capítulo referente a las implicaciones entre la Psicología y la doctrina ouspenskiana. Dentro de estas implicaciones se encuentra la referente a la constitución del ser humano, de la cual ya tratamos en el capítulo anterior.

Psicología, como se sabe, etimológicamente es el estudio de la psique. Ahora, ¿qué es la psique? Tradicionalmente y hasta principios del siglo XIX ésta era el alma, pero poco a poco se ha ido perdiendo esa definición, sobre todo entre los psicólogos profesionales, debido a que el alma desapareció de la escena, y en su lugar quedan diferentes instancias: el aparato psíquico (Freud), los comportamientos (el conductismo), los procesos mentales, etc.

La Psicología como una rama disciplinar específica e independiente existe hoy en las universidades. Muchos de sus profesionales le dan el estatuto de ciencia referida a lo humano, pero ciencia al fin y al cabo, otros pocos le dan un estatuto más amplio que el de la ciencia o aún diferente. Por lo mismo, a esta rama disciplinar le atañe en el contexto del presente trabajo, el debate sobre la ciencia y lo científico, que ya abordamos en el capítulo primero. Es esta una de las ramas del conocimiento que está enormemente sometida al imperialismo científico, lo cual dificulta su apreciación y comprensión objetivas. Sólo a manera de ejemplo acerca de la postura de la ciencia o del enfoque científico del hombre, he aquí dos citas:

"De acuerdo a lo expuesto damos por entendido perfectamente que somos animales de la clase de los mamíferos, del orden de los primates, de la familia de los homínidos, del género homo, de la especie sapiens, que nuestro cuerpo es una organización compuesta de 30,000 millones de células integradas principalmente por carbono, oxígeno, hidrógeno y nitrógeno, controlado cibernéticamente, y procreado por un sistema genético, que tiene una evolución de 2 a 3 millones de años."<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Fernández, Fiz. *Las mil maneras de curar para prolongar la vida*, Ed, Caligraf, Buenos Aires, Argentina, 2000, p. 181.

"La posición del hombre en la naturaleza no está definida por su animalidad sino por su humanidad. La hominización resultaría de biparticiones suplementarias en relación con el alargamiento del crecimiento humano, dado que el hombre tendría cuatro veces más neuronas corticales que el chimpancé y dos veces más que el Pitecanthropus. Sin duda entonces, el hombre no solamente es el animal más avanzado, es el único entre todos los organismos que sabe que evoluciona, y es el único capaz de orientar su propia evolución."<sup>2</sup>

Abbagnano, con más prudencia que la mayoría de los psicólogos dice en su diccionario de Filosofía que la Psicología es:

"La disciplina que tiene por objeto el alma, la conciencia o los hechos característicos de la vida animal y humana, sea cual fuere la manera en que tales hechos se caractericen más tarde con la finalidad de determinar su naturaleza específica. En efecto, a veces tales hechos se consideran como puramente "mentales", o sea como "hechos de conciencia", otras veces como hechos objetivos u objetivamente observables, esto es, como movimiento, como comportamiento, etc., pero en todo caso la exigencia a la que estas definiciones responden es la de delimitar el dominio de la indagación psicológica al círculo restringido de los fenómenos característicos de los organismos animales y, especialmente, del hombre."<sup>3</sup>

La Psicología como ciencia moderna, nace bajo el signo del positivismo cientifista del siglo XIX, y, en palabras de Cencillo:

"...la mayor parte de los esfuerzos realizados por lo autores en sus primeras etapas de desarrollo se pierden en innumerables mediciones de los niveles más superficiales de los fenómenos humanos, sin llegar a explicarse realmente nada. El objeto propio de la Psicología tenía forzosamente que asemejarse en todo al de la Física, y sus métodos de observación también. A lo más que se llega ulteriormente en el Conductismo clásico de Watson es a admitir que se trata de observar y de medir los *comportamientos*, mas éstos no en su totalidad gestáltica, sino exclusivamente en sus elementos más físicos y externos, los sensorialmente perceptibles, como los gestos, los movimientos y las palabras.

Entonces se hablaba programáticamente de psicología *sin alma*; evidentemente el "alma", como entidad metafísica de una psicología escolástica inspirada enteramente en especulaciones helenísticas, no podía constituir el objeto o parte de él de la Psicología positiva y empírica que entonces se desarrollaba; lo peor no es que se prescindiese de esas entidades que había cultivado la psicología

---

<sup>2</sup> Idem. p.194

<sup>3</sup> Abbagnano, Nicola. *Diccionario de Filosofía*, actualizado por Giovanni Formero, FCE, México, 2004.

especulativa del pasado, sino que se trata de ignorar metódicamente y se prescinde de todo aquello que no pertenezca al nivel de la observación sensorial y medible, aunque sea más inmediatamente *experimentable* que las categorías sistemáticas y los mecanismos supuestos que tratan de explicar la derivación de los fenómenos humanos de aquellos datos unidimensionales y simples. Más que psicología *sin alma* se hacía psicología *sin hombre*, pues todo lo más significativa y específicamente humano se abstraía, se eliminaba y se presentaba como consistente en algo muy afín a los cuerpos físicos y a sus elementos, para que la Psicología resultase científica."<sup>4</sup>

Ahora, es cierto que parte de las investigaciones de Ouspensky fueron en el campo de la Física, y que de ahí él derivó a la Psicología; y sus planteamientos psicológicos tienen un sabor de Física, pero no en un sentido científico, sino más en un sentido metafórico. De hecho su doctrina es predominantemente psicológica: gira alrededor del estudio y desarrollo de la psique.

Ouspensky reconoce implícitamente lo que Fromm expresa: que "la psicología debe basarse en un concepto antropológico – filosófico de la existencia humana"<sup>5</sup>; aunque las antropologías de ambos son contrastantes.

Un concepto clave en este contraste es el de personalidad, que para Ouspensky quiere decir "lo adquirido", por oposición a lo esencial, mientras que para Fromm, al igual que para muchos psicólogos, es:

"la totalidad de las cualidades psíquicas heredadas y adquiridas que son características de un individuo y que hacen al individuo único. La diferencia entre las cualidades heredadas y las adquiridas es en general sinónima de la diferencia entre temperamento, dotes y todas las cualidades psíquicas constitucionales, por una parte y el carácter, por la otra. Mientras que las diferencias en el temperamento no tienen significado ético, las diferencias en el carácter constituyen el verdadero problema de la ética; ellas son la expresión del grado en que un individuo ha tenido éxito en el arte del vivir."<sup>6</sup>

Paralelamente, Cencillo describe así el concepto de personalidad:

"A la *personalidad* pertenecen el carácter, el temperamento, los afectos, los impulsos instintuales, la constitución, la inteligencia y las huellas de la cultura y de la sociedad, es decir todo aquello que es registrable por medios psicológicos y psicométricos, también los actos fallidos y las perturbaciones del comportamiento; así en la

---

<sup>4</sup> Cencillo. Luis. *Dialéctica del concreto humano*, Ed. Marova, Madrid, 1975. p. 144.

<sup>5</sup> Fromm, Erich. *Ética y Psicoanálisis*, FCE, México, 1982. p. 58.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 64.

esquizofrenia se produce una disociación de la *personalidad*, no de la *persona*."<sup>7</sup>

Cencillo remite la personalidad a la persona, y dice que:

"la dinámica de cada ser humano tiende a constituirle en una *persona* con una *personalidad* diferenciada y peculiar: su mismo modo de ser humano equivale a *hacerse persona* y para ello ha de lograr una *personalidad* en la que su especificidad humana se concrete *peculiarmente* y no sea fungible o confundible con ningún otro modo de ser específicamente humano dentro de la especie.

Cuestión distinta es que sea escaso el número de individuos que logre esta personalización definitiva, peculiar y total, y que la mayoría queden alienados en unas pautas colectivas que prometiéndoles falsamente el logro de esa personalidad deseada, les dejen reducidos a tipos estándar bajo la presión impersonal de lo colectivo. La tendencia y el deseo de lograrlo no es por eso menos intenso y patente. Se observan, pues, diversos grados de *personalización* y suele ocurrir que cada individuo humano muestre, en algún nivel, un grado de personalización y diferenciación mayor que en otros niveles, donde sucumbe a lo común y convencional."<sup>8</sup>

Ahora bien, como dice Cencillo<sup>9</sup>, se han dado definiciones y concepciones de la *persona* desde diversos enfoques y sistemas, como el caracterológico, el genético y el fenogenético, el comportamental o *behaviorista*, el gestáltico, el estratigráfico, el nuclear, el factorial, el tipológico, el antropológico, el cualitativo y el psicoanalítico; cada uno con su propia orientación filosófica y antropológica.

Apuntando hacia la contradicción individuo—grupo que en el presente trabajo se plantea, y postulando a la persona como el exponente de esta contradicción, Cencillo, explicita:

"Aunque cada sujeto humano comience teniendo que ser un "producto" de la matriz social en que nace y se registra, su *praxis* consiste en ir neutralizando las presiones de esos condicionamientos mediante su asunción reabsortiva (*Aufhebung* dialéctica) para transformarlos en canalizaciones de su capacidad de autoposición, de su libertad y de su lucidez. Todos los aprendizajes enseñan y *acondicionan* para dialogar con la realidad, servirse de sus posibilidades, articular vivencias, expresiones y acciones productivas, pero todavía de un modo impersonal; el riesgo de cada sujeto humano es quedarse en ese estadio de asimilación impersonal de lo colectivo, objeto de los aprendizajes. No es cuestión de que el sujeto entre o no entre en el juego de los mismos, para poder conservar una hipotética "libertad"

---

<sup>7</sup> Cencillo. *Op. cit.*, p. 54.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 51.

salvaje e informe, que precisamente sin su ayuda no puede llegar nunca a producirse, sino de la *calidad* de tales aprendizajes, tanto en sus contenidos cuanto en su modo de transmisión, para hacerle capaz de superarlos dialécticamente y poder hacerse *desde ellos* cada vez más autoposesivo, autoexpresivo, autocomprendido y libre, es decir más *personalizado*."<sup>10</sup>

Esta "alienación en las pautas colectivas", que menciona Cencillo, en la que el sujeto se queda en el estado de "asimilación impersonal de lo colectivo", es a lo que Ouspensky se refiere con el concepto de Falsa Personalidad, es decir una personalidad que no está en relación directa y dependiente de la esencia del individuo, sino que es un constructo exclusivamente social<sup>11</sup>. Pero quitarle a la personalidad su lado falso implica un esfuerzo, un trabajo intencional y asesorado adecuadamente. Y aquí radica lo especial de la propuesta antropológica y psicológica de Ouspensky, que él comparte con Gurdjieff: en que no se queda en la pura propuesta teórica, sino que implica el concepto y la práctica del "trabajo sobre uno mismo". El trabajo sobre uno mismo implica el ir decantando la propia personalidad, quitándole sus falsedades, y armonizándola con la esencia, a la vez que ir desarrollando la "conciencia de mí mismo", para poder llegar en un hipotético futuro y dependiendo de la insistencia y corrección de mis esfuerzos y de la ayuda que reciba, a la conciencia objetiva, es decir, a salir de la caverna platónica del libro VII de "La República". Hacia lo mismo apunta la visión de Cencillo:

"Ahora bien, la *concreción* humana significa el *modo de ser él mismo* cada sujeto humano, en cuanto *hombre real*, ocupado en la tarea de su progresiva realización, en la que intervienen *todas* sus energías y *todas* sus disponibilidades y aun carencias y defectos; es la *totalidad individual* de un ente humano en proceso de *personalización*. Y como este proceso es, en cada caso, distinto, debido a la elasticidad sintética del poder opcional humano, a base de unos mismo elementos, no bastan ni la reflexión antropológica pura, ni la psicológica esquemática y generalizadora, ni menos la fisiológica y genética para abarcar este perfil de realidad humana, sino que ha de constituirse una disciplina especial, la *psicología dinámica* o de la *personalidad*, que estudie la variabilidad, y sus procesos, de la *concreción humana* (si es que interesa poseer un conocimiento metódico y sistemático de la realidad total del hombre, en orden, por ejemplo, a la terapia) o el aspecto propiamente *dinámico, diferencial y mutante*, en cuanto tal, de la realidad de ser hombre *en concreto* y en sus últimas determinaciones reales, con todos los procesos que ello implica."<sup>12</sup>

Me parece que Cencillo no se libera en su obra "El concreto humano", del afán de acotar espacios disciplinarios, que critiqué en el primer capítulo, y por lo tanto, si bien

---

<sup>10</sup> Ibidem, p. 34.

<sup>11</sup> Cf. el capítulo II, apartado B, final del inciso 4, del presente trabajo.

<sup>12</sup> Cencillo. *Op. cit.*, p. 39-40.



acierta en la detección del problema de la personalidad humana, yerra en su solución, que no debe ser otra que el desarrollo integral y auténtico de esta personalidad.

La personalidad, según Ouspensky está constituida por una serie de yoes, según se explicó en el capítulo 2. Cencillo<sup>13</sup> se acerca al mismo planteamiento, pero con un lenguaje y desde una estructura teórica diferentes. Él dice que la base dinámica de todo proceso volitivo es la *masa pulsional* inconsciente en la que se distinguen impulsos (los llamados "instintos"), tendencias, necesidades y deseos. Estos últimos son la emergencia subconsciente, semiconsciente o consciente de las necesidades, con otro tipo de dinamismos (específicamente humanos): los fantasmáticos, imaginativos y simbólico-sustitutivos.

Mientras que el impulso, la tendencia y la necesidad transcurren a niveles estrictamente *reales* y funcionales, en los deseos pueden interferirse elementos *irreales* y no funcionales, alimentados desde luego por la masa pulsional, pero que suponen una desorientación o una derivación de ésta por cauces sustitutivos, menos adecuados a la realidad, debidos a reacciones defensivas o perturbadas en los momentos de contacto de la masa pulsional con la realidad.

Los deseos no suponen todavía *volición* propiamente dicha (así como la volición tampoco supone *libertad*): puede haber y de hecho hay en gran mayoría deseos involuntarios, así como voliciones libremente incontrolables...<sup>14</sup>

Admite Cencillo que la concepción clásica que enfrenta una "voluntad racional" a unos "deseos animales", es inexacta, sino que:

la volición misma, la misma capacidad de querer consciente y de libertad procede *dialécticamente*, y por decantaciones cualificadoras sucesivas, de esa base pulsional y tendencial inconsciente, que viene lógicamente "negada" por los ulteriores estadios dialécticos de su mismo proceso de evolución.

En cercana consonancia con la teoría de los yoes de Ouspensky, describiendo con lo siguiente el proceso que Ouspensky llama de "identificación", Cencillo abunda:

En un segundo momento, de la masa pulsional y del entrecruzamiento de tendencias, necesidades, fantasías, desplazamientos simbólicos y deseos implícitos se va decantando la volición propiamente dicha: una tendencia prevalente, asociada a una fantasía o proceso de simbolización de mayor intensidad, concretada en un deseo, va tomando cuerpo en cuanto *determinante* eficaz del *dinamismo real* (en aquel momento concreto) que constituye la vida personal del sujeto, el cual se *autopone* como tal en aquel *deseo querido*, en cuanto *querido*, independientemente de que ello sea *consciente* o no lo sea.

---

<sup>13</sup> Cf. *Ibidem.* pp. 191-92.

<sup>14</sup> *Ibidem.* pp. 191-92.

De hecho, parece ser que los deseos y las voliciones más eficaces y determinantes de la orientación de la vida personal son los menos conscientes, los más profundos y próximos al dinamismo tendencial inconsciente del sujeto.

No se puede dudar de que coexisten y se despliegan, con interferencias mutuas por supuesto, dos procesos paralelos de deseo y de volición (...): uno *subconsciente* y otro más o menos plenamente *consciente* (que culminará por supuesto en el autocontrol autopositivo de la *libertad*). Mas tal vez las decisiones libres y plenamente conscientes sean menos eficaces en cuanto a su poder de determinar, impulsar y encauzar el caudal comportamental de la persona, que el otro proceso subconsciente y profundo de deseos y de voliciones incontrolables.<sup>15</sup>

Continuando con el razonamiento anterior, Cencillo precisa que "el psicoanálisis trata, y lo logra, de llevar al sujeto a un control indirecto de sus impulsos y deseos inconscientes, para que el poder autodirectivo del yo domine la totalidad del caudal energético traducible en comportamiento." Pero no sólo el psicoanálisis puede lograr esto; el psicoanálisis es sólo una técnica basada en una teoría para lograr esto y puede haber otras técnicas: de hecho la propuesta ouspenskiana constituye otra técnica que apunta hacia el mismo resultado, y que además tiene bases teóricas diferentes a las del psicoanálisis. Seguramente Platón y los de su Academia tenían otra técnica con su propia base teórica con la misma finalidad. Así mismo, seguramente la tenían el cristianismo puro primitivo y otros movimientos en la historia de la humanidad, incluso en la América prehispánica. Es en la elaboración de estas diferentes bases teóricas donde entra la capacidad hermenéutica del ser humano. Y dentro de cualquiera de estas técnicas y tradiciones podemos entender que, como dice Cencillo, de lo que se trata no es de negar, ignorar o destruir "bajo todas las máscaras de la austeridad, la dignidad y el deber más sádica que socialmente orientadas"<sup>16</sup> lo que hay al interior de la propia psique, sino de canalizarlo eficaz y positivamente, lo cual es un proceso lento y dilatado:

Como resultado de la composición de fuerzas entre los deseos y voliciones inconscientes y los conscientes, el deseo o volición prevalente va cristalizando densificativamente, a veces tejido de paradojas y contradicciones, y tendiendo a hacerse *consciente* por algunos momentos o por un lapso de tiempo prolongado: unas voliciones pasan rápida e ineficazmente y vienen a ser sustituidas por otras; otras en cambio se instalan en la dinámica de la intimidad personal y se constituyen en *vector* comportamental e incluso existencial, de modo que la actitud básica de la persona y la mayoría de sus actos conscientes se fundan y se orientan en esa volición determinada o en su objeto desiderativo."<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Ibidem, pp. 192-93.

<sup>16</sup> Ibidem, p. 194.

<sup>17</sup> Idem.

Las voliciones que menciona Cencillo son llamadas "yoes" por Ouspensky, y la constitución de un vector comportamental existencial de Cencillo es el desarrollo del Yo verdadero en Ouspensky, o sea el afloramiento de la esencia en control de la personalidad. El proceso que lleva de los muchos yoes a la unidad de la persona es intencional y constituye el "trabajo sobre uno mismo". Es en este concepto del trabajo sobre uno mismo, donde entronca la propuesta educativa en la última parte de este escrito.

Una comparación específica, aunque sucinta, del psicoanálisis en Freud con la teoría de Ouspensky será expuesta en el siguiente capítulo. Por ahora digamos que dentro de las diversas ramas del Psicoanálisis se encuentra la corriente frommiana, a la cual se ha catalogado como "culturalista". Pues bien, el enfoque frommiano de la "sociedad enferma" está muy cercano al enfoque de la humanidad mecánica oupenskiana. Fromm plantea:

"En la actualidad encontramos personas que actúan y sienten como autómatas; que nunca experimentan cosa alguna que sea realmente suya; que se experimentan a sí mismas enteramente como lo que suponen que son; en quienes la sonrisa ha suplantado a la carcajada, el parloteo sin sentido al lenguaje comunicativo y en quienes una desesperación sorda ha tomado el lugar de la tristeza genuina. Dos juicios pueden emitirse sobre esta clase de personas. Uno es que adolecen de una carencia de espontaneidad e individualidad que puede parecer incurable. Otro, que no difieren esencialmente de miles de otros individuos que se encuentran en idéntica situación."<sup>18</sup>

Sin embargo, los lenguajes que utilizan Ouspensky y Fromm son radicalmente diferentes. De hecho el de Ouspensky es diferente a cualquier otro de los usados hoy en día, en cambio el de Fromm tiene muchos puntos de contacto con otras escuelas de pensamiento, principalmente con el Psicoanálisis: el concepto de "lo mecánico" en el ser humano, tiene significados muy diferentes en Ouspensky y en Fromm. El concepto de éste último puede quedar claro con la siguiente cita:

"Nuestra actitud hacia la vida se está haciendo hoy cada vez más mecánica. Nuestro propósito principal es producir cosas, y en el proceso de esta idolatría de las cosas nos convertimos en mercancías. A los individuos se les trata como números. La cuestión no es aquí si se les trata bien y están bien alimentados (también las cosas pueden ser bien tratadas) ; la cuestión es si las personas son cosas o seres vivos. La actitud hacia los hombres es ahora intelectual y abstracta. Se interesa uno en las personas como objetos, en sus propiedades comunes, en las reglas estadísticas de la conducta de las masas, no en los individuos vivos. Todo esto va unido al papel cada vez mayor de los métodos burocráticos. En centros gigantescos de producción, en ciudades gigantescas, en países gigantescos, se administra a los

---

<sup>18</sup> Fromm. *Ética...*, p. 240.

hombres como si fueran cosas; los hombres y sus administradores se convierten en cosas, y obedecen a las leyes de las cosas. Pero el hombre no nació para ser una cosa; es destruido si se convierte en cosa; y antes de que eso se realice, se desespera y quiere acabar con toda vida.

En un industrialismo burocráticamente organizado y centralizado, se manipulan los gustos de manera que la gente consuma al máximo y en direcciones previsibles y provechosas. Su inteligencia y su carácter se uniforman por el papel siempre creciente de pruebas que seleccionan al mediocre y falto de ánimo con preferencia al original y atrevido. En realidad, la civilización burocrático-industrial que triunfó en Europa y los Estados Unidos creó un tipo nuevo de hombre, que puede describirse como el *hombre organización*, el *hombre autómatas* y el *homo consumens*. Es, además, *homo mechanicus*, por lo que entiendo un hombre artefacto, profundamente atraído por todo lo que es mecánico, y predispuesto contra lo que es vivo. (...) El *homo mechanicus* sigue gozando del sexo y de la bebida; pero todos esos placeres son buscados dentro de la estructura de referencia de lo mecánico o inánime. El *homo mechanicus* espera que tiene que haber un botón que, al oprimirlo, traiga felicidad, amor, placer."<sup>19</sup>

El concepto de Ouspensky de lo mecánico puede englobar el significado de Fromm, pero no pone el acento en ello, sino que va más allá, contrastando lo mecánico con lo consciente en todas las épocas de la humanidad como algo constitutivo del género humano.

Por otro lado, aunque el matiz significativo del término *conciencia* no es del todo igual entre Ouspensky y Fromm, podemos notar mucha similitud entre la experiencia de evitación del "recuerdo de sí" y la siguiente cita de Fromm:

"Escucharse a uno mismo es tan difícil porque este arte requiere otra facultad, rara en el hombre moderno: la de estar solo con uno mismo. En efecto, hemos desarrollado una fobia de estar solos; preferimos la más trivial y hasta perniciosa compañía, las actividades más insignificantes y carentes de sentido a estar solos con nosotros mismos; parece asustarnos la perspectiva de enfrentarnos con nosotros. ¿Será porque sentimos que seríamos una compañía desagradable? Es mi opinión que el temor de estar solos con nosotros mismos es más bien un sentimiento embarazoso, rayano algunas veces en el terror, de ver a una persona al mismo tiempo tan conocida y tan extraña; nos invade el miedo y huimos. De ese modo perdemos la oportunidad de escucharnos a nosotros mismos y continuamos ignorando nuestra conciencia."<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Fromm, Erich. *El corazón del hombre*, FCE, México, 1983. p. 61-62.

<sup>20</sup> Fromm, Erich. *Ética y Psicoanálisis*, FCE, México, 1982, p. 176.

Pero aún en medio de las diferencias conceptuales y de método entre los sistemas de Fromm y de Ouspensky, en el fondo hay algo en común pues ambos creen que el hombre individual es un ser inacabado o evolucionante y que son pocos los que logran la evolución. Para constatar esto, he aquí una cita de Fromm:

"El nacimiento no es un acto; es un proceso. El fin de la vida es nacer plenamente, aunque su tragedia es que la mayoría de nosotros muere antes de haber nacido así. Vivir es nacer a cada instante. La muerte se produce cuando ese nacimiento se detiene. Fisiológicamente, nuestro sistema celular está en un proceso de continuo nacimiento; psicológicamente, sin embargo, la mayoría de nosotros dejamos de nacer en determinado momento. Algunos nacen muertos; siguen viviendo fisiológicamente si bien, mentalmente, su aspiración es volver al seno materno, a la tierra, a la oscuridad, a la muerte; están locos, o muy cerca de estarlo. Otros muchos van un poco más lejos por el camino de la vida. No obstante, no pueden romper el cordón umbilical del todo, como si dijéramos; permanecen simbióticamente ligados a la madre, al padre, a la familia, la raza, el Estado, la posición social, el dinero, los dioses, etc.; nunca surgen plenamente como ellos mismos y, en consecuencia, nunca nacen plenamente."<sup>21</sup>

La idea anterior de que son pocos los que "nacen plenamente", no es novedad: está contenida en los Evangelios:

Porque muchos son llamados, más pocos escogidos.<sup>22</sup>

La siguiente cita es otra manera de plantear lo mismo que Ouspensky con su referencia a mirar el reloj recordándose a uno mismo:<sup>23</sup>

"El conocimiento, psicológicamente considerado, es un acto o una serie de actos que posee sus características propias y diferenciadas, según sea el nivel o forma al que nos refiramos. Desde su perspectiva psicológica hallamos una multiplicidad de eventos mentales encadenados procesualmente, un complejo estructural de sucesos de diversa duración. Los actos cognoscitivos son actos reales determinados por la temporalidad. Pero son siempre actos que se perciben directamente por quien ejecuta dicha actividad; es decir, siempre que conocemos tomamos conciencia de que estamos efectuando ciertas operaciones. Siempre que tiene lugar un acto concreto de conocimiento, éste se encuentra localizado en una vivencia psicológica de la que tenemos conciencia inmediata. Así, el conocer, en su perspectiva psicológica, nos remite al ámbito de las vivencias subjetivas y al campo de la conciencia, pudiendo quedar definido, precisamente, como una 'toma de conciencia', aunque con

---

<sup>21</sup> Susuki, D. T. y Fromm, Erich. *Budismo Zen y Psicoanálisis*, FCE, México, 1982. p. 96.

<sup>22</sup> Biblia de Jerusalén. Ed Desclée de Brouwer, Bilbao, 1967. Nuevo Testamento, Evangelio de San Mateo 22, 14.

<sup>23</sup> Cf. cita No. 20 del Cap. II de la presente obra.

esto no hayamos concluido: falta ver en qué consiste esa 'toma de conciencia'."24

Un aspecto muy importante del planteamiento ouspenskiano es el que se refiere al trabajo sobre uno mismo, es decir a la armonización y desarrollo de los centros operativos (instintivo, motriz, emocional e intelectual) en lo cual se va desarrollando también la conciencia. Este trabajo interior constituye la genuina praxis psicológica, y en él las categorías de esencia y personalidad explicadas en el capítulo 2, juegan un papel primordial. La siguiente es una muy buena descripción de la realización de la esencia, con palabras diferentes y dentro de otro marco teórico, pero referidas a la misma realidad, además de que prueba que la actitud que propone el existencialismo es similar a la que propone la doctrina de Ouspensky, aunque sus metas últimas difieran, de lo cual se abundará en el siguiente capítulo:

"El consolidarse en sí del hombre, su retorno a la interioridad, su tender a realizarse a sí mismo y únicamente a sí mismo, lo ponen en una relación necesaria con el mundo, esto es, determinan su *situación* existencial. La posición del hombre en el mundo se define y se determina con el definirse y determinarse la individualidad del hombre. A medida que veo claro en mí mismo lo que estoy llamado a ser, mi posición en el mundo y la posición misma del mundo frente a mí se define en su verdad. El mundo se me abre en su verdad, se revela en su verdadero ser, tan sólo si me afirmo como yo mismo y me realizo en la verdad de mi sustancia. La sustancia es mi interioridad normativa y constitutiva, es lo que me empuja desde dentro a decidirme y empeñarme; pero en la decisión y el empeño que en virtud de ella tomo sobre mí, se me presenta el mundo en su verdadera naturaleza. La decisión y el empeño implican, en efecto, la realización efectiva de mi individualidad; y tal realización pone mi individualidad en una relación necesaria con el mundo y establece así una situación en la que se me presenta el mundo como es porque **yo soy lo que debo ser**. **La decisión constitutiva de mi yo mismo**, lejos de consumarse en los límites herméticos de mi individualidad finita, la trasciende, realizándola. Una situación existencial se enraíza en ella, situación en que estamos determinados a un tiempo yo y el mundo en nuestra esencia respectiva por el acto existencial mismo, por la decisión misma. **Anclando en la sustancia de mi ser**, me enraízo en la realidad del mundo. *Pasando en virtud de mi decisión, de una existencia impropia y dispersa a la existencia propia y significativa a la que se me llama*, determino al par el paso del mundo desde la apariencia hasta la realidad. El mundo sigue siendo para mí una apariencia mientras no he decidido de mí mismo. Sólo me ofrece las mudables y lábiles perspectivas de posibilidades equivalentes entre las cuales me encuentro sin guía. Está privado de consistencia y seriedad, es un juego fútil en que se suceden vicisitudes privadas de significación, que

---

<sup>24</sup> Arce Carrascoso, J. L. *Teoría del Conocimiento*, Editorial Síntesis, S. A., Madrid, España, 1999. p. 98.

no dejan rastro. Pero cuando he decidido ser lo que se me llama a ser, cuando me empeño en realizar la sustancia de mi ser, entonces el mundo se pone y se revela ante mí como una realidad estable y consistente, en la que lo que acaece no me es indiferente, porque incide sobre mí o sobre mis incumbencias, y en la que por ello no acaece nada inútil."<sup>25</sup> (Las negritas son mías).

En la cita se dice "yo soy lo que debo ser", "la decisión constitutiva de mi yo mismo", "anclando en la sustancia de mi ser", y "la existencia propia y significativa a la se me llama". Esto alude, en términos ouspenskianos, a la realización de la esencia, que es cuando la persona "está" en su esencia, cuando ésta ya ha tomado el mando sobre la personalidad, cuando se ha llevado a cabo un trabajo interior que ha rendido frutos y la falsa personalidad no es más que una cáscara<sup>26</sup>, convirtiendo al individuo en un "hombre No. 5"; y entonces se puede preguntar: "¿Por qué soy lo que soy y no otra cosa?"<sup>27</sup> Pues bien:

"Frente a tal pregunta se aclara (...) de un modo crucial el destino del hombre. El hombre que ha decidido de sí fundándose en su sustancia, y que por ello forma parte de un mundo que es una seria y consistente realidad, y no una apariencia, tiene un destino que no puede ser más que suyo, que lo individúa infaliblemente entre los infinitos hombres que fueron, son y serán, que puede ser también su tormento o sus desesperación, pero al que no renunciará jamás. El hombre que no ha decidido de sí y que se deja vivir según las vicisitudes insignificantes de un mundo inconsistente, no tiene un destino: podría ser él mismo igual que otro y frente a la pregunta: ¿por qué soy lo que soy? permanece desesperadamente sin respuesta. (...) Si me miento y soy *un hombre cualquiera, cualquier suerte o vicisitud* me resultaría adaptada. Pero si soy verdaderamente yo mismo y me he empeñado con todo mi yo en la incumbencia que me es propia, la cuestión está ya resuelta: éste seré en todo caso, en todas las circunstancias; éste y no otro."<sup>28</sup>

Lo especial de la filosofía de Ouspensky es que pretende ser una filosofía práctica, lo cual se aprecia desde el título de uno de sus textos. "Psicología de la Posible Evolución del hombre". Al hablar en el título de evolución hace referencia inmediata a un proceso de movilidad en el que (él mismo especifica en el cuerpo de ese texto) juega un papel importante el esfuerzo personal. Lo anterior hace que, por cierto, a mi parecer con poco acierto, Farré lo ubique junto a Max Scheller, Teilhard de Chardin, Juan Cuatrecasas y Aldous Huxley, como exponente de las teorías futuristas sobre la finalidad de la vida humana.<sup>29</sup> Por este lado práctico se acerca a los sistemas psicoterapéuticos actuales. De hecho, el de Ouspensky, como se ha dicho, constituye

---

<sup>25</sup> Abbagnano, Nicola. *Introducción al existencialismo*, FCE, México, 1975, p. 53-54. Cf. *Ibidem*, pp. 20-21.

<sup>26</sup> Cf. Collin, Rodney. *El desarrollo de la Luz*. Ediciones Sol, México, 1983, pp. 231-255.

<sup>27</sup> Abbagnano, Nicola. *Introducción...*, p. 54.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 55-56.

<sup>29</sup> Farré, Luis. *Antropología filosófica*, Ed. Guadarrama, S. A. Madrid, 1968. pp. 380-392.

un sistema psicológico con puntos de contacto con algunas corrientes de la Psicología Académica, pero haciendo caso omiso de la ciencia moderna, con lo cual se pretende rescatar el verdadero y profundo sentido de la psicología como *arte del conocimiento de uno mismo*. Se aprecia, en efecto, en la doctrina ouspenskiana un rescate de la concepción antigua de la psicología como estudio del alma, incluyendo técnicas para el desarrollo del alma. En este sentido, claramente la doctrina aristotélico-tomista de las facultades del alma encuentra su eco en la propuesta de los centros de gravedad o centros operativos, pero la de Ouspensky no pretende quedarse sólo en doctrina: su finalidad es eminentemente práctica.



## VI.- PUNTOS DE CONTACTO ENTRE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA OUSPENSKIANA Y ALGUNAS DE LAS POSTURAS OCCIDENTALES DE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX EN EL CAMPO EDUCATIVO.

En este capítulo buscaré puntos relacionales entre las principales posturas antropológicas en educación en la segunda mitad del siglo XX, y la postura ouspenskiana, basado en una clasificación de dichas posturas propuesta por Fullat<sup>1</sup>.

Todo proceso educativo por su misma naturaleza, está basado de forma explícita o implícita en una concepción del ser humano, un modelo del hombre, como afirma Nicol<sup>2</sup>.

De modo que la liga entre la educación y la antropología filosófica es clara, como apunta Fullat:

"La educación es una praxis como mínimo de aprendizaje: se aprenden informaciones, actitudes y hábitos. Tal práctica educadora supone, desde luego, una naturaleza biológica proporcionada por un código genético; pero sobre todo, implica una civilización a transmitir.

La praxis educadora exige una antropología. Ésta encierra la liberación progresiva del hombre, ya que éste, fabricando cultura, o sea un mundo que le es propio, se libera en parte de la necesidad natural. El *anthropos* es la unidad funcional implicada en la praxis educativa."<sup>3</sup>

"Las pedagogías psicologistas o sociologistas jamás darán cuenta de la complejidad del *anthropos* porque pierden el sentido o significación del fenómeno humano, limitándose a elaborar ciencia a partir de los datos. La antropología filosófica, en cambio, analiza las condiciones de posibilidad del proceso educativo, y dichas condiciones no son hechos, sino *aprioris* que es preciso analizar con métodos no científicos, como pueden ser el fenomenológico y el hermenéutico."<sup>4</sup>

Existen varias posibilidades de clasificación de las posturas de antropología filosófica en Occidente con sus correspondientes opciones pedagógicas, las cuales por cierto siempre tendrán cierto grado de relatividad. Fullat<sup>5</sup>, por ejemplo, habla de 8:

- |                                                     |                    |
|-----------------------------------------------------|--------------------|
| 1.- antropologías freudianas positivo               | 5.- el hombre      |
| 2.- el hombre libertad del anarquismo deshumanizado | 6.- el hombre      |
| 3.- el individuo del existencialismo persona        | 7.- el hombre como |

<sup>1</sup> Fullat, Octavi. *Antropología filosófica de la educación*, Ed. Ariel, Barcelona, 1997.

<sup>2</sup> Nicol, Eduardo. *La idea del hombre*, FCE, México, 2003.

<sup>3</sup> Fullat, Octavi. *Antropología...*, p. 27.

<sup>4</sup> Fullat, Octavi. *Antropología ...*, p. 29.

<sup>5</sup> Fullat, Octavi. *Filosofías de la Educación*, Ediciones CEAC, Barcelona, 1983. Pág. 244.

4.- el hombre comunista  
hombre intemporal 8.- el

Villalpando<sup>6</sup>, en cambio habla de 6 posturas pedagógicas:

1.- la cristiana 4.-  
la historicista  
2.- la pragmática 5.-  
la cultural de los valores  
3.- la materialista 6.-  
la existencialista

La última está en obvia relación con la antropología del mismo nombre, la pragmática con la antropología del hombre positivo, la materialista con la comunista, la cultural de los valores, en la que destacan Guillermo Windelband (1848-1915), Enrique Rickert (1863-1936), y Eduardo Spranger (1882-1963), no parece encajar en el patrón mencionado de antropologías, la historicista en la que destacan Dilthey, Gentile y Radice, y la cristiana están en relación con la antropología del hombre intemporal que se explica más abajo.

Fermoso<sup>7</sup>, por su parte, se refiere más bien al asunto antropológico filosófico, en términos de "sistemas filosóficos de educación", y plantea 8 opciones:

1. Idealismo
2. Realismo
3. Perennialismo
4. Socialismo
5. Marxismo
6. Experimentalismo
7. Existencialismo
8. Sistemas no directivos, libertarios y antiautoritarios

De la clasificación anterior, el idealismo, el realismo y el perennialismo se corresponden con la antropología del hombre intemporal; el socialismo y el marxismo, con la del hombre comunista; el experimentalismo, también llamado pragmatismo instrumentalista se ubica dentro de la antropología del hombre positivo. Los otros no requieren explicación en relación con la clasificación de Fullat, de la cual vamos a tomar sólo 6 categorías para el presente trabajo, eliminando la del anarquismo, porque no presenta ningún punto de contacto con nuestro tema, y fundiendo en una sola postura a las del hombre positivo y el deshumanizado. Se expondrá c /u de ellas con una somera explicación de la postura en cuestión y un comentario comparativo con la postura ouspenskiana.

---

<sup>6</sup> Villalpando, José Manuel. *Historia de la Educación y de la Pedagogía*, Ed. Porrúa, México, 2000, pp. 335-353.

<sup>7</sup> Fermoso, Paciano. *Teoría de la Educación*, Ediciones CEAC, S. A. Barcelona, 1985.

Es importante destacar que todas las posturas antropológicas mencionadas aquí pertenecen al mundo occidental y eurocéntrico, que contrasta con el oriental, y el americano o anahuaca.<sup>8</sup> La postura antropológica de Ouspensky constituye un corte con este status quo: en cierta medida puede verse como un acercamiento ideológico de Oriente y Occidente, como una integración de ambos, pero sólo en cierta medida. Esto es así porque la doctrina ouspenskiana posee las características de la tradición gnóstica, que siempre ha sido un poco intercultural.

Respecto a las 6 posturas antropológicas que vamos a abordar, y que son una síntesis de las propuestas por Fullat, podemos hacer una clasificación basada en la que da Max Scheler al final del Puesto del Hombre en el Cosmos; y entonces quedarían por un lado las antropologías que admiten el espíritu, dentro de las que estarían la "del hombre intemporal" y las que no lo admiten que son llamadas por Scheler "naturalistas". Dentro de éstas últimas tendríamos dos grupos: el tipo mecánico-formal, y el tipo vitalista.<sup>9</sup> A las antropologías del tipo mecánico-formal pertenecen actualmente las del hombre positivo y deshumanizado. A las del tipo vitalista pertenecen el freudismo, el comunismo y el existencialismo. El personalismo no tendría una clasificación específica aquí, pues hay una vertiente del personalismo que sí admite el espíritu, y hay otra que no. Tendremos entonces:

A) Antropologías que admiten el espíritu:

- las del hombre intemporal
- el personalismo en una vertiente.

B) Antropologías que no admiten el espíritu:

a) de tipo mecánico formal:

- el positivismo
- el hombre deshumanizado (estructuralismo, neopositivismo y cientismo)

b) de tipo vitalista:

- el comunismo
- la freudiana

Pudiera parecer que la teoría de Ouspensky estuviera en el marco de un mecanicismo formalista en el sentido que lo plantea Scheler, pero no es así, porque la categoría de máquina que Ouspensky le asigna al ser humano no es en sentido material ni científico, sino en sentido operativo o estructural, pero tampoco puede por ello catalogársele como estructuralista, como se verá más adelante.

### A) Antropologías freudianas.

Antes que nada hay que hacer la precisión de que, en palabras de Irene Aguado:

---

<sup>8</sup> Cf. Villalpando. *Op. cit.*, p. 30.

<sup>9</sup> Cf. Scheler, Max. *El puesto del hombre en el cosmos*. Losada, Argentina, Oct. 1997. Pág. 99-103.

"la epistemología del psicoanálisis es un espacio heterogéneo en el cual coexisten diferentes maneras de leer y entender tanto la obra de Sigmund Freud (1856-1939) como el psicoanálisis mismo, en tanto teoría y práctica a la que sustenta y da lugar", lo cual impone "una relatividad a las formas de proponer la lectura de determinados conceptos, así como la necesidad de llevar a cabo una construcción – reconstrucción de dichos conceptos."<sup>10</sup>

Es muy importante distinguir entre el pensamiento de Freud que es analítico, profundo, crítico y evolucionante y las diversas lecturas de ese pensamiento, pues como dice Erich Fromm, Freud:

"profesa una fe apasionada en la verdad como el fin por el cual el hombre debe luchar y cree, por ende, en la capacidad del hombre para luchar por ese fin, ya que por naturaleza se halla dotado de razón. Esta actitud antirrelativista se encuentra expresada con claridad en sus disquisiciones acerca de "una filosofía de la vida".<sup>11</sup> Se opone a la teoría de que la verdad es "únicamente el producto de nuestras propias necesidades y deseos tal como se formulan bajo diversas condiciones externas"; (...).Su creencia en el poder de la razón y en su capacidad para unificar a la especie humana y liberar al hombre de las trabas de la superstición, tiene el *pathos* característico del Iluminismo. Su fe en la verdad constituye el fundamento de su concepto de la cura psicoanalítica, siendo el psicoanálisis el intento de descubrir la verdad acerca de uno mismo. En este sentido Freud continúa la tradición del pensamiento que desde Buda y Sócrates sostiene que la verdad es el poder capaz de hacer al hombre virtuoso y libre o – en la terminología de Freud – "sano". El fin de la cura analítica es reemplazar lo irracional (el ello) por la razón (el yo). Desde este punto de vista puede definirse a la situación analítica como una situación en la cual dos personas –el analista y el paciente– se dedican a la búsqueda de la verdad. El fin de la cura es restaurar la salud, y los remedios son la verdad y la razón."<sup>12</sup>

No obstante, sí dejó Freud una estructura teórica plasmada en uno de sus últimos escritos ( en 1938): Esquema del Psicoanálisis<sup>13</sup>, en el cual me baso para ofrecer el siguiente resumen.

La vida psíquica o anímica está conformada por tres partes:

- fisiológica la estructura del sistema nervioso
- los actos humanos observables

---

<sup>10</sup> Aguado Herrera, Irene. El concepto de ser humano en Freud. En: Mondragón, Carlos. *Concepciones de ser humano*, Ed. Paidós Mexicana, México, 2002.

<sup>11</sup> Freud, S. Nuevas conferencias de introducción al Psicoanálisis en: *Obras Completas*, Amorrortu Editores, Argentina, 1996. Vol. 22.

<sup>12</sup> Fromm, Erich. *Ética y Psicoanálisis*. FCE, México, 1982, pp. 48-49.

<sup>13</sup> Freud, S. Esquema del Psicoanálisis, en: *Obras Completas*, Amorrortu Editores, Argentina, 1996. Vol. 23.

- el aparato psíquico, que es lo que media entre las dos partes anteriores, y que es el objeto específico de estudio del Psicoanálisis.

A su vez, el aparato psíquico tiene dos instancias: el yo y el ello.

El ello es "la más antigua de estas provincias o instancias psíquicas: su contenido es todo lo heredado, lo que se trae con el nacimiento, lo establecido constitucionalmente; en especial, entonces, las pulsiones que provienen de la organización corporal, que aquí (en el ello) encuentran una primera expresión psíquica, cuyas formas son desconocidas {no consabidas} para nosotros"<sup>14</sup> en la cual "se inició el trabajo de investigación del psicoanálisis"<sup>15</sup>.

El yo es un derivado del ello que media entre éste y el mundo exterior, y es quien:

"dispone respecto de los movimientos voluntarios. Tiene la tarea de la autoconservación, y la cumple tomando hacia afuera noticia de los estímulos, almacenando experiencias sobre ellos (en la memoria), evitando estímulos hiperintensos (mediante la huida), enfrentando estímulos moderados (mediante la adaptación) y, por fin, aprendiendo a alterar el mundo exterior de una manera acorde a fines para su ventaja (actividad); y hacia adentro, hacia el ello, ganando imperio sobre las exigencias pulsionales, decidiendo si debe consentírseles la satisfacción, desplazando esta última a los tiempos y circunstancias favorables en el mundo exterior, o sofocando totalmente sus excitaciones. En su actividad es guiado por las noticias de las tensiones de estímulo presentes o registradas dentro de él: su elevación es sentida en general como un *displacer*, y su rebajamiento, como *placer*. No obstante, es probable que lo sentido como placer y *displacer* no sean las alturas absolutas de esta tensión de estímulo, sino algo en el ritmo de su alteración. El yo aspira al placer, quiere evitar el *displacer*. Un acrecentamiento esperado, previsto, de *displacer* es respondido con la *señal de angustia*; y su ocasión, amenace ella desde afuera o desde adentro, se llama *peligro*. De tiempo en tiempo, el yo desata su conexión con el mundo exterior y se retira al estado del dormir, en el cual altera considerablemente su organización."<sup>16</sup>

A su vez, dentro del yo se forma el superyó que contiene los deberes y limitaciones a partir de la influencia de los padres, y que contiene a su vez la tradición de la familia, la raza y el pueblo y los requerimientos del medio social respectivo; y posteriormente admite otras influencias del mismo cariz limitativo.

Las fuerzas que impelen al ello a su satisfacción son llamadas pulsiones, y aunque se pueden distinguir un número indeterminado de pulsiones, éstas se aglutinan en torno a dos básicas: Eros, cuya energía es llamada libido, y Thánatos.

---

<sup>14</sup> Ibidem. p. 144.

<sup>15</sup> Idem.

<sup>16</sup> Ibidem. p. 144.

"La meta de la primera es producir unidades cada vez más grandes y, así, conservarlas, o sea, una ligazón {*Bindung*}; la meta de la otra es, al contrario, disolver nexos y, así, destruir las cosas del mundo", es decir "transportar lo vivo al estado inorgánico."<sup>17</sup>

Estas dos pulsiones están mezcladas en diferentes proporciones en la variedad de los actos humanos. Ahora:

"con la instalación del superyó, montos considerables de la pulsión de agresión son fijados en el interior del yo y allí ejercen efectos autodestructivos", y esto es "uno de los peligros para su salud que el ser humano toma sobre sí en su camino de desarrollo cultural."<sup>18</sup>

En el yo se almacena inicialmente todo el monto disponible de libido, llamándose a este estado, narcisismo primario absoluto, el cual:

"dura hasta que el yo empieza a invertir con libido las representaciones de objetos, a trasponer la libido narcisista en libido de objeto. (...) Un carácter de importancia vital es la *movilidad* de la libido, la presteza con que ella traspasa de un objeto a otro objeto. En oposición a esto se sitúa la *fijación* de la libido en determinados objetos, que a menudo dura la vida entera."<sup>19</sup>

Para Freud, la principal forma de expresión de la libido es el impulso sexual. La vida sexual comienza desde el nacimiento y las zonas erógenas, son primero la boca, después el ano, y después los genitales; de lo cual se desprenden cuatro etapas evolutivas: la oral receptiva, la oral sádica, la anal y la genital, las cuales a su vez generan cuatro caracteres, c/u con el mismo nombre de la etapa respectiva. De esto se desprende la propuesta del complejo de Edipo, que someramente consiste en que el niño pequeño siente deseo sexual por su madre, que no puede satisfacer porque su rival, el padre lo castraría; lo que genera odio al padre.<sup>20</sup> Además existen tres cualidades de los procesos psíquicos:

- lo consciente, que equivale a "la conciencia de los filósofos y de la opinión popular";
- lo inconsciente, que "es la cualidad que gobierna de manera exclusiva en el interior del ello"<sup>21</sup>, y del cual también forma parte *lo reprimido*, que son contenidos yoicos desechados de la conciencia;
- lo preconscious, que es aquello que no está consciente en un momento preciso, pero que puede trocarse tal con facilidad en el siguiente momento.

---

<sup>17</sup> Ibidem p. 146.

<sup>18</sup> Ibidem p. 148. Cf. Freud, S. El malestar de la cultura. En: *Obras Completas* Amorrortu Editores, Argentina, 1996.

<sup>19</sup> Ibidem. p. 148-49.

<sup>20</sup> Cf. Fromm, Erich. *Grandeza y limitaciones del pensamiento de Freud*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1983. pp. 41-54.

<sup>21</sup> Ibidem. p.160.

Normalmente existen en el yo resistencias para el acceso a los contenidos del ello, las cuales se aflojan en la formación de los sueños, lo que hace a éstos un material invaluable para el estudio y concientización del ello.

"El devenir-consciente se anuda, sobre todo, a las percepciones que nuestros órganos sensoriales obtienen del mundo exterior. Para el abordaje tópico, por tanto, es un fenómeno que sucede en el estrato cortical más exterior del yo. Es cierto que también recibimos noticias concientes del interior del cuerpo, los sentimientos, y aun ejercen estos un influjo más imperioso sobre nuestra vida anímica que las percepciones externas; además, bajo ciertas circunstancias, también los órganos de los sentidos brindan sentimientos, sensaciones de dolor, diversas de sus percepciones específicas. Pero dado que estas sensaciones, como se las llama para distinguirlas de las percepciones concientes, parten también de los órganos terminales, y a todos estos los concebimos como prolongación, con unos emisarios del estrato cortical, podemos mantener la afirmación anterior. La única diferencia sería que para los órganos terminales, en el caso de las sensaciones y sentimientos, el cuerpo mismo sustituiría al mundo exterior."<sup>22</sup>

Freud admite que:

"Muchos, situados tanto dentro de la ciencia como fuera de ella, se conforman con adoptar el supuesto de que la conciencia es, sólo ella, lo psíquico, y entonces en la psicología no resta por hacer más que distinguir en el interior de la fenomenología psíquica entre percepciones, sentimientos, procesos cognitivos y actos de voluntad."<sup>23</sup>

Ahora, son solamente algunos de los planteamientos de Freud los que han conformado la vulgarización del Psicoanálisis, que es a lo que me refiero en el siguiente comentario basado en la clasificación de Fullat.

Las pedagogías basadas en la vulgarización de los planteamientos psicoanalíticos de Sigmund Freud atienden sobre todo al concepto de represión enfocando muy directamente la contradicción individuo - grupo (ver cap. III, contradicciones básicas de la condición humana), pero fijándose con preeminencia en el primer lado de dicha contradicción es decir el individual, siempre dentro del contexto psicoanalítico en el que a este lado se le llama más bien pulsional o libidinal. Independientemente de los términos, se busca y permite el libre juego de los impulsos del individuo, restándole atención al proceso grupal y a la disciplina. Se busca a toda costa la "liberación" de la represión que se encarna en las diversas estructuras sociales: familia, escuela, estado, etc. Según esta postura:

"Los hombres nos definimos al pronto por la *pasión* y no por la racionalidad. Paul Goodman, sin embargo, ha intentado esta

---

<sup>22</sup> Freud, Sigmund. Esquema del Psicoanálisis, en *Op. cit.* p.159.

<sup>23</sup> Freud, Sigmund. *Ibidem*, p.155.

gigantesca tarea de definición. Según dicho autor, el autonacimiento histórico del hombre será posible en la medida en que éste libere su *naturaleza real* de todas las alienaciones que le desnaturalizan, aprovechándose de las transformaciones sociales adecuadas.(...) El ser humano está alienado, pero lo que permanece alienado es precisamente su naturaleza humana. ¿En qué consiste tal naturaleza? Debemos imaginarla como un tipo de realidad en que ni en la historia, ni en la utopía –en *ninguna parte*-, ni en la ucronía –en *ningún tiempo*- ha sido virgen, libre de alienaciones."<sup>24</sup>

A partir de esta postura se desarrolló el movimiento de la contracultura del que uno de los autores destacados es Norman O. Brown, de quien Fullat dice:<sup>25</sup>

" Brown (...) ve en el hombre, en cuanto ser culto, a un enfermo. Ser hombre o animal culto es ser un reprimido. Es preciso volver al estado natural privilegiando las experiencias sensitivas e instintivas, dejando en libertad al *Id* -que nunca es negación-, el cual escaparía, así, de la opresión del *Ego*. Las experiencias dionisiacas nos devolverían al verdadero hombre, al hombre no neurotizado<sup>26</sup>. Estas ideas se sitúan en la línea iniciada por Freud aunque rechazando el pesimismo de éste y pregonando una vuelta al estadio anterior ya que el malestar cultural no tiene solución en la cultura. Entre el arcaísmo primigenio del individuo y su ingreso en la cultura se sitúa un conflicto, fatal según Freud; Brown y los demás contraculturales creen que dicho conflicto es revocable."

Esta antropología sostiene "distintas teorías pedagógicas y diversas experiencias educativas,"<sup>27</sup> para algunas de las cuales:

"la educación no debe aceptar fin alguno que provenga de su exterior, que emane del espíritu objetivo de la época...Cada individuo es su experiencia; la pretendida lógica de los adultos es un 'super-ego' frustrador. Esto se traduce, por ejemplo, en el rechazo de programas escolares."<sup>28</sup>

La realización pedagógica más famosa de esta corriente ha sido el sistema Sumerhill desarrollado por A. S. Neil en la década de los setentas. De acuerdo a Laguillaumie<sup>29</sup> los principios de dicho sistema se sintetizan en los siguientes postulados:

- a) el niño es naturalmente bueno
- b) la sociedad reprime al niño

---

<sup>24</sup> Fullat Octavi. *Filosofías...*, p. 287.

<sup>25</sup> Fullat.. *Filosofías...*, p. 281.

<sup>26</sup> Aquí Fullat hace referencia a: Brown, N. O.: *El cuerpo del amor*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1972, pp. 250-51.

<sup>27</sup> Fullat. *Filosofías...*, p.283

<sup>28</sup> Ibidem. misma pág.

<sup>29</sup> Laguillaumie, P. y otros; *Pédagogie: éducation ou mise en condition?* Ed. Maspéro, Paris, 1972, Págs. 115-132. Traducido por: Fullat en *Filosofías...*, pág. 274.



c) la finalidad de la existencia es ser dichoso.

Las consecuencias a partir de lo anterior son:

- a) supresión de la jerarquía
- b) autogestión
- c) el trabajo es libre
- d) se juega siempre.

Respecto a la postura freudiana, Ouspensky expresamente rechaza de tajo los postulados del Psicoanálisis.<sup>30</sup> Pero aunque el propio Ouspensky no lo reconociera, sí se pueden detectar puntos de contacto entre el Psicoanálisis y el planteamiento oupenskiiano. Uno de esos puntos consiste en que, como vimos en el capítulo IV, ambos ponen en duda el "yo", para ambos el sujeto se pierde en la maraña de las imbricaciones que se dan al interior de la persona. Respecto a Freud dice Cencillo:

"El yo freudiano no sería *persona* sino un haz de funciones yoicas apersonales, así como el *super-yo* tampoco coincide con la conciencia moral (*Gewissen*) sino cuando ésta degenera en un mecanismo apersonal de coacción íntima que no deja asumir *libremente* las opciones y sus criterios..."<sup>31</sup>

Fromm, por su parte plantea:

"Fundamentalmente, Freud se ocupó de la discrepancia entre el pensar y el ser. Pensamos una cosa, por ejemplo que nuestro comportamiento está motivado por el amor, la devoción, el sentido del deber, etc., y no nos damos cuenta del hecho de que en vez de lo anterior, lo que lo motiva es nuestro deseo de poder, el masoquismo, la dependencia. El descubrimiento de Freud fue que lo que pensamos no es necesariamente idéntico a lo que somos; que lo que una persona cree de sí misma puede ser y, de hecho, generalmente es, muy distinto o incluso puede estar en total contradicción con lo que realmente es; que la mayoría de nosotros vivimos en un mundo de autoengaño en el que suponemos que nuestros pensamientos representan la realidad. La importancia histórica del concepto freudiano del inconsciente se debe en realidad a que para una tradición que venía de antiguo el pensar y el ser se suponían idénticos y, en las formas más estrictas del idealismo filosófico, sólo el pensamiento (la idea, la palabra) era real, mientras que el mundo fenoménico no poseía ninguna realidad propia."<sup>32</sup>

Otro punto de contacto entre ambos es que, a partir de esa duda del yo, ambos buscan introducirse en la dinámica interior del individuo para desentrañarla y superarla. Cencillo dice:

---

<sup>30</sup> Cf. Ouspensky, P. D. *Un nuevo modelo del Universo*. Ed. Kier, Buenos Aires, 1996. Pág. 291-92.

<sup>31</sup> Cencillo, Luis. *Dialéctica del concreto humano*, Marova, Madrid, 1975, p. 56.

<sup>32</sup> Fromm, Erich. *Grandeza y limitaciones...*, p. 37.

"Precisamente el psicoanálisis trata, y lo logra, de llevar al sujeto a un control indirecto de sus impulsos y deseos inconscientes, para que el poder autodirectivo del yo domine la totalidad del caudal energético traducible en comportamiento. De no aplicarse los métodos de control indirecto de los impulsos que el psicoanálisis proporciona, resulta imposible conocer adecuadamente los verdaderos determinantes (no racionalizados) de la impulsividad, los deseos, y los comportamientos, y menos modificarlos o controlarlos."<sup>33</sup>

También en la corriente ouspenskiana se lleva a cabo un análisis psíquico, pero con un aparato teórico diferente al del psicoanálisis, pero que tiene puntos de comparación. Por ejemplo, Freud dice que una parte de la personalidad está compuesta de pulsiones, mientras que Ouspensky dice que está compuesta de "yoes"; Freud hace la distinción en el yo y el ello, mientras que Ouspensky distingue entre esencia (comparable al ello) y personalidad (comparable al yo freudiano). En donde difieren completamente es en el papel que se le asigna a la sexualidad, pues mientras que en el Psicoanálisis es la fuerza más importante y desde el nacimiento, para Ouspensky es una fuerza que empieza a operar en la adolescencia y aunque es importante, no tiene tal trascendencia.

La actitud de aceptar lo que hay en uno mismo, como es descrita por Cencillo en la siguiente cita, es la misma que en la corriente ouspenskiana:

"...si la personalidad humana y sus comportamientos se hallan de hecho bajo el influjo eficaz de impulsos básicos agresivos y sexuales, nada se gana ignorándolos o marginándolos del campo de la conciencia, sino que hay que asumirlos y canalizarlos debidamente, pero contando con ellos en todo momento, pues si el hombre es así, con ignorarlo no conseguirá sino venir a caer más invenciblemente bajo el influjo larvado de esos impulsos y de sus innumerables combinaciones fantasmáticas," (bajo el influjo de la mecanicidad diría Ouspensky), "y será tanto más *inmoral y antisocial* en su conducta cuanto más desconozca los componentes determinantes de la misma (las racionalizaciones justificativas no son sino refuerzos y "patentes de corso" de estos impulsos que paradójicamente se niegan y se ignoran por "inmorales")." -A estas racionalizaciones justificativas, Ouspensky les llama Topes.- "Pues *control* no es ni negación, ni destrucción, ni menos ignorancia de aquello que se controla, sino *canalización eficaz* de su potencial energético para que éste produzca, en lugar de dilapidarse atácticamente o según las estrategias irreales y sustitutivas de un deseo de gratificación a toda costa y bajo todas las máscaras de la "austeridad", la "dignidad" y el "deber", más sádica que socialmente orientadas."<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> Cencillo, Luis. *Op. cit.*, p. 194.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p.194.

Estas máscaras, en lenguaje ouspenskiano constituyen la Falsa Personalidad.<sup>35</sup>

## B) El individuo del existencialismo.

El existencialismo, como se sabe, es una tendencia filosófica que, por oposición al esencialismo, pone el acento en la existencia humana<sup>36</sup> y, en toda la gama de sus experiencias irrenunciables, y "alberga en su seno corrientes doctrinales tal vez diametralmente opuestas en algunos aspectos: teísmo y ateísmo declarado, humanismo y anti-humanismo, racionalismo e irracionalismo"<sup>37</sup>. Sus principales exponentes son Heidegger con "Ser y Tiempo" (1927) y Sartre con "El ser y la nada" (1946), destacando también Kierkegaard, Jaspers, Marcel y Merleau-Ponty, entre otros.

Como dice Pietro Chiodi:

Los puntos de vista comunes a los filósofos de la existencia pueden indicarse, en líneas muy generales, como sigue:

- 1) Rechazo de la identificación de la realidad con un único principio absoluto.
- 2) Rechazo de la identificación entre la realidad y la racionalidad.
- 3) El centralismo de la existencia como modo de ser de ese ente finito que es el hombre.
- 4) La trascendencia del ser al que la existencia se refiere.
- 5) La categoría de lo posible como modo de ser y horizonte de inteligibilidad para la existencia humana en cuanto finita.<sup>38</sup>

Ahora, en cuanto al papel central de la existencia, hay cuatro caracteres que todas las filosofías de la existencia le asignan a ésta según el mismo Chiodi:

- 1.- Inobjetivabilidad: "la existencia es lo que no puede jamás ser objetivado, contrapuesto como objeto a un sujeto que filosofe, porque es, por el contrario, la naturaleza constitutiva de este mismo sujeto."<sup>39</sup>
- 2.- Imposibilidad de ser generalizada, porque "es propia exclusivamente del único sujeto que filosofa, conocido de nosotros, el hombre". Con esto el término "existencia" se sustrae "a su uso tradicional, en virtud del cual, como opuesto a la esencia, servía para determinar todos los seres dotados de realidad actual".<sup>40</sup>
- 3.- Finitud
- 4.- Negatividad. "En el corazón mismo de la existencia anida un no-ser, y esto explica el peso decisivo que la negación y la nada tendrán en el desarrollo de la problemática existencial"<sup>41</sup>. Obsérvese además "que lo negativo es para el existencialismo un

---

<sup>35</sup> Cf. el capítulo II, apartado B, final del inciso 4, del presente trabajo y capítulo V, final de la pág. 101.

<sup>36</sup> Cf. Sartre, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo*, Ed. Quinto Sol, México, 2001, pp. 31-33.

<sup>37</sup> Chiodi, Pietro. *El pensamiento existencialista*. UTEHA, México, 1962. p. 21

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 26

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 24.

carácter constitutivo de la realidad existencial y no una determinación secundaria, conexas con nuestro modo de ver lo positivo o con la dialéctica a través de la cual lo positivo toma conciencia de sí."<sup>42</sup>

El centralismo de la existencia quiere decir que la existencia precede a la esencia, lo cual implica que:

"...el hombre no es nada más que su proyecto, no existe más que en la medida en que se realiza, no es por lo tanto más que el conjunto de sus actos, nada más que su vida."<sup>43</sup>

De esta precedencia de la existencia sobre la esencia, Sartre deriva la libertad:

"Si en efecto la existencia precede a la esencia, no se podrá jamás explicar (el hombre) por referencia a una naturaleza humana dada y fija; dicho de otro modo no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad."<sup>44</sup>

La libertad genera angustia, y la angustia, desesperación:

"El desamparo implica que elijamos nosotros mismos nuestro ser. El desamparo va junto con la angustia. En cuanto a la desesperación, esta expresión tiene un sentido extremadamente simple. Quiere decir que nos limitaremos a contar con lo que depende de nuestra voluntad, o con el conjunto de probabilidades que hacen posible nuestra acción."<sup>45</sup>

Este centralismo de la existencia como modo de ser finito y la trascendencia del ser a que ella se refiere, están bien sintetizadas en la siguiente cita de Abbagnano, que muestra a las claras la actitud existencialista (claro en su vertiente sustancialista que es la Abbagnano):

"Yo pienso, obro, dudo, temo, padezco o gozo de mil modos pero sólo *existo verdaderamente* si toda la suma de las indeterminaciones existenciales converge para mí en la unidad de una incumbencia o de una pasión fundamental en la que está puesta la realización de mí mismo. En esta limitación me encuentro; y encuentro lo que verdaderamente soy; lo que debo ser, mi sustancia. Cuanto más exclusiva y apasionada, tanto más me enriquece la limitación; me enriquece en el sentido de la profundidad interior, en la que encuentro mi sustancia de hombre, esto es, mi individualidad en la resonancia de su significación universal. cuanto más me limito, tanto más me trasciendo. Cuanto más soy yo mismo, tanto más se afirma ante mí la

---

<sup>42</sup> Idem.

<sup>43</sup> Sartre. *Op. cit.*, p. 49.

<sup>44</sup> Ibidem, p. 40.

<sup>45</sup> Ibidem. p. 46.

sustancia de mi ser con la superioridad y la fuerza de su valor trascendente. La excepcionalidad del relieve que adquiero frente a mí mismo sólo puede venirme de la sustancia; mas a la sustancia de mi ser no debo un obsequio genérico o abstracto, sino un reconocimiento efectivo y realizador, un empeño eficaz, una responsabilidad efectiva. La sustancia impide la disipación, el abandono, la superficialidad y la insignificancia. La sustancia apela a lo que hay de interior y profundo en nosotros mismos, a aquello que mientras nos hace ser lo que verdadera y originariamente somos, nos alza frente a nosotros mismos y nos lleva más allá de nosotros. La sustancia determina el movimiento de retorno de nosotros mismos a nosotros mismos, nos empeña en la fidelidad a nuestra naturaleza originaria, extiende hasta el infinito la significación y el alcance de nuestros actos."<sup>46</sup>

En cuanto a la categoría de lo posible, "el modo de ser de la existencia no es la realidad ni la necesidad sino la posibilidad"<sup>47</sup>. Y aquí:

"existencia, posibilidad lógica y necesidad, no son en realidad tres categorías, como ha creído la tradición, sino tres parámetros de un mismo plano categorial, o sea, el de la realidad como presencia dada."<sup>48</sup>

"Que el modo de ser propio de la existencia sea la posibilidad, significa que la existencia es un poder-ser. La existencia, como modo de ser propio del hombre, no es aquello que el hombre es por naturaleza, no es una realidad dada de antemano e inmodificable como la realidad de las cosas o de los animales. El tigre no puede ser otra cosa que tigre; el cordero, cordero; el ángel, ángel y el demonio, demonio; el hombre, en cambio será lo que él ha decidido ser: tigre o cordero, ángel o demonio y hasta ángel y demonio a la vez."<sup>49</sup>

A decir de Cencillo:

"Aunque el existencialismo no es en modo alguno personalismo, sino todo lo contrario, ya que la dignidad de la persona viene a ser totalmente negada por Sartre y su escuela, sufre, a partir de Kierkegaard, el impacto personalista, y así Sartre define a la persona como *procesualización* del hombre *comprometido* en el proyecto para *alcanzar* su esencia. Es una concepción análoga a la de Ortega, cuando nos dice en *Historia como Sistema* que "el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene drama" y que es un animal que está siempre en riesgo de dejar de ser él mismo, es decir, *hombre*; lo cual significa desesenciarse, fracasar en su vocación de conquistar laboriosamente

---

<sup>46</sup> Abbagnano, Nicola. *Introducción al existencialismo*, FCE, México, 1975, p. 51-52.

<sup>47</sup> Chiodi, Pietro. *Op. cit.*, p. 24

<sup>48</sup> *Ibidem.* p. 25.

<sup>49</sup> *Ibidem.* p. 25.

su naturaleza esencial. Y es, en definitiva, la misma concepción de Gracián en el *Criticón*, al presentarnos los infinitos riesgos de no llegar nunca a ser persona."<sup>50</sup>

En relación con la antropología del existencialismo (emparentada con la Fenomenología) sería menester comparar a cada uno de los pensadores que lo encabezan (Heidegger, Sartre, Jaspers, Marcel, Merleau-Ponty, etc.) por separado con el pensamiento ouspenskiano. Dado que ese esfuerzo requeriría varios volúmenes que trascienden el presente trabajo de tesis, nos limitaremos a buscar algún paralelismo del pensamiento ouspenskiano con la postura existencialista en general, de acuerdo a los parámetros que se mencionaron anteriormente. Ahora, un punto importante es que ambas se remiten a la experiencia individual directa, al fenómeno de mí mismo como yo pueda percibirlo<sup>51</sup>, y perfectamente pueden aplicarse a la filosofía de Ouspensky las siguientes palabras de Abbagnano:

"...la filosofía no se justifica como trabajo de indagación o investigación doctrinal, si no se reconoce que está fundada sobre la naturaleza misma del hombre en cuanto existencia. Sus problemas se vacían de significación, si se consideran sólo como problemas teóricos o prácticos concernientes a una realidad o a objetos a los cuales resulte extraño su planteamiento o resolución, y los cuales no tengan sobre el hombre que los plantea o los resuelve más que una influencia hipotética e indirecta. Los problemas de la filosofía conciernen verdaderamente al ser del hombre, y no del hombre en general, sino de cada hombre en la concreción de su existir, y son apelaciones o llamamientos que se le dirigen para que se ponga en claro consigo mismo, asuma sus responsabilidades y tome sus decisiones. La primera manifestación de un empeñarse en serio en un problema filosófico es su *autenticación*: la cual exige, en quien se lo plantea, el esfuerzo de recogerse y poseerse en aquel aspecto fundamental de su ser al que se refiere el problema.

El primer corolario de tal actitud es que la filosofía es en todo caso obra estrictamente personal. Pone en juego el destino concreto, en el mundo y entre los hombres, del hombre que se empeña en ella. Y puesto que nadie puede decidir por otro, ni tomar sobre sí la elección y la responsabilidad que toca al otro, el filosofar es lo que hay de más íntimo y más secreto en la existencia del individuo: al cual no hay palabra luminosa, ni grande ni bella verdad, que pueda aminorarle el peso de la decisión última. Con todo, el individuo no está nunca solo. Es menesteroso de ayuda y anda en busca de ayuda: y la ayuda puede recibirla y puede darla. Por eso en filosofía trabaja cada uno para sí y para los demás; escucha la palabra de los demás y hace de ella sustento y vida para la propia, la que a su vez será sustento y vida para los demás."<sup>52</sup>

---

<sup>50</sup> Cencillo. *Op. cit.*, p. 51.

<sup>51</sup> Cf. Cap. II, inciso 3 del presente trabajo.

<sup>52</sup> Abbagnano, Nicola. *Introducción*, p. 7-8.

Por ejemplo, en respuesta a la pregunta ¿qué es el hombre?, el existencialista Abbagnano dice:

"Pero ¿qué soy yo verdaderamente? La respuesta a esta pregunta sólo la dará mi elección. El acto con que decidiré será el acto con que me reconoceré a mí mismo, con que reconoceré mi sustancia. La decisión es el reconocimiento y el reconocimiento es la decisión. El existir no es la consideración abstracta de posibilidades equivalentes entre las cuales yo oscile; es la pasión que me empeña en la posibilidad fundamental, sobre la base de la cual encuentro la realización de mi sustancia."<sup>53</sup>

Sartre se expresa similarmente:

"El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Este es el primer principio del existencialismo."<sup>54</sup>

La filosofía de Ouspensky busca ser una filosofía práctica, y en ese sentido también se acerca al existencialismo y se ajusta al siguiente planteamiento de Abbagnano:

"...existir significa, pura y exclusivamente, *filosofar*, aunque filosofar no signifique *siempre* hacer filosofía. Y, en efecto, filosofar significa para el hombre, en primer lugar, afrontar con los ojos abiertos el propio destino y plantearse claramente los problemas que resultan de la justa relación consigo mismo, con los demás hombres y con el mundo. Significa, no ya limitarse a elaborar conceptos, a idear sistemas, sino elegir, decidir, empeñarse, apasionarse: vivir auténticamente y ser auténticamente sí mismo."<sup>55</sup>

En efecto este afán de practicidad ouspenskiano, le acerca al existencialismo, pues éste "apoya la palanca justo sobre lo concreto, sobre el yo individualmente existente, sobre mí mismo en cuanto busco y pregunto" <sup>56</sup>. Pero donde divergen es en que el existencialismo le da todo el peso a la responsabilidad del ser humano, mientras que la postura ouspenskiana toma con demasiadas reservas la posible responsabilidad del individuo en sus actos. Concretamente, Sartre, quien, como todos los existencialistas afirma que la "existencia precede a la esencia"<sup>57</sup> dice:

---

<sup>53</sup> Ibidem, p. 50.

<sup>54</sup> Sartre. *Op. cit.*, p. 33.

<sup>55</sup> Abbagnano, Nicola. *Introducción*, p. 13.

<sup>56</sup> Ibidem, p. 39.

<sup>57</sup> Sartre, Jean Paul. *Op. cit.*, p. 31.

"Pero si verdaderamente la existencia precede a la esencia, el hombre es responsable de lo que es. Así el primer paso del existencialismo es poner a todo hombre en posesión de lo que es, y asentar sobre él la responsabilidad total de su existencia. Y cuando decimos que el hombre es responsable de sí mismo, no queremos decir que el hombre es responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres. Hay dos sentidos de la palabra subjetivismo y nuestros adversarios juegan con los dos sentidos. Subjetivismo, por una parte, quiere decir elección del sujeto individual por sí mismo, y por otra, imposibilidad del hombre de sobrepasar la subjetividad humana. El segundo sentido es el sentido profundo del existencialismo. Cuando decimos que el hombre se elige, entendemos que cada uno de nosotros se elige, pero también queremos decir con esto que al elegirse elige a todos los hombres. En efecto, no hay ninguno de nuestros actos que al crear al hombre que queremos ser, no cree al mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos que debe ser. Elegir ser esto o aquello, es afirmar al mismo tiempo el valor de lo que elegimos, porque nunca podemos elegir mal; lo que elegimos es siempre el bien, y nada puede ser bueno para nosotros sin serlo para todos. Si, por otra parte, la existencia precede a la esencia y nosotros quisiéramos existir al mismo tiempo que modelamos nuestra imagen, esta imagen es valedera para todos y para nuestra época entera. Así, nuestra responsabilidad es mucho mayor de lo que podríamos suponer, porque compromete a la humanidad entera."<sup>58</sup>

Ouspensky va más allá del fenómeno en sus disertaciones en comparación con los existencialistas, porque toma el tiempo como una dimensión dentro de un conjunto de dimensiones: en el caso del hombre como la cuarta dimensión, en el caso de otros entes tendrá el tiempo otra categorización<sup>59</sup>, mientras que para los existencialistas, el tiempo es una realidad constitutiva del ser humano, como lo expresa Abbagnano:

"Es el tiempo lo que mantiene al hombre en su finitud, manteniéndolo en la problemática de la relación trascendental entre la posibilidad óptica y la ontológica. El presente temporal del hombre es el mismo acto por el cual es el hombre un ente finito. Pero esa finitud sólo asume toda su significación, y la temporalidad (que puede también ser superficialidad y dispersión) sólo se vuelve historicidad, esto es, concentración significativa, cuando el hombre decide *justo en el sentido* de su finitud, asumiendo esta finitud como su misma naturaleza y conservándose *fiel* a ella."<sup>60</sup>

"Sustraerse a la dispersión, vencer el pecado, sólo es posible con una elección que decida la *fidelidad* del hombre para consigo mismo. Esta

---

<sup>58</sup> Sartre, Jean Paul. *Op. cit.*, pp. 34-35.

<sup>59</sup> Cf. Ouspensky, P. D. *Tertium Organum*, Ed. Kier, Buenos Aires, 1982, pp. 26-69.

<sup>60</sup> Abbagnano, Nicola. *Introducción...*, p. 28.



fidelidad es la fidelidad del hombre para con su propia finitud. La finitud no debe desconocerse ni renegarse: debe reconocerse, aceptarse y realizarse hasta el fondo. Si se la reniega y desconoce, es una cadena que se arrastra sin saberlo, pero que traba todo movimiento y hace imposible toda creación. Pero si se acepta y reconoce, si se realiza hasta el fondo, se vuelve la sustancia misma de la libertad. El hombre se autolimita entonces en su propia finitud, haciéndola capaz de *pasión*. Sólo por ella es libre *en* su finitud y *por* su finitud."<sup>61</sup>

Además, el existencialismo tiene un cariz más hacia las experiencias emocionales dolorosas o negativas, y en la postura ouspenskiana existe también esta tendencia, pero en esta última, a esas experiencias se les ubica genéricamente dentro de la "mecanicidad", y no tienen el peso de una realidad, como en el existencialismo. En relación a este cariz del existencialismo, he aquí está dos citas, una de Abbagnano y la otra de Sartre:

"Puede medirse la seriedad de una doctrina filosófica por la consideración de que hace objeto a la muerte. Una doctrina en la que no pueda entrar la consideración de la muerte sin trastornar su orden y su cuadro, es una ejercitación abstracta, no una filosofía. Ya que la existencia humana debe estar *justo en su naturaleza* caracterizada por la muerte: por la muerte no como *hecho* que acaece inevitablemente en el orden necesario de las cosas naturales, sino como *posibilidad* siempre presente, siempre conexas con todas las posibilidades humanas. Como hecho nos es extraña, como posibilidad determina toda nuestra naturaleza y toda nuestra existencia. El sentido de la muerte es, en efecto, el sentido mismo de la problematicidad de la existencia y, por ende, de su temporalidad. Todas las posibilidades del hombre son tales que pueden *no ser*, y el hombre mismo es, en la forma general de su existir, tal que *puede no ser*. Esta posibilidad está siempre ahí, determinando la esencial problematicidad de nuestra constitución. La naturaleza de la problematicidad temporal está, en efecto, en que ésta *puede* dejar de ser problematicidad, *puede degradar* de su esencia. El hombre no es lo que es y *además* la posibilidad de la muerte: es lo que es *justo en virtud* de esta posibilidad.

Esta posibilidad debe, pues, reconocerse y aceptarse. Ignorarla o desconocerla sería, una vez aún, soldar la cadena de la propia esclavitud. Pero reconocer la muerte y aceptarla, no significa asumirla como posibilidad propia, *vivir para ella* y considerar la existencia sobre la base de una decisión que la anticipe. La muerte es la condición de cualquier posibilidad determinada, es la misma posibilidad trascendental en su naturaleza última: no puede volverse posibilidad óptica, no puede degradar en alternativa particular que como tal pueda

---

<sup>61</sup> Ibidem, p. 30.

ser *elegida* por el hombre. *Temer la muerte fuera del peligro*, como quería Pascal, no es en verdad *temerla*; es simplemente *aceptarla* como el riesgo fundamental de la existencia. Riesgo que *debe* aceptarse porque *debe* reconocerse que es propio de la esencia misma de la existencia. Toda posibilidad nuestra puede caer en todo instante en la nada. Ignorar este riesgo significa caer en la ilusión vulgar, no ya sustraerse a ella. Quien resuelve *no* pensar en la muerte recorre afanosamente las posibilidades que se le presentan sin llegar a poseer ninguna ni a poseerse en ninguna. Quien resuelve pensar en la muerte como en la única alternativa de su vida, pierde también él las propias posibilidades y a sí mismo y se dispersa en la angustia. Quien acepta la muerte como tal y la tema, para hablar con Pascal, *fuera del peligro*, permanece atado a la posibilidad que ha elegido como propia y hace de ella su misión y su incumbencia fundamental con todas sus fuerzas y más allá de sus fuerzas. La fidelidad a la muerte expresa, en este caso, la autenticidad propia de la existencia que se ha realizado en la estructura, constituyendo al hombre en su unidad propia, esto es, en su relación necesaria con el ser universal y con la comunidad coexistente. Ésta es la única actitud digna del hombre."<sup>62</sup>

"Ante todo ¿qué se entiende por angustia? El existencialista suele declarar que el hombre es angustia. Esto significa que el hombre que se compromete y que se da cuenta de que es no sólo el que elige ser, sino también un legislador, que elige el mismo tiempo a sí mismo a la humanidad entera, no puede escapar al sentido de su total y profunda responsabilidad. Ciertamente hay muchos que no están angustiados; pero nosotros pretendemos que se enmascaran su propia angustia, que la huyen; en verdad muchos creen al obrar que sólo se comprometen a sí mismos, y cuando se les dice: pero ¿si todo el mundo procediera así? se encogen de hombros y contestan: no todo el mundo procede así. Pero en verdad hay que preguntarse siempre: ¿qué sucedería si todo el mundo hiciera lo mismo? Y no se escapa uno de este pensamiento inquietante sino por una especie de mala fe. El que miente y se excusa declarando: todo el mundo no procede así, es alguien que no está bien con su conciencia, porque el hecho de mentir implica un valor universal atribuido a la mentira. Aun cuando la angustia se enmascara, aparece."<sup>63</sup>

Como se mostró en el capítulo 5, el existencialismo y la postura ouspenskiana buscan por igual el desarrollo de una parte interior auténtica de la persona, que Ouspensky llama "la esencia". Pero lo existencialistas ahí se detienen, buscan desarrollar su esencia y hasta ahí llegan: "Lo que queremos decir es que el hombre no es más que una serie de empresas, que es la suma, la organización, el conjunto de las relaciones que constituyen estas empresas"<sup>64</sup>; mientras que la postura ouspenskiana, aunque

---

<sup>62</sup> Ibidem, pp. 31-32.

<sup>63</sup> Sartre, Jean Paul. *Op. cit.*, p. 36-37.

<sup>64</sup> Ibidem, p. 50.

también desarrolla la esencia, apunta más allá. Ouspensky ve este desarrollo como un paso, eso sí, ineludible, para ir más allá hacia el hombre No. 7, además al lado de esas empresas, el acento oupenskiano está en la conciencia, lo cual se podría poner así: tú eres tu conciencia.

En esta búsqueda de desarrollo interior, tanto el existencialismo como la postura oupenskiana renuncian al concepto de Dios, por considerar que la existencia de Dios no cambia en nada la condición actual, el aquí y ahora del hombre:

"El existencialismo no es tanto un ateísmo en el sentido de que se extenuaría en demostrar que Dios no existe. Más bien declara: aunque Dios existiera, esto no cambiaría; he aquí nuestro punto de vista. No es que creamos que Dios existe, sino que pensamos que el problema no es el de su existencia; es necesario que el hombre se encuentre a sí mismo y se convenza de que nada puede salvarlo de sí mismo, así sea una prueba valedera de la existencia de Dios."<sup>65</sup>

El existencialismo no inspiró una corriente pedagógica que específicamente pudiéramos llamar existencialista, sin embargo la concepción existencialista está implícita en todas las pedagogías que rescatan el aspecto individual y subjetivo de los educandos, comenzando por la pedagogía rousseauiana y continuando con la corriente de la Nueva Educación de la primera mitad del siglo XX y todas las teorías pedagógicas que defienden el desarrollo autónomo del alumno, su actividad creadora y sus intereses. Ciertamente es que, como dice Fullat, la exageración de la postura existencialista en el campo educativo lleva a que lo relativo se convierta en absoluto:

Lo único valioso para estas pedagogías de la existencia es la espontaneidad. La verdad se confunde con la opinión. No hay valores que valgan por su propio peso; cada cual pone los valores en su existencia. El educando es siempre y en todo respetable; el profesor debe limitarse a sugerir y a respetar.<sup>66</sup>

Educar a alguien se transforma, así, en una faena que se lleva a cabo según las opiniones de cada cual; lo importante es la temperatura anímica de las convicciones subjetivas de cada educador o, llegado el caso, de cada educando. Nada hay escrito sobre el hombre, éste carece de naturaleza. Imaginación, intuición, instinto, creencia han substituido al discurso racional. En tales condiciones un educador es exclusivamente un poeta.<sup>67</sup>

Existe entonces una pedagogía de la existencia la cual, podemos contraponer según Suchodolski<sup>68</sup>, a una "pedagogía de la esencia". Fullat dice al respecto:

---

<sup>65</sup> Ibidem, p. 68.

<sup>66</sup> Fullat. *Filosofías...*, p. 379.

<sup>67</sup> Ibidem, p. 380.

<sup>68</sup> Suchodolski, B. *La pédagogie et les grands courants philosophiques*, Ed. du Scarabée, Paris, 1960.

Los niños existen, es decir, gritan, ríen, comen, juegan..., están ahí con su singularidad encarnada. Al mismo tiempo, empero, los niños poseen algo en común, llámesele a esto naturaleza o *esencia* humana. Las pedagogías esencialistas apuntan preferentemente a esta segunda dimensión, preocupándose seriamente de que tal hombre modélico – sea en la línea platónica, en la aristotélica, en la tomista, en la cartesiana o en la hegeliana- se encarne en los discentes. Las pedagogías existencialistas, en cambio, se despreocupan del 'deber-ser', de lo modélico, ensayando educaciones de la facticidad. Como no hay naturaleza humana, no hay tampoco, hablando con propiedad, deberes. De entrada sólo hay niños pero sin modelos a que conformarse; los niños son libres. La pedagogía rousseauiana, la educación nueva en general, son pedagogías de la existencia, al menos como predominio. También, aunque con menor intensidad, acusan la exageración existencialista las teorías de la educación personalistas. (...) Las teorías educativas antiautoritarias, autogestionarias y libertarias se inscriben también en el apartado de las pedagogías de la existencia.

De la antigüedad greco-romana hasta el Renacimiento prevaleció casi exclusivamente la *educación de la esencia*, la educación entendida como 'educare' - nutrir o alimentar -. A partir de Renacimiento se insinúan ya las *pedagogías de la existencia*, en las que educar se entiende como 'educere' – sacar de -.

Sin embargo es posible llevar a cabo una pedagogía en la que la existencia tenga todo su peso, sin desechar por ello el aspecto de la esencia. Es este intento precisamente el que inspira las propuestas que se hacen aquí en el Capítulo VI. Reconozcamos con Fullat que:

El existencialismo ha reivindicado el valor primario, irreductible, de las experiencias humanas sinceras, de espaldas a todo racionalismo. Una existencia banal, corriente, anónima, normalizada, se convierte en inauténtica y desdeñable porque está cerrada y porque no pertenece a uno mismo, sino al insulto 'se' – 'se dice', 'se hace', 'se...' -, el cual incumbe a la colectividad desingularizada.<sup>69</sup>

### **C) El hombre comunista**

La filosofía en la que se basa esta postura es la del Materialismo histórico expuesto primariamente por Karl Marx, para la que todo lo que sucede al hombre es producto de la historia, que a su vez está determinada por las condiciones económicas que incluyen las fuerzas productivas y las relaciones de producción.

---

<sup>69</sup> Fullat, *Filosofías...*, p. 381.

Marx postula que el hombre se enajena de sí mismo y que hay un sistema de enajenación conformado por:

"la propiedad privada, el poder adquisitivo, la separación del trabajo, el capital y la tierra, el cambio y la competencia, el valor y la devaluación del hombre, el monopolio y la competencia"<sup>70</sup>.

Postula también que "la devaluación del mundo humano aumenta en relación directa con el incremento de valor del mundo de las cosas."<sup>71</sup> Más específicamente:

"Esta propiedad privada material, directamente *perceptible*, es la expresión material y sensible de la vida *humana enajenada*. Su movimiento –producción y consumo – es la manifestación *sensible* del movimiento de toda la producción anterior, es decir, la realización de la realidad del hombre. La religión, la familia, el Estado, la ley, la moral, la ciencia, el arte, etc., son sólo forma *particulares* de la producción y caen dentro de su ley general. La supresión positiva de *la propiedad privada* como apropiación de la vida *humana*, es pues la supresión *positiva* de toda enajenación y la vuelta del hombre, de la religión, la familia, el Estado, etc., a su vida *humana*, es decir, *social*. La enajenación religiosa como tal sólo ocurre en la esfera de la *conciencia*, en la vida interior del hombre, pero la enajenación económica es la de la *vida real* y su supresión afecta, pues, ambos aspectos."<sup>72</sup>

"(...) el trabajador se relaciona con el producto de su trabajo como un objeto ajeno. Porque es evidente, sobre este presupuesto, que cuanto más se gasta el trabajador en su trabajo más poderoso se vuelve el mundo de los objetos que crea frente a sí mismo, más pobre se vuelve en su vida interior y menos se pertenece a sí mismo. Sucede lo mismo que con la religión. Cuanto más de sí mismo atribuya el hombre a Dios, menos le queda para sí. El trabajador pone su vida en el objeto y su vida no le pertenece ya a él sino al objeto. Cuanto mayor sea su actividad, pues, menos poseerá. Lo que se incorpora al producto de su trabajo no es ya suyo. Cuanto más grande sea este producto, pues, más se disminuye él. La enajenación del trabajador en su producto no sólo significa que su trabajo se convierte en un objeto, asume una existencia externa, sino que existe independientemente, fuera de él mismo y ajeno a él y que se opone a él como un poder autónomo. La vida que él ha dado al objeto se le opone como una fuerza ajena y hostil."<sup>73</sup>

Al respecto, Fullat expresa:

---

<sup>70</sup> Marx, Karl. Manuscritos económico-filosóficos; en: Fromm, Erich, *Marx y su concepto del hombre*, FCE, México, 1983, p. 104.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>72</sup> *Ibidem.*, p. 136.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 106.

"La enajenación humana es un dato irrecusable. (...) En el campo de las alienaciones, se da una axiología; existen alienaciones superficiales, pero hay una 'alienación-base'. Toda la teoría de Marx descansa en la hipótesis de que existe una alienación tal que no sólo sea *abstracción*, sino que también sea *realidad*. Si tal alienación existe, lleva consigo el hontanar de su propia supresión y con ello la eliminación de las demás abstracciones alienantes. (...) Si el hombre está enajenado, deshumanizado, se debe a que su manera alienada de trabajar engendra la propiedad privada, la cual, a su vez, refuerza tal forma de trabajar. Para liquidar en su raíz la deshumanización es indispensable abolir la propiedad privada"<sup>74</sup>, y de esta manera, después de pasar por la fase socialista en que la producción estará en manos del Estado, llegará la fase comunista en la que "el hombre se reintegrará a sí mismo, al final de un proceso socioeconómico que identificará producción y consumo, necesidad y disfrute, trabajo y libertad. Suprimidas las alienaciones el sujeto será plenamente objeto, y éste quedará penetrado de subjetividad...(...) El objetivo de todo afán marxiano, aun en su libro *El capital*, no es otro que la obtención de este 'hombre nuevo', totalmente desalienado. El 'hombre total' es uno con la naturaleza y totalmente identificado con la sociedad; es el *hombre comunista*, el comunitario por excelencia."<sup>75</sup>

En el principio de su trabajo teórico, un concepto clave para Marx es el de alienación, como Trigg precisa:

"El trabajador, se queja, está alienado respecto del producto de su trabajo, que parece cobrar vida propia. cuanto más cosas crea el trabajador, más parece que esas cosas se convierten en un 'mundo objetivo y ajeno'. El mundo de las mercancías adquiere un poder propio y hostil que aplasta al trabajador. De hecho, cuantas más mercancías se producen, más se convierte el propio trabajo en una mercancía. El trabajo, en vez de ser la expresión libre y creativa de la individualidad, se convierte en un instrumento de degradación y deshumanización. Marx escribe: 'la desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas'. Sostiene que 'el carácter genérico' del hombre es 'la actividad libre, consciente'. Cuando el trabajo es alienado, degrada 'la actividad propia, la actividad libre, a la condición de medio'. el trabajo consciente y dotado de finalidad que distingue al ser humano de los animales se distorsiona. Ya no es una expresión de la libertad sino el medio de crear un mundo que oprime a sus creadores. Marx considera que la propiedad privada es esencial al trabajo alienado, y en consecuencia a la vida alienada, que destruye los lazos entre las personas."<sup>76</sup>

---

<sup>74</sup> Fullat. *Filosofías...*, p. 398.

<sup>75</sup> Fullat. *Filosofías...*, p. 400.

<sup>76</sup> Trigg, Roger. *Concepciones de la naturaleza humana*, Alianza editorial, S. A., Madrid, 2001. Pág. 184.

"Marx no ve en la personalidad ninguna característica de espiritualidad y, consiguientemente, de autonomía con relación al mundo material, al conjunto de seres humanos reales. La 'personalidad' es un producto social; está en función de las relaciones sociales."<sup>77</sup>

"La propiedad privada es, pues, el producto, el resultado necesario, del trabajo enajenado, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo. (...) Pero el análisis de este concepto demuestra que, aunque la propiedad privada aparece como la base y la causa del trabajo enajenado, es más bien una consecuencia de este último, así como los dioses son fundamentalmente no la causa sino el producto de confusiones de la razón humana. En una etapa posterior, sin embargo, hay una influencia recíproca."<sup>78</sup>

Sin embargo, como dice Fullat:

"Aun en el supuesto de que la humanidad alcanzara el estadio beatífico comunista, quedarían todavía varios problemas por resolver, tales el conocer, el amar, el ser amado y el tener que morir y padecer enfermedades. La *sociedad comunista*, con ser muy perfecta, será –si adviene– muy imperfecta y andará muy trabajada de problemas varios y graves para el hombre".<sup>79</sup>

Por otro lado, el comunismo marxista tiene un lado mesiánico que se deja ver por ejemplo en la siguiente cita:

"El *comunismo* es la abolición *positiva* de la *propiedad privada*, de la *autoenajenación humana* y, por tanto, la *apropiación* real de la naturaleza *humana* a través del hombre y para el hombre. Es, pues, la vuelta del hombre mismo como ser *social*, es decir, realmente humano, una vuelta completa y consciente que asimila toda la riqueza del desarrollo anterior. El comunismo, como naturalismo plenamente desarrollado, es un humanismo y, como humanismo plenamente desarrollado, es un naturalismo. Es la resolución *definitiva* del antagonismo entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre. Es la verdadera solución del conflicto entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y autoafirmación, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Es la solución del dilema de la historia y sabe que es esta solución."<sup>80</sup>

Respecto a la postura comunista, también es explícito el rechazo de Ouspensky en algunos de sus textos, sin ahondar teóricamente al respecto, seguramente por

---

<sup>77</sup> Fullat. *Filosofías...*, p. 401

<sup>78</sup> Marx, Karl. *Op. cit.*, p. 115.

<sup>79</sup> Fullat. *Op. cit* pág. 401.

<sup>80</sup> Marx, Karl. *Op. cit.*, p. 135.

considerarlo intrascendente para el asunto objeto de sus pesquisas; además de que abandona Rusia precisamente con la revolución soviética. Cito una escueta crítica que hace de esta postura en el marco de su análisis de los mundos de una, dos, tres y cuatro dimensiones, precedida la cita de otra para una mejor comprensión:

"Imaginémonos que una moneda y una vela de un diámetro igual al de la moneda, se encuentran en el plano en el que vive el ser bi-dimensional. Al ser plano ambas cosas le parecerán dos círculos iguales, es decir, dos líneas móviles y *absolutamente* idénticas; nunca descubrirá ninguna diferencia entre ellas. Y por lo que respecta a las funciones de la moneda y de la vela en nuestro mundo, ellas serán para él un mundo insoñado. Si tratamos de imaginarnos la enorme evolución por la que el ser plano debe pasar para poder comprender la función de la moneda y la de la vela y la diferencia entre estas funciones, podremos entender la naturaleza de la división entre el mundo plano y el mundo de tres dimensiones, así como la completa imposibilidad de siquiera imaginar, en el plano, algo que se asemeje al mundo tri-dimensional con toda su multiplicidad de funciones."<sup>81</sup>

"Las funciones de una vela y de una moneda en nuestro mundo son para el hombre plano imaginario *un noumeno* inaccesible. Es evidente que el fenómeno de un círculo no puede brindar ninguna comprensión de la función de una vela, ni de su deferencia de función respecto a la de una moneda. Pero el *conocimiento bi-dimensional* existe no sólo en el plano. El pensamiento materialista trata de aplicarlo a la vida real. Como consecuencia de esto, se obtiene un resultado extraño, cuyo verdadero significado es, desgraciadamente, incomprensible para muchos hombres. Una de estas aplicaciones es "el hombre económico". Este es sin duda el ser bi-dimensional y plano que se mueve en dos direcciones –las de la producción y el consumo –, es decir, que vive sobre el plano *producción – consumo*. ¿Cómo puede imaginarse a un hombre en general como un ser tan obviamente artificial? ¿Y cómo puede esperarse comprender la leyes de la vida del hombre, con sus complejas aspiraciones espirituales y su gran impulso por *conocer*, comprender todo lo que pasa alrededor de él y dentro de él, estudiando las leyes imaginarias del ser imaginario sobre un plano imaginario? Sólo los inventores de esta teoría lo saben. Pero la teoría económica de la vida humana ejerce un gran atractivo sobre los hombres como todas las teorías simplistas que dan una respuesta breve a una serie de complicadas cuestiones. Y estamos ya demasiado embrollados con las teorías materialistas para poder ver algo que se encuentre fuera de ellas."<sup>82</sup>

Lo que sucede es que Ouspensky, al igual que las religiones, considera al hombre como un ente transicional, es decir que la vida humana solo adquiere sentido en

---

<sup>81</sup> Ouspensky, P. D. *Tertium...*, p. 62.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 137.



relación con lo que puede resultar de ella una vez que ella termina. Por ello su postura es completamente opuesta al materialismo histórico:

"Todas estas teorías sociales que prometen un bienestar incalculable sobre la tierra, soplan sobre nosotros como un viento helado, dejando un sentimiento de insatisfacción y escalofrío, aun cuando creamos en sus promesas.

¿Por qué, para qué es todo esto? Bien, todo el mundo estará bien alimentado, bien protegido. ¡Magnífico! *¿Pero después de eso, qué?*

Supongamos –aun cuando es difícil, casi imposible de imaginar– que la cultura materialista por sí misma ha llevado a los hombres a un afortunado estado de existencia. Existen entonces sobre la tierra una civilización y una cultura perfectas. *¿Pero después de eso, qué?*

Después de eso, muchas frases altisonantes sobre los "increíbles horizontes" que se abren a la *ciencia*. La comunicación con el planeta Marte, la síntesis química del protoplasma, la utilización del movimiento de la tierra alrededor del sol, la energía encerrada en átomo, la vacuna para todas las enfermedades, la vida con duración de 100 años, ¡o aún de ciento cincuenta! Después de eso quizás la creación artificial del hombre, pero desde este límite la imaginación deja de correr.

Se puede escarbar hasta llegar al otro lado de la tierra, pero sería completamente inútil.

Aquí es donde encontramos ese sentimiento de la insolubilidad de las principales cuestiones relativas a los fines de la existencia, y ese sentimiento de desesperación debido a nuestra carencia de comprensión.

Supongamos que hemos escarbado atravesando completamente el interior de la tierra: ¿y qué? ¿Escarbaremos en otra dirección? ¿Para qué? ¡Todo es tan tedioso! Pero, las diferentes teorías sociales positivistas, el "materialismo histórico" y demás cosas del mismo cariz, no prometen nada mejor, ni tampoco pueden prometer nada más. Para obtener una respuesta a estas cuestiones inminentes debemos seguir una dirección totalmente distinta: la del método psicológico del estudio del hombre y la humanidad. Y aquí vemos con asombro, que el método psicológico da una respuesta completamente satisfactoria a esos problemas fundamentales que a nosotros nos parecen insolubles y alrededor de los cuales infructuosamente provistos del insuficiente instrumento del método positivista.

El método psicológico ofrece una respuesta directa cuando menos sobre la cuestión de la finalidad inmediata de nuestra existencia. Por alguna extraña razón los hombres no quieren aceptar esta respuesta; y quieren a toda costa recibir una en forma que a ellos les guste, empeñándose en no reconocer nada que adopte una forma diferente a la que ellos esperan. Ellos quieren una solución del destino del hombre adecuada a las fantasías a que están acostumbrados, y no quieren reconocer que el *hombre puede y debe transformarse en algo*

**enteramente diferente.** El hombre no debe ni puede seguir siendo lo que es ahora. Pensar sobre el futuro de este hombre es tan absurdo como pensar sobre el futuro de un niño como si éste fuera a seguir siendo siempre un niño."<sup>83</sup> (Las negritas son mías).

Este enfoque del hombre como un estado transicional se acerca mucho al enfoque nietzscheano, con el que Ouspensky expresamente simpatizaba, pues Nietzsche, como dice Beorlegui:

"define al ser humano como 'animal no fijado todavía', definición que continuará y explicitará de forma más científica A. Gehlen. El hombre es, pues, una realidad no acabada del todo, sino algo en devenir. Si lo consideráramos como algo acabado, lo tendríamos que definir como la *suprema equivocación de la naturaleza*, algo así como una *enfermedad del universo*, una realidad sin sentido. Pero no es algo acabado, sino una transición, un ser intermedio, el embrión del hombre por venir: el superhombre."<sup>84</sup>

"En la literatura del mundo hay libros, generalmente poco conocidos, que accidentalmente o por designio pueden reunirse en un anaquel. Estos libros en conjunto exponen en forma clara y completa una representación de la existencia humana, su ruta y su meta, al grado de no dejar ninguna duda sobre el destino de la humanidad (aun cuando sólo de una pequeña parte de ella), y que nuestra un destino de clase totalmente diferente a esta ardua labor de escarbar a través de la tierra que han hallado la filosofía positivista, el materialismo histórico y el socialismo."<sup>85</sup>

#### **D) El hombre positivo y el deshumanizado.-**

Aunque Fullat considera estas dos posturas antropológicas por separado, aquí las ubicamos en un solo apartado porque están íntimamente relacionadas. Dentro de la segunda postura, Fullat incluye 3 corrientes de pensamiento: el estructuralismo, el neopositivismo y el cientismo, las cuales, no obstante sus diferencias:

"poseen en común la negación de la metafísica de forma mucho más radical que la expresada por otras corrientes también antimetafísicas. El sujeto humano, el yo, el quién de cada cual, queda tan absolutamente rechazado que los valores humanísticos pierden pie y carecen de solidez. Al intentar reducir a objeto científico la supuesta subjetividad, ésta desaparece.

En el pensamiento antiguo el sujeto se entendía en oposición al predicado, tal como la sustancia se oponía a sus atributos. Con la

---

<sup>83</sup> Ibidem, pp. 302-03.

<sup>84</sup> Beorlegui, Carlos. *Antropología filosófica*. Universidad de Deusto, Bilbao, 1999, p. 325.

<sup>85</sup> Ibidem. p. 304.

teoría del conocimiento de Descartes hace aparición propiamente el concepto de *subjetividad*; ahora el sujeto se opone al objeto. En adelante el sujeto individual constituirá el elemento fundamental de la teoría del conocimiento. Esto supone que el conocimiento sea el acto de un sujeto que establece contacto con el mundo; supone además que el sujeto del conocimiento sea un hombre de carne y hueso, pero al propio tiempo se exige que dicho sujeto individual sea también un sujeto universal, de otra suerte el conocimiento no podría tener valor fiable al no valer para todos. Esta concepción del 'sujeto individual-universal' se corresponde con una antropología metafísica dualista, de cuerpo más espíritu. Sólo lo espiritual es universal. Tanto el sujeto del conocimiento como el sujeto de la acción están –en su unidad- como detrás del cuerpo. El sujeto en sus dos funciones se define básicamente por autoposeerse, por tener conciencia de sí mismo. El sujeto está siempre más allá de cuanto se ofrece a modo de objeto. Tal estatuto del sujeto viene negado actualmente por el concepto de *estructura* -estructuralismo- como también quedó negado por el empirismo de Hume, por el positivismo de Comte y por los continuadores de uno y otro en el grado en que se haya dado dicha herencia –cientismo, neopositivismo."<sup>86</sup>

En efecto, el positivismo, a la vez que es heredero de la "actitud científica" que sostiene al cientismo también sostiene a las corrientes de la antropología "deshumanizada", como el mismo Fullat lo afirma: "La influencia del pensamiento de Comte ha sido enorme sobre la actitud científica de los europeos."<sup>87</sup> Usemos sus palabras para decir que:

"la ciencia positiva se atiene a los fenómenos, al modo cómo funcionan unas supuestas cosas –'leyes de los fenómenos'- y esto con ánimo de dominar los acontecimientos tanto del mundo físico como los del mundo social. Con tal perspectiva sólo es inteligible el enunciado de un hecho o aquello que se reduce a tal modelo de enunciados, Todo lo que se puede constatar es positivo y relativo; lo inconstatable, en cambio, es absoluto e ininteligible. La ciencia positiva trata los hechos positivos en sí mismos, los cuales han dejado de ser la manifestación de una oculta Naturaleza, sino de los fenómenos, y se limitan a constatar la invariabilidad de presentación de determinados hechos. El modelo de la cientificidad es la física. Tanto el conocimiento como la sociedad únicamente progresan sometidos a las ciencias."<sup>88</sup>

En la concepción antropológica del "deshumanizado" se apoyan ideológicamente las pedagogías de la técnica reproductora, muy extendida actualmente, en las que educar se convierte exclusivamente en la reproducción de conocimientos, hábitos y actitudes en los educandos, tan criticada por Bordieu, Illich y otros, y es a partir de esas

---

<sup>86</sup> Fullat. *Filosofías...*, p. 332.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 351.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 351

pedagogías que se ha trabajado en la axiomatización de las actualmente llamadas "ciencias de la educación", sustentadas en la corriente del cognitismo, del cual Arce Carrascoso dice:

"Desde que Quine propusiera la idea de proceder a una naturalización de la Epistemología han sido muy diversos los planteamientos que han optado por seguir este camino para una nueva Teoría del conocimiento, más acorde con las modernas exigencias científicas y psicológicas. Uno de ellos es el del cognitismo, que, entre otras materias, abarca las llamadas Psicología cognitiva y Filosofía de la mente.

Este movimiento inició su andadura con el auge de las ciencias cognitivas, gracias al mentalismo, que deja atrás el paradigma conductista, en virtud de la fascinación que para muchos pensadores ejerció la informática en general, originando la 'metáfora del ordenador' como modo más apropiado para considerar el funcionamiento de la mente. Todo ello dio lugar a un complejo movimiento de investigación empírica y consideraciones teóricas que, de forma imparable, llega a nuestros días, habiendo dado paso a diversas escuelas y frentes de trabajo.

Fue, efectivamente, la irrupción en nuestro mundo de las máquinas computadoras –y la posibilidad de que en ellas se viera no sólo un indispensable útil de trabajo, sino un modelo desde el que considerar la naturaleza de la mente y su forma de funcionar- lo que permitió cristalizar toda esta corriente de pensamiento. Se pensó que tanto en las máquinas como en los hombres, el proceso de conocimiento, muy similar, consiste precisamente en la capacidad de almacenar y ordenar información. De esta manera, el problema del conocimiento pasaría a ser tratado de un modo más riguroso y con más posibilidades de encontrar respuestas adecuadas. Para el cognitismo, el conocimiento va a consistir, como antaño lo entendiera Hobbes, en un proceso de computación."<sup>89</sup>

En cambio en el positivismo se apoyan, según Fullat, y quizá no con plena conciencia de ello las corrientes de la "Educación Nueva": Montessori, Decroly, Kerschensteiner, etc., en las que "el niño deja de ser un adulto en miniatura para transformarse en sustancia propia y con valores específicos"<sup>90</sup>, quedando sin embargo el individualismo atemperado por la cooperación, interesando en el aprendizaje "solamente la experiencia, la observación, los intereses del niño y cuanto puede ser luego de utilidad en la vida práctica"<sup>91</sup>; y aunque se presta gran importancia a los métodos, lo primordial es que la educación responda a los intereses y a las necesidades de los educandos.

---

<sup>89</sup> Arce Carrascoso, José Luis. *Teoría del Conocimiento*, Editorial Síntesis, S. A., Madrid, 1999. p. 58.

<sup>90</sup> Fullat. *Filosofías...*, p. 342

<sup>91</sup> *Ibidem*.

Existe también en las corrientes de la Educación Nueva, una sintonía con el pragmatismo que preconizan Peirce y Dewey, herederos de Locke y de Hume, el cual defiende el carácter instrumental de la razón y afirma que "se aprende resolviendo problemas reales de la cotidianidad"<sup>92</sup>. Existe, así mismo, una resonancia del liberalismo, base del capitalismo actual, y que fue formulado en el terreno político por Locke y en el económico principalmente por Adam Smith, siendo célebre su lema debido al fisiócrata francés Gournay "Laissez faire, laissez passer". En fin, se puede apreciar que "los principios de la Pedagogía Nueva –autonomía, iniciativa, responsabilidad, actividad-, sus contenidos –pluralidad de conocimientos sobre el hombre y la sociedad-, sus métodos –trabajo en grupo, ejercicios estimuladores de la creatividad- y sus actitudes –cooperación entre maestros y alumnos, participación de los escolares- encarnan una concepción del hombre"<sup>93</sup> que puede denominarse positiva según Fullat. Sin embargo los planteamientos de la Nueva Pedagogía son plenamente rescatables pues más allá de esa posible filiación ideológica, enfocan al niño como PERSONA con valor propio y per se.

Así mismo la ideología positivista dio origen a los libros de texto gratuitos y obligatorios a partir de una propuesta en Francia de Jules Ferry a finales del siglo XIX buscando con ello la unanimidad ideológica entre los ciudadanos por la adhesión a las leyes naturales y el abandono de las opiniones individuales.<sup>94</sup>

"La herencia de Augusto Comte sigue pesando aun en la actualidad (Sep. de 1983, N. del Transc.) sobre las ciencias humanas. La desconfianza ante la metafísica, el culto a la experiencia, la eficacia incluso moral de las ciencias, la creencia en el progreso, la cientificidad común a todas las ciencias..., son cosas que siguen respirándose en muchas metodologías actuales, incluidas la pedagógicas."<sup>95</sup>

El estructuralismo, entre cuyos más destacados exponentes se encuentran Lévi-Strauss, Foucault, Lacan y Derridá, surgido de la teoría de la Gestalt establece que "una estructura es una entidad autónoma que conforma un sistema cuyos elementos están subordinados a leyes que caracterizan al sistema en cuestión. Estructura es el modo en que las partes de un todo –sea matemático, mineral, mecánico, un cuerpo vivo, un idioma, un discurso o una moda- se conectan entre sí."<sup>96</sup>

"La idea central del estructuralismo es la siguiente: al analizar las realidades humanas (el lenguaje, las manifestaciones culturales, la organización social, las relaciones interpersonales...) se observa la existencia de unas *estructuras*. Una estructura es un *sistema* o unos sistemas de elementos que se relacionan entre sí por medio de ciertas reglas. Si averiguamos cuales son esas reglas, adquirimos una mayor comprensión de la realidad que pretendemos estudiar. Esas

---

<sup>92</sup> Ibidem, p. 356.

<sup>93</sup> Ibidem, p. 358.

<sup>94</sup> Zind, Pierre, en: Avanzini, G. *La pedagogía en el siglo XX*, Ed. Narcea, Madrid, 1997, pp. 66-67.

<sup>95</sup> Fullat. *Filosofías...*, p. 351.

<sup>96</sup> Ibidem, p. 319.

estructuras, y las reglas por las cuales se rigen sus elementos, existen con independencia de la voluntad del ser humano, quien de hecho ni tan siquiera suele ser consciente de ellas. Se suele considerar que los antecedentes más inmediatos del estructuralismo fueron Freud y Marx: el primero había buscado las estructuras inconscientes que gobiernan los actos del ser humano; el segundo había analizado las estructuras económicas invisibles del capitalismo con objeto de conocer su funcionamiento y modificarlas."<sup>97</sup>

"La antropología metafísica subyacente al estructuralismo se define por la falta del *sujeto*, pues éste siempre será real y concreto mientras el estructuralismo sostiene la prioridad de lo universal con respecto a lo individual. Sólo hay ciencia de lo universal. El discurso estructuralista recuerda el platonismo y se opone tanto al empirismo como al positivismo. La realidad es puramente objetual habiendo desaparecido, como mínimo, el *sujeto* o perspectiva desde la que se aborda el mundo, o uno cree abordarlo."<sup>98</sup>

El neopositivismo, que surgió como Escuela en 1929 en la ciudad de Viena, llamándosele originariamente Círculo de Viena, y que es representado entre otros por Peirce, James, Wittgenstein, Einstein y Russell, se remonta al empirismo inglés del siglo XVIII, estando influenciado principalmente por la filosofía de Hume en especial por las siguientes 3 tesis suyas:

- a) Toda idea deriva de las impresiones inmediatas de los sentidos; cuando no puede saberse de qué sensación procede una determinada idea, es preciso rechazarla. Esto y no otra cosa es la verificación. Sólo podrá haber, por consiguiente, juicios analíticos –matemáticos y lógicos- y juicios empíricos u observables.
- b) Únicamente conocemos sensaciones siendo imposible tener la sensación de la conexión entre aquellas y los supuestos objetos externos. El principio de causalidad ha quedado suprimido.
- c) El yo o substancia espiritual de cada quien pierde su existencia ya que jamás hay sensación del 'yo'. Lo único que aparece y desaparece son las sensaciones."<sup>99</sup>

El cientismo era la corriente de pensamiento más extendida al finalizar el siglo XX, y en la que por lo tanto se sustenta principalmente el sistema educativo al menos en México, aunque poco a poco va perdiendo terreno y se basa en lo que se denomina la "ciencia moderna".

En cuanto al hombre positivo y al deshumanizado en el que Fullat agrupa el estructuralismo, el cientismo y el neopositivismo, pareciera haber alguna cercanía con la postura oupenskiana, ya que en ella se habla muy específicamente de "la máquina"

---

<sup>97</sup> Arroyo Fernández, Miguel. *Diccionario de Escuelas de Pensamiento*, Aldebarrán Eds., Madrid, 1997.

<sup>98</sup> Fullat. *Filosofías...*, p. 321.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 329.

para referirse al hombre y esta máquina se conforma de una serie de estructuras de funcionamiento obviamente mecánico. Pero una diferencia entre el estructuralismo, el cientismo y el neopositivismo, y la postura ouspenskiana, es que ésta última reconoce además de la parte mecánica en el hombre una parte potencialmente conciente, y por ello se le puede emparentar con la antropología del hombre intemporal y el perennialismo. Otra diferencia es que el concepto de máquina de Ouspensky no está basado en los desarrollos científicos. Ouspensky entiende y maneja el concepto de "lo mecánico" referido al hombre en 2 sentidos diferentes: el corrientemente científico (en sus primeras obras) que después desecha, y otro esotérico y referido a la evolución humana como él la plantea. Su corte con la ciencia es tajante:

"Nos hemos representado lo incomprensible que serían las funciones *de una vela y de una moneda* para un hombre plano que estudiara *dos círculos similares* en su plano. De un modo semejante las funciones de un hombre son incomprensibles al científico que estudia al hombre como un *mecanismo*. La razón de esto es clara, Esto sucede porque la moneda y la vela no son *dos círculos similares*, sino dos objetos diferentes tienen un uso y un significado diferentes en el mundo relativamente superior al plano; y el hombre *no es un mecanismo*, sino algo que tiene una finalidad y un significado en el mundo relativamente superior al visible."<sup>100</sup>

Los rasgos comunes de los pensadores estructuralista se pueden resumir en los siguientes puntos, según Beorlegui:<sup>101</sup>

- Disolución de lo humano en instancias extrahumanas que pueden ser de origen natural, biológico, genético, pulsional, racional, etc.,
- Predominio de lo inconsciente sobre el yo consciente,
- Negación de la autonomía y libertad del ser humano,
- El hombre no es sujeto de la historia, ni de la conformación y desarrollo de la sociedad, ya que ambas se hallan configuradas y dominadas por leyes autónomas al margen de la decisión de los sujetos humanos conscientes y libres.
- Negación de cualquier tipo de trascendencia dentro de lo humano.

Existen fuertes puntos de contacto entre el planteamiento ouspenskiano y el estructuralismo, pues las características mencionadas para este último, son igualmente aplicables al primero, exceptuando la negación de la trascendencia. Pero aún este último punto Ouspensky lo admite solo con reservas, no abiertamente para todos.

## E) El personalismo.

El personalismo, más que una sola corriente filosófica es una postura que inerva distintas corrientes, bajo cuya denominación "bullen pensamientos diversos, de tal

---

<sup>100</sup> Ouspensky. *Tertium...*, p. 137.

<sup>101</sup> Beorlegui, Carlos. *Antropología filosófica*. Universidad de Deusto, Bilbao, 1999. Pág. 295.

forma que resulta más adecuado platicar de 'personalismos' en plural"<sup>102</sup>, pudiendo existir un personalismo tomista, siendo aquí la persona un elemento de la naturaleza humana y un personalismo marxista en el que "la persona es un conjunto de características y valores que el hombre adquiere en su práctica social".<sup>103</sup> Pero en general, se trata de rescatar y valorar a cada persona y sus atributos, en contraste con las que le rodean. Fullat, dice:

"La persona no es una entidad estática, repleta de valores desde la eternidad, que vale al margen de su actividad social; pero tampoco es el simple reflejo de unas relaciones sociales. Si de estas últimas surgen valores concretos es porque hay algo en el ser humano que posibilita el que éste sea sujeto de valores, mientras no son tales sujetos ni un gato ni un peral, pongamos por caso. El hombre es *persona* –posibilidad de valer- y, a su vez *personalidad*- lo que ha llegado históricamente a valer-."<sup>104</sup>

"La persona humana se halla implantada en la biología y en la historia social a fin de 'realizarse'. Para ello la persona *se trasciende* sin desmayo, apuntando siempre a un allende que le proporcione sentido. Las personas se desviven *para ser*. En la entraña del ser 'persona' se descubre la *libertad*. Por ser persona, somos libres aunque esta libertad humana no es en modo alguno absoluta, sino siempre situada y ceñida por el 'Umwelt', o mundo entorno. Tan gratuito es sostener que la libertad humana fabrica totalmente se contorno situacional como defender que la situación envolvente produce en su totalidad al ente humano –determinismo-.

Kant opuso *cosa* a *persona*, entendiendo esta segunda como la libertad y la independencia frente a la necesidad mecánica de las cosas naturales. Los hombres, personalizados, tejen entre ellos relaciones libres, conscientes y respetables."<sup>105</sup>

Para entender mejor el concepto de persona, acudamos a Zubiri:

"Una cosa es *lo que yo soy* y otra muy distinta es *aquel* que yo soy; lo primero es mi *qué*, mi 'naturaleza', y lo segundo es mi *quién*, mi 'persona'. La naturaleza es lo tenido por mí; la persona es el que la tiene. Claro que mi ser *persona* es un devenir que cuenta de modo inescusable, para poder subsistir biográficamente, con aquello que de algún modo –el modo de ser originariamente un *quién*-, con aquello, decíamos, que de algún modo me viene. Persona es un modo singularísimo de tener naturaleza. lo *sido* por mí difiere, en el límite cuando menos, de mi yo que es el que tiene la naturaleza."<sup>106</sup>

---

<sup>102</sup> Beorlegui. *Op.cit.*, p. 420.

<sup>103</sup> Idem. misma pág.

<sup>104</sup> Fullat, *Op. cit.* p. 426.

<sup>105</sup> Fullat. *Op. cit.* p. 418.

<sup>106</sup> Zubiri, X. *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1955, p. 212.



Cencillo plantea que es conveniente distinguir entre humanismo, individualismo y personalismo. Respecto al primero, dice:

El humanismo (a su vez hay un humanismo estoico, renacentista italiano, renacentista francés, ilustrado, marxista y cristiano; cf. nuestra *Historia de los Sistemas Filosóficos* (1968), cap. 12, págs. 253-319) se caracteriza por centrar su concepción del mundo y del hombre no en planos o entidades metafísicos, sino en la realidad humana misma, en cuanto *especie*.<sup>107</sup>

Respecto al individualismo, dice:

el individualismo (propio del sistema político-social *liberal*, procedente de la Ilustración y nominalmente frecuentado por las sociedades de consumo) es lo opuesto, en un cierto sentido al humanismo, aunque fruto de él, pues no considera la *especie* sino el individuo –*empíricamente* concebido, como la *única realidad social*– y le atribuye toda clase de derechos, sobre todo el del Estado, de modo que en sus relaciones sociales y económicas no puede ser fácilmente reducido al orden del bien común, salvo en casos de criminalidad manifiesta. Esta teoría *atómica* e irrelata del hombre sólo puede ser aplicable en el supuesto rusoniano de que el hombre sea "naturalmente bueno", si no, si el individuo humano no es así, sino que se halla impulsado por instintos sádicos, agresivos y egoístas, el *individualismo* resultará pernicioso para la sociedad y también para el individuo, pues le dejará abandonado a su *desfondamiento*.<sup>108</sup>

Contrastando con los anteriores, el personalismo:

parece salvar las dificultades de ambos sistemas, pues no se centra en abstracciones como la 'especie' o la 'clase', en nombre de las cuales puede ser el individuo poderosamente sojuzgado y *alienado* en definitiva, sino en el *individuo* mismo pero no atómica y clausamente concebido, sino abierto a una serie de relaciones que *le comprometen* y le obligan *desde su intimidad* a comportarse en servicio de las exigencias objetivas, ya que los demás sujetos no son "objetos" –de explotación o de satisfacción–, sino también *personas con todos sus derechos* frente a él.<sup>109</sup>

En cuanto a la historia del concepto de persona, Cencillo<sup>110</sup> distingue cuatro etapas. Una primera etapa que se remonta a Gregorio de Nacianzo, pasando por Juan Damasceno y San Agustín a través del medioevo cristiano hasta Lutero; una segunda

---

<sup>107</sup> Cencillo. *Op. cit.*, p. 47.

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>109</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>110</sup> *Ibidem*, pp. 48-51.

etapa con Pascal en oposición a Descartes; una tercera con Kierkegaard; y una cuarta inaugurada por el maestro del Wienerwald F. Ebner y el teólogo protestante E. Gogarten y seguida por Buber, Tillich, Scheler, Marcel, Nédoncelle y Mounier.

Respecto al personalismo, la postura ouspenskiana es divergente, pues considera que francamente la persona (a quien Ouspensky llama "Yo") no existe en la mayoría de los humanos, es solamente una posibilidad a desarrollar de acuerdo esfuerzos definidos y reiterados. Lo que hay en lugar de la persona son una serie de estructuras mecánicas: y en esto se acerca Ouspensky al estructuralismo. Tanto la postura ouspenskiana como la estructuralista niegan al sujeto pero mientras que el estructuralismo se queda tan solo en la estructura, Ouspensky la toma en cuenta para intentar trascenderla y llegar en algún momento al sujeto, lo cual se hace muy obvio precisamente en el título de una de sus principales obras: "Psicología de la posible evolución del hombre".

## F) Antropología del hombre intemporal.

Las cuatro primeras posturas antropológicas que se han descrito con anterioridad y una vertiente del personalismo tienen en común el desentenderse de la metafísica y hemos de considerar las consecuencias de ellas en el orden social, a las que se refieren Dethlefsen y Dahlke en estos términos:

"La pérdida de este punto de referencia metafísico hace que en nuestro tiempo la vida carezca de sentido para mucha gente, porque el único sentido que nos queda se llama *progreso*. Pero el progreso no tiene más objetivo que *más progreso*. Con lo cual lo que era un *camino* se ha convertido en una excursión (perenne: n. del transc.)." <sup>111</sup>

Las antropologías que inspiran teorías pedagógicas clasificadas por Fullat como "del hombre intemporal", siendo por cierto las más antiguas, y de origen religioso tienen como denominador común la imagen de un hombre perfecto, intemporal, ahistórico, al que hay que aproximarse esforzadamente en el transcurso del tiempo. Durante toda la Edad Media en Occidente e incluso hasta la época de la Ilustración era la postura antropológica predominante, dado el papel preponderante que la religión cristiana jugaba en la vida de los hombres y poco a poco ha ido perdiendo vigencia social a favor de alguna de las antropologías mencionadas anteriormente. Sin embargo, la ruptura cristiana europea del siglo XVI generó, como destaca Avanzini,<sup>112</sup> un doble derrotero, constituyendo el catolicismo romano el más rígido. Por las propias características de los protestantismos, en los que se daba un mucho mayor peso al individuo en la práctica y comprensión religiosas por encima de las instituciones, la práctica pedagógica tuvo mayor evolución entre ellos, al grado de haber sido el origen de las pedagogías innovadoras del siglo XX, no obstante haberse dado éstas fuera del campo religioso. Dentro de la tradición protestante destacan Comenio, Pestalozzi, el mismo Rousseau, Froebel, Herbart y todos los exponentes del idealismo alemán. Las

---

<sup>111</sup> Dethlefsen y Dahlke. *Op. cit.*, p. 35.

<sup>112</sup> Avanzini, Guy. *La pedagogía desde el siglo XVII hasta nuestros días*, FCE, México, 1990.

pedagogías derivadas de la rama católica continuaron vigentes en América Latina cuando menos durante las primeras tres cuartas partes del siglo XX.

De acuerdo a Fullat:

"Las teorías pedagógicas que se adhieren a tales filosofías serán realistas, se meterán en contacto con la realidad, pero esta tarea se encontrará siempre orientada y dirigida por las formas perennes. Los valores son consistentes en contra del subjetivismo actual. No se tolera el relativismo ni ontológico ni axiológico. Los principios básicos educativos, desde esta opción, son inmutables y eternos. He aquí algunos de dichos principios según Arnold Clause:

- a) A pesar de los cambios circunstanciales, aquello que especifica al ser humano es siempre y en todas partes idéntico. La educación en sus elementos básicos, será la misma para todos y en todos los lugares. Todos los niños disfrutan de racionalidad.
- b) Puesto que la racionalidad es la característica más elevada del hombre, hay que educar sometiendo la instintiva natural a los fines razonables. Esto es posible porque los hombres somos libres y, por consiguiente, responsables. En la escuela reinará el orden que es espejo de lo racional, en vez de imperar el desorden espontáneo que es síntoma de tendencias instintivas descontroladas.
- c) La educación no es propiamente la vida, sino preparación para la misma y, por tanto, lugar artificial donde forjar el carácter que someterá los sentidos a la razón.
- d) Los programas de estudio colocarán al estudiante en contacto con los valores racionales y permanentes, valores que se encarnan en las grandes obras de la cultura tradicional y clásica."<sup>113</sup>

El idealismo, el perennialismo y el realismo de la clasificación de Feroso, se corresponden con la Antropología del Hombre Intemporal de Fullat. En el afán de comprender más a fondo esta postura antropológica, transcribo las palabras de Feroso respecto al perennialismo:

"La *Antropología perennialista* repite la doctrina de Aristóteles, según la cual el hombre es una *sustancia compuesta* de causa material (cuerpo) y de causa formal (alma), resultado de la denominada 'unión sustancial' entre la parte somática y la anímica. Lo psíquico en esta Antropología se somatizó muy poco, con detrimento de los radicales biológicos de la conducta. A ello contribuyó también el platonismo imperante en las grandes Universidades del Renacimiento. El alma está dotada de 'facultades', que son potencias operativas con objeto propio. Su Psicología es la psicología de las facultades, así llamada actualmente en los manuales de Historia de la psicología.

---

<sup>113</sup> Fullat. *Filosofías...*, p. 259.

Por lo que respecta a la educación, el hombre perennialista es un ser corrupto, porque el pecado original deterioró la obra maestra del Creador, convirtiéndolo en raíz de vicios y desviaciones concupiscentes. La filosofía perennialista de la educación es partidaria, como consecuencia lógica, de una disciplina autoritaria, negación de inclinaciones aviesas, sacrificios y contradicción de apetitos desenfrenados. Se incurrió en un cierto determinismo al mal, al que se opondría el determinismo al bien de la filosofía rusioniana. El perennialismo ha recargado las tintas oscuras de la naturaleza humana. El cuerpo y sus perversos instintos son oscuridad, suciedad y contagio; el espíritu ha de dominarlos y domeñarlos. (...) El sombrío cuadro de la filosofía perennialista medieval ha sido dulcificado con la doctrina de la 'gracia' y las excelentes dotes de los regenerados en Cristo.

La Ética es lógicamente base innegable del proceso educativo, que tendrá un sentido intencional y teleológico, porque desea regenerar al hombre caído y corrupto, para devolverlo a los predios de la virtud. Como dijera Aristóteles, la felicidad es la meta última de la naturaleza humana y a ella se llega a través de la virtud, que busca el punto medio entre los extremos. La felicidad y la virtud son metas supremas de la educación.

La filosofía perennialista es la más finalista de cuantas existen, en lo que contrasta con la concepción antifinalista de Rousseau. Los fines de la educación no pueden ser otros que los fines de la existencia humana, con un sentido eminentemente trascendente. Los fines educativos coinciden con los fines asignados por los místicos a la vida del hombre: alabar al Creador y salvarse. El educando es un ser trascendente y la educación tiene un sentido soteriológico o redentor. El modelo de todo educador y educando es Jesucristo, Maestro e Hijo a la vez. La dignidad del hombre se agranda con esta perspectiva; y supera a la antropología intrascendente y al antropocentrismo moderno.

La Epistemología es realista, ya que todo conocimiento comienza en los sentidos y es una representación intencional de la realidad en el entendimiento humano. La Epistemología rechaza el innatismo platónico, agustiniano o cartesiano, y otorga a la experiencia una capital importancia. El maestro ejerce cierto tipo de causalidad en la instrucción del alumno y la escuela es magistrocéntrica."<sup>114</sup>

En relación con la antropología del hombre intemporal, la postura ouspenskiana tiene la definitiva coincidencia de que ambas contemplan una realidad "superior", metafísica, trascendente para el ser humano. Pero la forma como enfocan esta realidad superior es muy diferente, pues para la primera, según Fullat, la tarea educativa está orientada y dirigida por las formas perennes, con valores consistentes en contra del subjetivismo actual, y sin tolerarse el relativismo ni ontológico ni

---

<sup>114</sup> Feroso, Paciano. *Op. cit.*, pp. 85-87.

axiológico. En cambio, para la postura ouspenskiana, la realidad superior sí es algo que hay que contemplar, pero pasando a través de la realidad actual del individuo. En este sentido podríamos clasificar la doctrina de Ouspensky como un existencialismo trascendentalista, y si éste se aplicara a la educación, rescataría la vida concreta del niño momento a momento de la misma forma que lo hacen las pedagogías inspiradas en el existencialismo y las de la "Nueva Educación" como Montessori entre otras. Pero este rescate se haría sin olvidar la trascendencia o finalidad meta-mundana de la vida humana, adquiriendo así un equilibrio que la tradición cristiana perdió derivando en el perennialismo que se ha expuesto.

Ahora, aquí hay un punto importante. La antropología de Ouspensky tiene el mismo origen que la del hombre intemporal. El mensaje de la antropología de Ouspensky es el mismo que el mensaje que dio origen a la antropología del hombre intemporal: el contenido original es el mismo, aunque la forma sea diferente. Este mensaje es el de la tradición gnóstica, que se engloba en lo que René Guenon llama "Tradición Primordial" y que engloba y trasciende las doctrinas religiosas y filosóficas específicas: es el contenido de la *Sophia Perennis*.

La antropología del hombre intemporal descrita por Fullat o el perennialismo descrito por Feroso, son una solidificación devaluada del mensaje original. Esta solidificación es producto de la mente lógica con exclusión de la mente mítica y en este sentido es una devaluación de la filosofía o mensaje original. Ahora, esto es muy difícil que no suceda así cuando se aplica una filosofía pura a la realidad práctica e histórica en la que se conjugan todas las miserias y contradicciones humanas en todos los órdenes junto con lo bueno: el trigo junto con la cizaña. Lo mismo sucedería con la filosofía de Ouspensky o con cualquiera, el camino no es buscar la solidificación en los lógicos planes y programas de estudio, en las materias, etc., y ya. El camino es tener una estructura histórica (planes y programas, instituciones, etc.) sin perder el contacto con la filosofía que los origina. Pero esto es como un círculo vicioso, porque siempre se pierde el contacto. Así ha sucedido siempre en la historia de la humanidad. Y siempre, de cuando en cuando, surgen nuevos esfuerzos de purificación, que con el tiempo se solidifican y devalúan. Rodney Collin, discípulo de Ouspensky, en su libro "El desarrollo de la luz", hace un análisis de esto, pero no en referencia específica a la educación, sino en referencia a las ondas civilizatorias de las que la educación forma parte.

Con este sentido de retorno al origen, comentemos desde la postura ouspenskiana, los principios básicos educativos que Clause le asigna a la antropología del hombre intemporal mencionados anteriormente en este mismo apartado:

1. "A pesar de los cambios circunstanciales, aquello que especifica al ser humano es siempre y en todas partes idéntico. La educación en sus elementos básicos, será la misma para todos y en todos los lugares. Todos los niños disfrutaban de racionalidad."

Mentira, los seres humanos no son idénticos, la mayoría sí lo son en cuanto a su mecanicidad, pero hay unos pocos que van trascendiendo ésta. Además la racionalidad se va construyendo y no todos lo hacen de igual forma, aunque hay una

parte de la racionalidad que sí es común a todos: es lo que Ouspensky llama "el aparato formatorio".

2. "Puesto que la racionalidad es la característica más elevada del hombre, hay que educar sometiendo la instintiva natural a los fines razonables. Esto es posible porque los hombres somos libres y, por consiguiente, responsables. En la escuela reinará el orden que es espejo de lo racional, en vez de imperar el desorden espontáneo que es síntoma de tendencias instintivas descontroladas."

La contradicción entre la instintiva natural y la razón está completamente mal entendida, al igual que la relación entre cuerpo y mente, en la que se denosta el cuerpo y se aprecia la mente. La dicotomía cuerpo-mente, que data de Platón, y aún antes, del orfismo, es un conocimiento iniciático cuya finalidad es que el hombre trascienda el plano mundano de existencia hacia un plano superior. La degradación de este conocimiento ha desvirtuado este enfoque y ha contrapuesto como enemigos al cuerpo y a la mente.

Hay varias formas de comprender el concepto de pecado, central en el desarrollo de la civilización occidental. Y estas diferentes formas, lo son principalmente por el contenido emocional que la persona asigna a dicho concepto. Una forma es asociándolo al sentimiento de culpa, ésta es la que predomina y es producto del aparato formatorio.

3. "La educación no es propiamente la vida, sino preparación para la misma y, por tanto, lugar artificial donde forjar el carácter que someterá los sentidos a la razón."

Desde la perspectiva ouspenskiana, en efecto la educación es para el futuro, y creo que desde todas las perspectivas, y desde la ouspenskiana incluso la vida humana completa solo es una preparación para lo que viene después. Pero eso no implica que se deba devaluar la experiencia inmediata de vida durante la infancia como suele suceder en las escuelas que siguen la antropología del hombre intemporal (degradada). El ser humano está en el tiempo y es tiempo. Todos los momentos que integran el tiempo de la vida del humano son importantes, y nunca el humano llega a ser pleno del todo.

Por otro lado, no se trata de someter los sentidos a la razón, sino de armonizar "los sentidos" con la razón.

4. "Los programas de estudio colocarán al estudiante en contacto con los valores racionales y permanentes, valores que se encarnan en las grandes obras de la cultura tradicional y clásica."

Es importante poner al estudiante en contacto con valores racionales y permanentes, pero no sólo con eso, sino con el proceso mismo de valoración y la relatividad que éste implica.



## **VII. ORIENTACIONES EDUCACIONALES DERIVADAS DE LA TEORÍA OUSPENSKIANA.**

Este capítulo se divide en dos partes. En la primera, titulada "Contradicciones básicas de la educación", consta de 4 apartados. En los dos primeros, expondré sendos postulados que se derivan de la antropología filosófica propuesta por Ouspensky, en un tercero intentaré desbrozar las consecuencias que se derivan de la primera contradicción para el campo educacional y en un cuarto apartado, las consecuencias de la segunda contradicción. Los apartados son:

- 1.- Contradicción individuo - grupo.
- 2.- Contradicción realidad – percepción.
- 3.- Cultivo vs. cultura: la primera contradicción en la educación.
- 4.- La segunda contradicción en la educación.

En la segunda parte, titulada "El cultivo de los centros", propondré lineamientos generales de algunas posibilidades de trabajo educativo de acuerdo al esquema ouspenskiano de la constitución del hombre, en los siguientes apartados:

- 1.- El terreno físico.
- 2.- El terreno emocional.
- 3.- El terreno intelectual
- 4.- El cultivo del yo.
- 5.- El terreno espiritual: educación superior: La conciencia o "supraconciencia".

### **A) Contradicciones básicas de la educación.**

Como hemos visto, el autoconocimiento desde la perspectiva ouspenskiana, está montado sobre el funcionamiento de la máquina, recordando el sentido especial que el concepto de máquina aplicado al hombre tiene en la filosofía ouspenskiana. De modo que debemos hablar primero de la educación de la máquina, antes de la educación en el autoconocimiento. Esta educación de la máquina es lo que normalmente se practica con más o menos éxito en todo el mundo, es lo que llamamos comúnmente educación y posee en su interior, entre otras, dos contradicciones detectadas teóricamente pero ocultas con frecuencia en términos prácticos. Estas contradicciones son:

1. Contradicción individuo vs. grupo
2. Contradicción de realidad vs. percepción

Cada una de ellas tiene manifestaciones a diferentes niveles y forman parte tanto de la humanidad en su conjunto, como de cada uno de los individuos que la componen. Abordémoslas en ese orden.



## 1.- Contradicción individuo - grupo.

Todas las realidades humanas, como dice Cencillo<sup>1</sup>, resultan de una dialéctica de contrarios perpetua y a diversos niveles. Todos somos individuos, pero para nacer y subsistir necesitamos del grupo, y esto desde los albores de la humanidad hasta su plausible extinción. El individuo viene dotado de ciertas características, inclinaciones y posibilidades que la ciencia moderna encuadra en el concepto de la genética y aún del temperamento<sup>2</sup>, y que pueden ser conocidas por varias técnicas psicológicas, entre ellas, por una hermenéutica adecuada sobre el cálculo del horóscopo individualizado, ya sea dentro de la tradición babilónica, maya, china o alguna otra. Sobre esas cualidades de nacimiento, el grupo (familia, raza, ciudad, nación, etc.) en que le tocó nacer, ejercerá su influencia para que a través del aprendizaje el individuo desarrolle algunas de éstas, inhiba otras y adquiera otras. De esta manera el grupo pasa a formar parte constitutiva del individuo en términos psíquicos, el individuo introyecta al grupo, sus instituciones, sus leyes, sus costumbres, de modo que se puede afirmar que hay una contradicción individuo - grupo <sup>3</sup>, que aunque subsiste como tal fuera del individuo, también existe en el seno de una sola y misma persona, la cual a su vez, al constituirse como tal (como persona) se refiere a sí misma como una resultante no conciente de esta contradicción y se hace llamar "Yo".<sup>4</sup> Existe, como dice Cencillo<sup>5</sup>, en cada individuo, una dialéctica entre lo propio y lo ajeno, lo individual y lo colectivo, lo general y lo particular, lo cultural y lo biológico, el entorno y el dintorno, lo proyectivo y lo introyectivo. En cierta medida podemos decir que la teoría psicoanalítica originaria creada por Freud expresa esta situación al interior del individuo llamando "ello" a la parte individual, "super-yo" a la parte grupal, y "yo" a la resultante.

Más atrás en el tiempo, Rousseau supo detectar bien esta contradicción cuando se refería al contraste entre el hombre natural y el hombre social y de hecho ha sido detectada por las grandes mentes humanas, cuando menos desde tiempos de la antigua Grecia, como lo demuestran las palabras de Tomás Calvo Martínez en su Introducción al Tratado del Alma de Aristóteles:

"En sus líneas generales, la discusión aristotélica de la ética ha de contemplarse desde la distinción –inaugurada en el siglo V por los sofistas- entre Naturaleza y Convención. Llevados por un conjunto de observaciones de carácter histórico, cultural y etnológico, los sofistas trataron de distinguir entre lo que hay de natural en las normas de conducta individual y social y lo que en éstas hay de convencional e, incluso, antinatural."<sup>6</sup>

Roger Trigg dice en un resumen sobre la teoría de Freud:

---

<sup>1</sup> Cencillo.*Op. cit.*, p. 133.

<sup>2</sup> De la Fuente, Ramón, *Psicología Médica*. FCE, México, 1970.

<sup>3</sup> En la nota 1 para el Cap. VII, del apéndice se encontrarán citas específicas de varios autores que hacen referencia a esta contradicción.

<sup>4</sup> Cf. Fromm, Erich, *Ética y Psicoanálisis*, FCE, México, 1982. Cap. IV, inciso 2.

<sup>5</sup> Cencillo.*Op. cit.*, p. 133.

<sup>6</sup> Aristóteles. *Acerca del Alma*, Editorial Gredos, Madrid España. 1ª. reimpresión, 1983.

"El deseo de autoconocimiento, seguido de la autoaceptación, tropieza con el hecho de que la sociedad no puede tolerar determinados impulsos humanos. Quizás la represión, en el sentido de huir de nuestros impulsos y no admitir su existencia, sea indeseable, pero el control es sin duda necesario."<sup>7</sup>

El propio Freud la aborda en el siguiente pasaje, aunque la línea general de su pensamiento derive hacia otros rumbos:

"La libertad individual no es un patrimonio de la cultura. Fue máxima antes de toda cultura; es verdad que en esos tiempos las más de las veces carecía de valor, porque el individuo difícilmente estaba en condiciones de preservarla. Por obra del desarrollo cultural experimenta limitaciones y la justicia exige que nadie escape a ellas. Lo que en una comunidad humana se agita como esfuerzo libertario puede ser la rebelión contra una injusticia vigente, en cuyo caso favorecerá un ulterior desarrollo de la cultura, será conciliable con ésta. Pero también puede provenir del resto de la personalidad originaria, un resto no domeñado por la cultura, y convertirse de ese modo en base para la hostilidad hacia esta última. El esfuerzo libertario se dirige entonces contra determinadas formas y exigencias de la cultura, o contra ella en general. No parece posible impulsar a los seres humanos, mediante algún tipo de influjo, a trasmudar su naturaleza en la de una termita: defenderá siempre su demanda de libertad individual en contra de la voluntad de la masa. Buena parte de la brega de la humanidad gira en torno de una tarea: hallar un equilibrio acorde a fines, vale decir, dispensador de felicidad, entre esas demandas individuales y las exigencias culturales de la masa; y uno de los problemas que atañen a su destino es saber si mediante determinada configuración cultural ese equilibrio puede alcanzarse o si el conflicto es insalvable."<sup>8</sup>

Esta contradicción subyace en todos los procesos sociales, en el matrimonio, en la simple relación de pareja, en la amistad, en la formación de los Estados, etc. y en su forma teórica primigenia se remite a la diferencia entre yo y el otro. Cuando el otro comienza a existir para mí, comienza el grupo, pues ya somos dos, ya no existo yo únicamente. De la conciencia del otro se deriva la posibilidad de estar separado de él o de ellos, aislado, y como lo plantea Erich Fromm "la vivencia de la separatividad provoca angustia; es por cierto, la fuente de toda angustia" y "la necesidad más profunda del hombre es ... la necesidad de superar su separatividad, de abandonar la prisión de su soledad"<sup>9</sup>.

Es importante entender esta contradicción, no como procesos históricos relacionados con infraestructura productiva o superestructura ideológica, sino como realidades

---

<sup>7</sup> Trigg, Roger. *Concepciones de la naturaleza humana*, Alianza Editorial, S. A. Madrid, 2001, p. 234.

<sup>8</sup> Freud, S. El malestar de la cultura. En: *Obras Completas*, Amorrortu Editores, Argentina, 1996. Vol. 21, p. 94.

<sup>9</sup> Fromm, Erich, *El Arte de Amar*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1974, pp. 18 y sigs.

presentes constantemente en el ser humano en todo lo que hace y en todas las etapas de la historia, derivada simplemente del principio de dualidad en el Universo. Hacia esto apunta una parte de la argumentación de Cencillo en su obra "Dialéctica del Concreto Humano", en la cual, relacionando la contradicción individuo-grupo con la dicotomía concreto-abstracto, dice:

"A nivel humano *lo concreto* no es individual, sino *personal*; el "individuo" es ciertamente una *abstracción*, porque no se da en ningún caso la "mónada" humana, desvinculada de la sociedad, y no puede distinguirse adecuadamente de la *sociedad*. Por eso quien conciba lo *concreto* como *individuo*, habrá de superarlo, también en la línea de la abstracción y no sólo en la línea de la concreción colectivista. Para nosotros no es éste el caso; lo *real* y *concreto*, es decir lo no ideal ni abstracto, no supone ninguna disgregación monádica ni individualista de lo colectivo, porque lo *real* y *concreto*, precisamente por ser *real* y *concreto*, se encuentra dialécticamente imbricado en lo *total* y *colectivo* y carecería de realidad y concreción si dejase de estarlo."<sup>10</sup>

Hay que destacar que en ambos términos de esta contradicción existen aspectos detestables y otros amables. En el lado del individuo, existe la parte de uno mismo que lo quiere todo a expensas de los demás: es esto lo que podemos denominar "egoísmo" y el culto a esta parte está en la base del sistema socio-económico actual, pero también existe la parte íntima, privada, propia en donde se realizan las decisiones morales que debe permanecer a reserva de la ingerencia grupal. A su vez, por el lado del grupo existe la parte que sojuzga al individuo tratando de coartar su intimidad en diferentes grados, pero también existe la parte que permite y propicia la subsistencia y el crecimiento de los individuos.

Ahora bien, los filósofos, a través de la historia han destacado con preferencia una u otra parte de alguno de los dos lados de la contradicción, surgiendo de ahí su filiación a una postura definida por parte de los historiadores y analistas. Hobbes, por ejemplo, destaca para sus propuestas la parte egoísta, al igual que Fourier, etc.....

Hay ocasiones en la historia en que se le da aparentemente más peso al polo de lo natural o individual, como en el liberalismo económico o en la sociedad capitalista actual, de los cuales surge el modelo antropológico del individualismo liberal<sup>11</sup>. Utilicemos aquí las palabras de Beorlegui:

Durante la época del primer liberalismo, y tras un largo trabajo de legitimación en su forma de entender la realidad y someterla a sus intereses, se fue conformando un ideal de hombre que se caracterizaba por estos rasgos: individualismo, egoísmo/narcisismo, competitividad desde un sentido darwinista de la vida, dominado por la

---

<sup>10</sup> Cencillo.*Op. cit.*, p. 18.

<sup>11</sup> Cf. Utz, A. *Entre neoliberalismo y neomarxismo*, Herder, Barcelona, 1977, p. 178. También: Cortina, A. *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993, p. 33.

lógica de la racionalidad económica y la ética calvinista del trabajo, la eficacia y la productividad económicas. En realidad estos rasgos antropológicos no constituyen una antropología sistematizada y explícitamente elaborada, puesto que el liberalismo no tiene propiamente una filosofía (en cuanto teoría que trate de fundamentar racionalmente sus puntos de vista), sino que constituye una descripción fáctica de la realidad humana y social que la propia política liberal está imponiendo, elevando la facticidad a normatividad.<sup>12</sup>

En cambio, hay otras ocasiones en que se privilegia el otro polo como en el Estado soviético, o en la sociedad tradicional china inspirada en el confucianismo. En general, en las culturas antiguas, como dice Cencillo, el fondo colectivo:

era estrictamente *colectivo* y no permitía la *negación* dialéctica de lo uno en lo otro, de lo colectivo en lo personal. Y todavía las grandes culturas clásicas de la Antigüedad oriental se mantienen en esta rigidez adialéctica de lo colectivo y *oficial*: en China, Egipto, la India, Asiria y Persia la vida privada queda totalmente absorbida por la organización estatal y la dependencia de una Administración imperial que puede intervenir en todo y que presiona sobre los individuos amenazando inevitablemente su independencia personal (o mejor, no dejándola siquiera comenzar su desarrollo; en la India será la absorción por la casta el matiz que esta alienación de lo personal en lo colectivo presente).<sup>13</sup>

Pero el privilegio que se le da al individuo en la sociedad capitalista actual es sólo aparente, porque en realidad hay una enorme manipulación grupal e incluso borreguil, como bien lo han apuntado los críticos de este sistema entre los que destaca Erich Fromm<sup>14</sup>. Sin embargo, digamos con una clara filiación aristotélica que ninguna opción en la que se privilegie un polo a costa del otro logrará felicidad y plenitud para los humanos involucrados en ella; sólo una opción tanto a nivel individual como en el microsociedad y en el macrosociedad, en la que se contemplen ambos polos en el contexto de un círculo que los enmarque (como en la figura china del Yin y el Yang) logrará armonía completa para sus miembros, la cual, como Fromm apunta, será producto de la superación de la experiencia de separación, de aislamiento. Esto mismo es expresado por Fromm en referencia a la ética -a cuyo aspecto grupal él le llama "socialmente inmanente", y a cuyo aspecto individual le llama "universal"- en estos términos:

"Si bien es cierto que el conflicto entre la ética socialmente inmanente y la ética universal ha menguado en intensidad durante el proceso de la evolución humana, subsiste un conflicto entre los dos tipos de ética, puesto que la humanidad no ha logrado edificar una sociedad en la cual el interés de la "sociedad" llegue a identificarse con el interés de

---

<sup>12</sup> Beorlegui, Carlos. *Antropología filosófica*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1999, p. 304-05.

<sup>13</sup> Cencillo, Luis, *Dialéctica del concreto humano*, Ed. Marova, Madrid, 1975, p. 104.

<sup>14</sup> Fromm, Erich. *Psicoanálisis de la Sociedad contemporánea*, FCE, México, 1981.

todos sus miembros. Mientras que en la evolución humana no se alcance esa meta, las necesidades sociales históricamente condicionadas chocarán con las necesidades existenciales universales del individuo."<sup>15</sup>

También permea esta contradicción todo el campo del saber referido a lo humano. Específicamente dentro de la Antropología Filosófica, Beorlegui admite que:

"nos hallamos ante dos modelos antropológicos contrapuestos que se disputan la hegemonía intelectual y social: el modelo individualista (defendido por postmodernos y neoconservadores), y el modelo social/comunitario, avalado por una visión más ajustada a los datos de la reflexión filosófico-antropológica y de las ciencias humanas."<sup>16</sup>

Pero más allá de la filiación a uno u otro modelo, lo importante es el equilibrio, la armonía entre los dos polos, el individual y el grupal, tanto en el seno del individuo como de los grupos humanos, como dice Cencillo:

"Para lograr una comprensión exacta de lo humano hay que oscilar constantemente entre el polo colectivo y el polo personal, entre lo esquemáticamente objetivo y lo *mísmicamente denso*, en una perpetua dialéctica de contrarios, dinámica y evolutiva, sin estatificarse nunca en un "colectivismo" o en un "individualismo" parciales. Esto es precisamente lo *humano*."<sup>17</sup>

Lo que se da con mayor frecuencia es el enfoque de la contradicción individuo-grupo externamente al individuo, es decir en el contexto social: así en los partidos políticos, como en los conflictos estudiantiles con las autoridades, como en el mismo enfrentamiento de los adolescentes con sus padres, descuidando la realidad de que esta contradicción tiene una connotación ontológica para el ser humano. Cencillo dice:

"Ver al hombre real y concreto como anónimo producto de una praxis anónima o decantación mecánica de energías físicas es ignorar la especificidad de lo humano en el que se da una bipolaridad tensional (dialéctica por lo tanto) entre lo *colectivo-objetivo* y lo *personal-original*, y si sólo prevaleciese uno de los extremos, sin tensión equipolente, como el individualismo y el colectivismo pretenden, no habría *dialéctica* alguna en el fenómeno humano. Pero esta dialéctica existe y nos sale al paso por todas sus vertientes.

La praxis humana resulta precisamente de la confluencia dialéctica de unas energías *personales* (bióticas, afectivas, libidinales, mentales, expresivas y productivas) con unas canalizaciones *colectivas*, prementes, constantes, rítmicas y fásicas, sin las cuales las energías personales se dispersarían amorfamente, pero que, a su vez, sin éstas

---

<sup>15</sup> Fromm, Erich. *Ética y Psicoanálisis*, FCE, México, 1982, p. 262.

<sup>16</sup> Beorlegui. *Op. cit.*, p. 304.

<sup>17</sup> Cencillo. *Op. cit.*, p. 36.

quedarían en rutinas rebajadas de potencial y de productividad, cauces secos que nada fecundan."<sup>18</sup>

En efecto, en el individuo estas dos polaridades están presentes y su armonía mutua es importante. Fromm dice al respecto:

"Lo que encontramos con mucha frecuencia es que, debido al deseo de los padres (de manera personal y como representantes de la sociedad), al niño se le obliga a reprimir o a debilitar sus disposiciones originales y a remplazarlas por aquellos rasgos que la sociedad quiere que desarrolle. Es aquí donde hallamos las raíces de las evoluciones neuróticas; la persona desarrolla un sentido de identidad falso. Aun cuando la identidad verdadera descansa en la conciencia de las características intrínsecas que uno posea por el hecho de haber nacido como quien se es, la seudoidentidad se basa en la personalidad que la sociedad nos ha impuesto. De aquí que, para que la persona pueda mantener su equilibrio, tenga necesidad constante de aprobación. La identidad verdadera no necesita de tal aprobación porque la imagen que la persona tiene de sí misma es idéntica a la estructura auténtica de su personalidad."<sup>19</sup>

Marx filosofa también sobre la relación individuo-grupo, pero no como contradicción. Él le da más peso al lado grupal que al individual y la enfoca más bien en términos históricos (de materialismo histórico) y sociales, por tanto su enfoque es diferente al del presente trabajo porque aquí se considera esta contradicción como inmanente a la naturaleza humana. Marx dice:

"Aún cuando realizo una actividad *científica*, etc., actividad que pocas veces puedo efectuar en asociación directa con otros hombres, realizo un acto *social*, porque actúo como *hombre*. No es sólo lo material de mi actividad –como el lenguaje mismo que emplea el pensador – lo que me es dado como un producto social. *Mi propia existencia* es una actividad social. Por esta razón, lo que yo mismo produzco lo produzco para la sociedad y con la conciencia de actuar como ser social.

Mi conciencia universal es sólo la forma *teórica* de aquello cuya forma *viviente* es la comunidad *real*, el ser social, aunque en la actualidad esta conciencia *universal* es una abstracción de la vida real y se opone a ésta como un enemigo. Por eso la *actividad* de mi conciencia universal como tal es mi existencia *teórica* como ser social.

Es necesario, sobre todo, evitar la definición de la "sociedad", una vez más, como una abstracción que se confronta el individuo. El individuo es el *ser social*. La manifestación de su vida –aún cuando no aparece directamente en la forma de una manifestación común, realizada en asociación con los demás hombres– es pues una manifestación y

---

<sup>18</sup> Cencillo. *Op. cit.* p. 35.

<sup>19</sup> Fromm, Erich. *Grandeza y limitaciones del pensamiento de Freud*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1983. p. 86.

afirmación de la *vida social*. La vida humana individual y la vida genérica del hombre no son cosas *diferentes*, aun cuando el modo de existencia de la vida individual sea necesariamente una forma de vida genérica *más particular* (...)

Aunque el hombre es un individuo único –y es precisamente su particularidad lo que lo hace individuo, un ser *individual* real de la comunidad–igualmente es la *totalidad*, la totalidad ideal, la existencia subjetiva de la sociedad pensada y sentida. Existe en realidad como la representación y el espíritu real de la existencia social y como la suma de la manifestación vital del hombre."<sup>20</sup>

El abordaje que hace Ouspensky a esta contradicción es bajo la polaridad de dos conceptos: esencia y personalidad, como dos partes integrantes del ser humano. La esencia comprende los centros en sí mismos: su estructura, sus capacidades, sus lados fuertes y débiles. La personalidad comprende el contenido de esos centros, lo que se ha aprendido en esta vida. La esencia es lo innato, y representa el polo individual de la contradicción; la personalidad es lo adquirido y representa el polo grupal. Existe en el trabajo sobre uno mismo una tercera estructura artificial sobrepuesta a la personalidad, en la que los contenidos de la personalidad no están en relación directa con la esencia: se le llama falsa personalidad. Ouspensky explica al respecto:

"Casos en que al esencia prevalece sobre la personalidad pueden hallarse entre personas sin cultura; esos hombres "simples", como se los llama, pueden ser buenos y hasta inteligentes, pero son incapaces de desarrollarse como aquellos cuya personalidad es mayor.

Casos en que la personalidad prevalece sobre la esencia se hallan a menudo entre las personas cultas, y la esencia permanece entonces en un estado de semicrecimiento o de desarrollo incompleto.

Así, cuando hay desenvolvimiento rápido y prematuro de la personalidad, el crecimiento de la esencia puede prácticamente detenerse en edad muy temprana, y el resultado es que vemos hombres y mujeres de apariencia adulta, pero cuya esencia ha permanecido en la edad de diez o doce años.

Numerosas condiciones de la vida moderna favorecen ese subdesarrollo de la esencia."<sup>21</sup>

Ouspensky, en su primera etapa (antes de Gurdjieff) ya detectaba referencias de esta contradicción, refiriéndose a ellas como sugestionabilidad.<sup>22</sup> Sin embargo Ouspensky no deriva consecuencias de dicha contradicción en el orden social, como se hace en el presente trabajo, en el cual se busca la aplicación educativa.

---

<sup>20</sup> Marx, Karl. Manuscritos económico-filosóficos; en: Fromm, Erich, *Marx y su concepto del hombre*, FCE, México, 1983, pp. 138-39.

<sup>21</sup> Ouspensky, P. D. *Psicología de la posible evolución del hombre*, Edicial, S. A. Buenos Aires, 12ª. edición. p. 44.

<sup>22</sup> Ver apéndice: nota 2 del Cap. VII.

Hay muchas formas para nombrar y analizar los polos de la contradicción que aquí llamamos individuo-grupo. Ouspensky utiliza los conceptos de esencia y personalidad y probablemente dándoles un significado más restringido. Pero igualmente podemos usar esos términos con el amplio significado que aquí se le asigna a esta contradicción. La esencia es atemporal, la personalidad está plenamente en el tiempo.

También podemos equiparar esta contradicción con la dicotomía consciente-inconsciente en términos frommianos, de acuerdo a las siguientes citas:

"La conciencia representa al hombre social, las limitaciones accidentales establecidas por la situación histórica en la que cae un individuo. El inconsciente representa al hombre al hombre universal, al hombre total, arraigado en el Cosmos; representa la planta que hay en él, el animal que hay en él, el espíritu que hay en él; representa su pasado hasta el alba de la existencia humana y representa su futuro hasta el día en que el hombre llegue a ser plenamente humano y la naturaleza se humanice lo mismo que el hombre se naturalice."<sup>23</sup>

"En tanto que la conciencia representa sólo al pequeño sector de la experiencia socialmente moldeada y el inconsciente representa la riqueza y la profundidad del hombre universal, el estado de represión resulta en el hecho de que yo, la persona accidental, social, estoy separado de mí mismo, la persona total humana. Soy extraño a mí mismo, y en la misma medida todos los demás son extraños para mí. Estoy separado de la vasta área de experiencia que es humana y soy un fragmento de hombre, un inválido que experimenta sólo una pequeña parte de lo que es real en sí mismo y de lo que es real en los demás."<sup>24</sup>

Para entender las diferentes manifestaciones de la contradicción individuo – grupo, podemos referirnos a la imagen de un cono, en cuya punta se encuentra esta contradicción en su origen y conforme se va avanzando por la superficie del cono hacia su base, esta contradicción va adquiriendo las diferentes formas de manifestación, entre las cuales podemos mencionar las siguientes, no forzosamente en orden y sin pretender ser exhaustivos:

individuo	vs.	grupo
lo natural	vs.	lo adquirido
espontaneidad	vs.	educación
hombre natural	vs.	hombre social
Eris	vs.	Philía
esencia	vs.	personalidad
individualismo	vs.	sentido comunitario
naturaleza	vs.	convención

---

<sup>23</sup> Suzuki, D. T. y Fromm, Erich. *Budismo Zen y Psicoanálisis*. FCE, México, 1982, p. 116.

<sup>24</sup> Suzuki, D. T. *Op. cit.* p. 118.



Hemos de mencionar que en su manifestación de placer vs. dolor, esta contradicción adquiere una enorme profundidad cuya investigación desborda los límites del presente trabajo, por lo que solamente hacemos mención de ella para futuras investigaciones. Respecto a ella, Fullat, exponiendo la filosofía de Kierkegaard, dice:

"La moral vigente ha nacido del respeto a las tradiciones y a las costumbres, siendo el individuo más moral aquel que más sacrifica a las tradiciones y costumbres. La educación cumple con este cometido transmisor. La moral que nos rodea se vuelve contra la instintiva de donde ha nacido enseñando el sufrimiento y desaconsejando el disfrute."<sup>25</sup>

Una manifestación menos profunda en la que tampoco ahondaremos aquí es la de esencia vs. existencia. Fullat, inspirado en *La relativité educationnelle* (Ed. Labor, Bruselas y Nathan, París, 1976.) de Arnould Clause, la relaciona específicamente con la pedagogía:

"Pueden perfilarse dos principales maneras de entender la educación: la manera esencial y la manera existencial. Después del Renacimiento aún florecen las 'pedagogías de la esencia', insistiendo en el intelectualismo, en el conservadurismo, en el autoritarismo, etc. El peso de los jesuitas, de Descartes, de Leibniz, de Kant..., es notable. Pero, sin duda, han sido las 'pedagogías de la existencia' las que han disfrutado luego de mayor aceptación. Arrancan del *Quattrocento* y se inspiran después en los empiristas, en los positivistas y hasta en los pragmatistas. En la actualidad poseen más renombre dentro de la opinión pública.

Las primeras corrientes, con abarcar cosas harto dispares de entrada, poseen en común el partir de intuiciones –de elementos intemporales o colocados en un futuro absoluto- que trascienden la inmediatez. Las pedagogías de la existencia, por el contrario, arrancan de hechos dados en la más inmediata cotidianidad."<sup>26</sup>

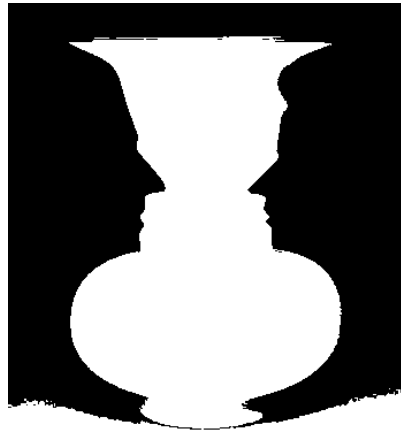
---

<sup>25</sup> Fullat. *Filosofías de la Educación*, Ediciones CEAC, S. A., Barcelona, 1983, p. 370.

<sup>26</sup> Fullat. *Op. cit.*, p. 238.

## 2.- Contradicción realidad – percepción.

Como ya expuse en el tercer capítulo de este trabajo, y muchos autores reconocen, lo que percibimos no se ajusta a la realidad, y se reconocen diferentes matices y niveles de desajuste. Es a este desajuste a lo que aquí llamo contradicción realidad – percepción. He aquí un claro y típico ejemplo visual de ello:



En el grabado anterior existe la posibilidad de enfocarse en las caras frente a frente o en la copa. Si se interpreta como fondo la superficie negra, la blanca se sitúa en primer término y se mira una copa, pero si se interpreta como fondo la superficie blanca, entonces se ve el perfil de dos rostros. Esta dicotomía llega a su paroxismo en los grabados del holandés Mauritz Escher. En la percepción juegan un papel decisivo, aunque no exclusivo, el tiempo, no siempre tomado en cuenta, y el espacio. Es a ésta una indagación a la que se ha avocado la Física. Tan solo en relación con el espacio, las tres dimensiones del mismo son una interpretación nuestra de la realidad, no una percepción directa, como lo indica acertadamente Ouspensky:

"Hagamos notar antes que todo que nosotros recibimos las más incorrectas impresiones del mundo por lo que se refiere a su forma y aspecto exteriores. Sabemos que el mundo está formado de cuerpos, de sólidos, pero nosotros vemos y tocamos *sólo superficies*. Nunca vemos ni tocamos *un sólido*. El sólido es un *concepto* formado por una serie de percepciones, el resultado del razonamiento y la experiencia. Para la sensación inmediata sólo existen las superficies. Las sensaciones de gravedad, masa, volumen, que mentalmente asociamos con el "sólido", están en realidad asociadas con las sensaciones de superficies. Nosotros sólo *sabemos* que la sensación proviene del sólido, pero nunca sentimos el sólido mismo. Quizá podría llamarse a la compleja sensación de superficies: peso, masa, densidad, resistencia, "la sensación de un sólido", pero combinamos *mentalmente* todas esas sensaciones un una y llamamos a la sensación compuesta un sólido. Nosotros sentimos directamente sólo superficies; al peso y a la resistencia del sólido, como tales, nunca las sentimos *separadamente*.

Pero sabemos que el mundo no está formado de superficies; sabemos que vemos el mundo incorrectamente, y que *nunca* lo vemos *tal cual* es, no sólo en el sentido filosófico de la expresión, sino en el sentido *geométrico* más simple. Nunca hemos visto *un cubo, una esfera, etc.*, sino solo sus superficies. Sabiendo esto, mentalmente corregimos lo que vemos. Detrás de las superficies *pensamos* el sólido."<sup>27</sup>

El anterior es sólo un primer nivel de la contradicción realidad – percepción, en realidad, hay más. Algunos autores abordan teóricamente esta contradicción contrastando al individuo con el mundo en sintonía con el dicho popular de "cada cabeza es un mundo"; así Coreth dice:

"A la esencia del hombre pertenece tener un mundo y estar en ese mundo. Por su misma esencia el hombre es un mundo preproyectado. Y eso es lo que hace posible que con la experiencia captemos la realidad y formemos nuestro mundo. El contenido concreto de mi mundo deriva de la experiencia. Pero a tal experiencia responde el esquema siempre nuevo de sentido y valor, de objetivos y de planes que penetran a su vez en la totalidad de mi mundo intelectual y crean una preinteligencia para todas mis experiencias posteriores. La consecuencia inmediata es que el mundo no viene asumido de forma meramente *pasiva*, sino que nos lo apropiamos y configuramos *activamente*. Ese mundo no es un puro esquema lógico que nosotros tracemos, ni es tampoco una pura determinación pasiva forjada en base a los datos preexistentes y recibidos por tradición. (...) Ambos elementos, el activo y el pasivo se interfieren al tiempo que definen la totalidad de nuestro mundo."<sup>28</sup>

Establecer esta contradicción como un principio inmanente al hombre, implica como una ley en él la hermenéutica no sólo en el sentido de interpretación de textos, sino de interpretación en general, como asienta H. G. Gadamer:

"¿Hay una realidad que permita buscar con seguridad el conocimiento de lo general, de la ley, de la regla, y que encuentre ahí su cumplimiento? ¿no es la propia realidad el resultado de una interpretación? La interpretación es lo que ofrece la mediación nunca perfecta entre hombre y mundo, y en este sentido la única inmediatez y el único dato real es que comprendemos algo como 'algo'."<sup>29</sup>

Ahora, esa interpretación depende de muchos factores y no todos racionales,<sup>30</sup> siendo imposible limpiarse del todo de la carga que estos últimos representan: Ouspensky, con su lenguaje, lo plantea –refiriéndose a estos aspectos negativos de la psique como

---

<sup>27</sup> Ouspensky, P. D. *Tertium Organum*, Ed. Kier, S. A. Buenos Aires, 1982, p. 87.

<sup>28</sup> Coreth, Emerith. *¿Qué es el hombre?* Ed. Herder, Barcelona, 1985, p. 96.

<sup>29</sup> Gadamer, Hans Georg. *Texto e interpretación, en Hermenéutica*, comp. de José Domínguez Caparrós, Arco/Libros, S. L., Madrid, 1997, p. 88.

<sup>30</sup> Ver apéndice: nota 3 del Cap. VII.

*falsa personalidad*—diciendo que es imposible eliminarla, pues sería lo mismo que cortarse la cabeza<sup>31</sup>. La misma idea está contenida en la parábola del trigo y la cizaña en los evangelios.<sup>32</sup>

Es inmensa la cantidad de argumentos que se podrían proporcionar y de autores que podrían citarse para dejar establecido que la contradicción realidad-percepción, derivada de la clásica contradicción entre sujeto y objeto, sucede en el género humano, ya que como dice Nicol:

La distinción entre ser y apariencia ocupará el primer plano en las meditaciones de los filósofos. Ellos dirán que la apariencia es algo del ser, pero no el ser mismo. (...) Es la praxis la que da al ser una apariencia que él no tiene en sí mismo.<sup>33</sup>

Sin embargo existen entre estos autores diferentes matices de profundidad en el abordaje de esta contradicción. Una de las argumentaciones más recientes, pero que se queda a la mitad de la profundidad de dicha contradicción, está constituida por la hermenéutica filosófica que se remonta a Hans Georg Gadamer en 1960:

"Una hermenéutica filosófica llegará al resultado de que la comprensión sólo es posible de forma que el sujeto ponga en juego sus propios presupuestos. El aporte productivo del intérprete forma parte inexorablemente del sentido de la comprensión. Esto no legitima lo privado y arbitrario de los prejuicios subjetivos, ya que el tema en cuestión –el texto que se quiere entender- es el único criterio que se hace valer. Pero la inevitable y necesaria distancia de los tiempos, las culturas, las clases sociales y las razas –o las personas- es un momento suprasubjetivo que da tensión y vida a la comprensión."<sup>34</sup>

Claro que en la contradicción individuo-grupo, entran los prejuicios subjetivos. El texto, al que Gadamer alude, no es más que un aspecto de la cuestión: es como una tabla de salvación que Gadamer y sus sucesores necesitan para no sentirse perdidos y absorbidos por el mar de Maya.

"El modo efectivo del lenguaje es el diálogo, siquiera el diálogo del alma consigo misma, que es como Platón define al pensamiento. En este sentido la hermenéutica como teoría de la comprensión y del consenso ostenta la máxima generalidad. No considera cada enunciado meramente en su valor lógico, sino como respuesta a una pregunta; pero esto significa que el sujeto que comprende debe comprender la pregunta, y como la comprensión ha de alcanzar su sentido desde su historia

---

<sup>31</sup> Ouspensky, P. D. *El Cuarto Camino*, Ed. Kier, Buenos Aires, 1995, p. 188.

<sup>32</sup> Biblia Cristiana, Nuevo Testamento. Mateo 13, 24. Ver apéndice: nota 4 del Cap. VII.

<sup>33</sup> Nicol Eduardo, *La idea del hombre*, FCE, México, 1977. p. 300.

<sup>34</sup> Gadamer, H. G. *Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica*, 1977: en *Verdad y Método*, Vol II, Ed. Sígueme, S. A., Salamanca, 2000; p.111.

motivacional, tiene que trascender por fuerza el contenido enunciativo expresable lógicamente."<sup>35</sup>

La contradicción realidad-percepción se encuentra también imbricada en el propio proceso del lenguaje. Farré lo expresa así:

"La palabra hablada intenta transmitir la realidad, tal como la concebimos, a una persona que nunca la recibirá con todos aquellos matices con que nosotros la queremos notificar. Es imposible que la palabra contenga perfectamente el contenido de nuestro pensamiento, y nada más. Las hemos recibido ya con prefijado significado; y sólo en parte, y no siempre, será vehículo para nuestra particular sentimentalidad. Y, aunque lo fuera, el otro, el que acepta la palabra, será muy difícil que en ella agote nuestra verdadera intención. Nos aceptará, en parte por lo menos, desde su predisposición y nos interpretará dentro de la misma. Es el habla un precioso y necesario vehículo de comunicación; pero siempre, como todo vehículo de comunicación humana, imperfecto. Los términos, dos personas, poseen una singularidad íntima externamente inexpresable."<sup>36</sup>

Añadiría yo que no sólo parte de la intimidad sentimental se queda inexpresada, sino también las ideas, de lo cual dan cuenta los niveles clásicos de la hermenéutica.

Desde su propio aparato teórico, Cencillo<sup>37</sup> admite la existencia de esta contradicción que marca las diferencias entre los individuos, admitiendo que los elementos, filtros y dispositivos que al efecto él menciona "se integran y organizan en *personalidad*, o conjunto articulado asuntivo, expresivo y productivo, gracias a un sistema de *estructuración* o modo dinámico y unitario de jerarquizarse, complementarse y jugar dichos componentes en diversos tipos de función relacional (concienciativa, comunicacional y comportamental)."<sup>38</sup>

Un aspecto de la contradicción realidad-percepción está expresado por la doctrina psicológica del temperamento<sup>39</sup>: existen diferencias de "temperamento" entre las personas, y estas diferencian matizan su percepción de la realidad. Fromm se refiere a ello en estos términos:

"No puede dudarse de la importancia que tiene este campo de estudio para ulteriores investigaciones, especialmente en lo referente a la correlación del temperamento con los procesos somáticos, pero será antes necesario distinguir con precisión entre carácter y temperamento(..). El temperamento se refiere al modo de reacción y es algo constitucional e inmodificable; el carácter se forma esencialmente

---

<sup>35</sup> Ibidem, p.112.

<sup>36</sup> Farré, Luis. *Antropología filosófica*. Ed. Guadarrama, S. A. Madrid, 1968, p. 173

<sup>37</sup> Ver apéndice: nota 5 del Cap. VII.

<sup>38</sup> Cencillo. *Op.*, cit. p. 182.

<sup>39</sup> Cf. De la Fuente, Ramón. *Psicología Médica*. FCE, México, 1970.

por las experiencias de la persona y, en especial, por las de su infancia y es modificable hasta cierto punto por el conocimiento de uno mismo y por nuevas experiencias."<sup>40</sup>

Reitero que es importante entender esta contradicción, al igual que la anterior, no como procesos históricos relacionados con infraestructura productiva o superestructura ideológica, sino como realidades presentes constantemente en el ser humano y en todo lo que hace, derivadas simplemente del principio de dualidad en el Universo, al que Farré hace referencia en la siguiente cita:

"Pensar es distintivamente humano; a lo humano, por lo tanto, le es indispensable la relación, no decimos por ahora de qué índole sea, entre sujeto y objeto. Esta relación se hizo consciente en el primer hombre que filosofó. Si nos identificamos genérica o caóticamente con el ser, la negamos. Todo pensar es diálogo, por íntimo y propio que sea el pensamiento. Este diálogo íntimo, constitutivo humano, advierte que sólo en dualidad podemos plantear y resolver problemas. (...) Toda explicación filosófica o metafísica que finalice en el monismo, ha sido por ejercicio de una dualidad empeñada a reducirse a unidad. Caso de no establecerse doble en el pensamiento, en el mismo acto de formar el sistema, no podría confundirse con el monismo unitario. El monismo total es indemostrable, porque es impensable. Si hay conciencia, hay dualidad. A medida que avanza el pensamiento, incluso en la búsqueda de pruebas y argumentos para la mencionada reducción, se elevan más inhiestos y diversos el sujeto que piensa y el objeto pensado.(...) Los problemas filosóficos básicos se plantean y desarrollan en pareja: materia y forma, acto y potencia, modo y sustancia, extensión y espíritu. En ellos proyectamos la íntima dualidad de lo humano: el sujeto frente a un objeto."<sup>41</sup>

### **3. Cultivo vs. cultura: la primera contradicción en la educación.**

Como se explicó anteriormente, una de las contradicciones inherentes al género humano es la que se da entre individuo y grupo. La educación desde este enfoque siempre ha tenido, tiene y tendrá en el presente trabajo y en cualquier sociedad dos connotaciones diferentes según se refiera a cada una de estas dos partes del ser humano; y de la misma manera como estas 2 partes no pueden separarse en ningún ser humano, en el terreno educativo ambas connotaciones están inextricablemente unidas, no obstante constituir dos realidades diferentes o dos caras diferentes de una misma realidad llamada "la persona humana", el individuo.

Cada una de estas 2 partes puede enfocarse desde diferentes puntos de vista o a diferentes niveles. En este trabajo se apuntan líneas generales de acción sobre cada una de ellas y en relación a la primera cara de la contradicción, ya en el terreno

---

<sup>40</sup> Fromm, Erich. *Ética y Psicoanálisis*. FCE, México, 1982. p. 65.

<sup>41</sup> Farré. *Op. cit.* p. 250-51.

educativo, utilizaremos el concepto de cultivo; y en relación a la segunda cara hablaremos de ella utilizando el concepto de cultura. Ambos conceptos se explicitarán más adelante.

Son muchos los educadores y pedagogos que han reconocido esta contradicción, como lo atestigua la siguiente cita de María de Ibarrola refiriéndose a los autores que incluye en su antología, que son Emile Durkheim, Max Weber, Antonio Gramsci, Karl Mannheim, Theodore Schultz, Talcott Parsons, André Gorz, Louis Althusser, Rossana Rosanda, Pierre Bordieu y Henry A. Giroux:

"En todos los autores queda clara una indispensable conceptualización: la educación no se reduce a la búsqueda por desarrollar en el niño, como individuo, un ser humano ideal; para todos ellos, se dan tensiones y confrontaciones entre el individuo y el ser social, construido este último socialmente en cada sociedad, grupo social o momento histórico según diferentes ideales, valores, finalidades, etc."<sup>42</sup>

Aunque algunos autores, como Jung, mencionado por Fiz Fernández<sup>43</sup>, digan que el proceso de sobreponer lo colectivo a lo individual "inicia en la escuela, continúa en la universidad y predomina en todo lo que organiza el Estado", aquí afirmo que este proceso inicia desde el momento mismo del nacimiento del ser humano, es inherente a su naturaleza; pero en efecto se profundiza en la escuela y demás.

Aurora Elizondo se refiere a una función social de la educación<sup>44</sup>, la cual contrasta con el:

"reconocimiento de motivos no sabidos que tienen mayor fuerza que aquellos explicitados, nociones que ponen en discusión todas aquellas concepciones que tienden a colocar al sujeto como dueño y señor de sus actos, con posibilidad de modificarlos por una voluntad de orden racional e imponiéndose incluso al conjunto de relaciones sociales en las que se inscribe";<sup>45</sup>

y agrega que:

"reconocer la existencia de estos motivos no sabidos nos conduce a ubicar el sentido de los actos del sujeto en un 'otro', lugar que no es el yo consciente y que remite ..... a órdenes tales como la cultura y el inconsciente que son hablados por el yo consciente", de manera que "el yo del sujeto es expresión de... una compleja articulación de

---

<sup>42</sup> Ibarrola N., M. *Las dimensiones sociales de la educación*, Ed. El Caballito, SEP, México, 1998. p. 11.

<sup>43</sup> Ver apéndice: nota 1 al Cap. VII.

<sup>44</sup> Ver apéndice: nota 7 del Cap. VII.

<sup>45</sup> Elizondo Huerta, Aurora. El campo educativo y el saber científico: notas en torno a la hermenéutica y a la investigación educativa; en: Arriarán, Samuel y Sanabria, José Rubén, *Hermenéutica, educación y ética discursiva*, Universidad Iberoamericana, México, 1995, p. 197.

identificaciones contradictorias y variadas" en base a las cuales "podría afirmarse que un *cogito* lo es en tanto tal, sólo si hay un reconocimiento de la inadecuación, la ilusión y la mentira de la conciencia actual", entendiendo así la conciencia como "una relación simulado-manifiesto, relación que no habla de la existencia de un sentido último, sino que obliga a descifrar aquello que está pero que no se ve, aquello que se dice pero no se escucha..."<sup>46</sup>

Los intereses de la parte grupal del ser humano están expresados en las instituciones, las leyes, los reglamentos. Éstos pueden ahogar la parte individual, y en general lo logran, siendo la meta llegar a un equilibrio entre lo individual y lo social, como plantea Farré:

"El mayor riesgo de que el hombre se extravíe en lo ambiental o sociológico, no estriba en el perfeccionamiento de la técnica o de los medios de propaganda, sino, como ya dijimos, en el mismo ser humano. Lo otro, el ambiente, lo sociológico, integra su ser. La posesión y la hidalguía del yo requieren una casi continua atención frente a este otro que, solapadamente, nos envuelve para anularnos. Por constante y firme que sea la vigilancia, nadie jamás ha logrado y, dada la modalidad de la naturaleza humana no lo logrará, distanciar en cada uno de los actos y pensamientos mi yo, actuando y pensando, frente al otro que quiere involucrarme en sus propósitos. Estamos todavía en crecimiento, muy lejos de haber terminado el círculo evolutivo a la conquista de un mayor poder reflexivo, abstractivo y consiente. Crecer y perfeccionarse humanamente no implica el repudio de lo que no puede ni debe repudiarse, sino mantener la adecuada tensión que por necesidad debe existir entre el yo y lo otro."<sup>47</sup>

Aunque el grupo y sus instituciones perduran a través del tiempo, esto no le sirve para nada al individuo en un sentido: es el individuo, no el grupo, el que se enfrenta a la muerte; es el individuo, no el grupo, quien puede trascenderla. Si atendemos a los planteamientos de Ouspensky, el grupo es irreal, es una ilusión; lo único que tiene posibilidad de "salvarse" más allá de la muerte es el individuo (si es que la tiene). El lado grupal de la mente del individuo no quiere muchas veces reconocer esto, y entonces se inventa que el grupo vivirá sin él pero gracias a su esfuerzo. Es el caso del Imperio Romano, de la Iglesia Católica, y de muchas otras instituciones históricas hasta nuestros días: la Patria por ejemplo.

Una de las grandes mentes que detectó y de alguna manera teorizó sobre esta contradicción fue Juan Jacobo Rousseau, y como dicen Bowen y Hobson:

"El cambio revolucionario fomentado por Rousseau es que, en vez de que la educación se centre en lo que se enseña (la materia), se debería centrar en quien es enseñado, o sea, en el niño. La educación,

---

<sup>46</sup> Ibidem.

<sup>47</sup> Ibidem. p. 235.



sostenía, debe adaptarse a las necesidades del niño, no según el criterio de las materias que se piensa debería aprender. Esto, pues, es un cambio radical de énfasis en el proceso educativo, puesto que a la vez que se destrona la asignatura como elemento básico en el proceso educativo, conduce a destronar al maestro como figura de autoridad, cuya función es impartir la materia al alumno.

Una consecuencia posterior a colocar al niño en el centro de la educación es que se vuelve necesario considerar sus necesidades e intereses como primordiales. Esto es un hecho histórico que casi todos los que adoptan un enfoque centrado en el niño combinan con la opinión de que éste contiene dentro de sí mismo las potencialidades para el desarrollo educativo deseable, y que por tanto, el cometido del maestro es permitir que esas potencialidades se desarrollen de acuerdo a sus propias leyes, sin tratar de imponer algún patrón externo."<sup>48</sup>

En la cita anterior, "las necesidades del niño" forman parte de la primera cara de la contradicción, la que se refiere a la esencia; y "las materias" que aprender pertenecen a la segunda cara, referente a la personalidad.

Jean Jacques Rousseau, quien ocupa un lugar eminente en la historia de la teoría política, pero también en el terreno de la historia de la teoría pedagógica. Como hombre de su tiempo, en plena época de la Ilustración es un ferviente creyente en la Naturaleza como opuesta a la convención social, pero defendió más sólidamente esta convicción, de ahí su fama. Su modelo educativo plasmado en el "Emilio", en el que destacan el interés del niño y el regreso a la naturaleza, ha sido desde su aparición en 1762, sinónimo de enseñanza progresista e inspirador de muchos de los sistemas educativos desde entonces implantados.<sup>49</sup> Como dice Fullat:

El iluminismo, en Rousseau, defiende la naturaleza, el funcionamiento espontáneo no alterado por la artificialidad del hecho social. El hombre, asegura Rousseau, se ha hecho malo al hacerse sociable; hay que volver a los orígenes, unos orígenes más normativos que históricos. La familia -'Nueva Eloísa' -, la sociedad -'Contrato social'- y el individuo -'Emilio'- tienen que regenerarse apuntando hacia el *estado natural*.<sup>50</sup>

Rousseau, como señala atinadamente Fullat,<sup>51</sup> y gracias a los acontecimientos económicos, políticos y sociales del XVIII, constituye el primer gran teórico del movimiento educativo que rescata el poder del individuo por sí mismo y desde la infancia. Rousseau, como afirma Duborgel<sup>52</sup>, puso fuertemente el acento en la parte

---

<sup>48</sup> Bowen, James y Hobson, Peter R. *Teorías de la educación*, Ed. Limusa, S. A. de C.V. México, 1988.

<sup>49</sup> Cf. Crespo, Ma. Victoria. *Retorno a la educación*, Ed. Paidós, España, 1997.

<sup>50</sup> Fullat. Op. cit. p. 352.

<sup>51</sup> Ver apéndice: nota 8 del Cap. VII.

<sup>52</sup> Ver apéndice: nota 9 del Cap. VII.

individual afirmando la bondad natural del hombre en oposición a la influencia degradante de la sociedad:

Planteemos como máxima incuestionable que los primeros movimientos de la naturaleza son siempre rectos: no existe perversidad original en el corazón humano; no se encuentra un solo vicio del cual pueda decirse cómo y por dónde ha penetrado.<sup>53</sup>

Admitamos, sin quitarle mérito, que la propuesta rousseauiana tiene un raíz profunda y antigua, como reconoce Fullat:

Como señala Mialaret<sup>54</sup>, quizá sea Sócrates el más alejado antepasado de la Nueva Educación con su método que forzaba a que cada individuo descubriera la verdad con sus propios recursos. Rabelais, Montaigne, los renacentistas en general son también precursores; pero es necesario aguardar concretos acontecimientos económicos, políticos y sociales para que se manifieste en toda su fuerza el nuevo movimiento educativo. Rousseau constituye el primer gran teórico de tal movimiento<sup>55</sup>.

Con esta revolución copernicana en el terreno escolar, se quiere hacer justicia al niño:

Primero es la vida presente de los niños – el *ser* del hombre-; en segundo plano están los saberes –el *aparecer* del hombre-. Cousinet declaró: 'Tiene que vivir el niño y no hay que impedirselo ni tampoco hacer vivir en su lugar a un futuro adulto'.<sup>56</sup>

Las propuestas de Rousseau:

forman los nexos originarios de donde surgió una redefinición fundamental de la infancia, establecen los principios fundadores de una conducta de espera favorable al niño, de un trámite heurístico disponible a una lectura en positivo del psiquismo infantil. Al mismo tiempo, el niño merece ser estudiado, ser minuciosamente analizado en su crecimiento; es objeto de estudio al mismo tiempo que de celebración. Su pertenencia a la naturaleza, sus impulsos naturales, su espontaneidad, ya no son motivo de desprecio ni objetos indignos de investigación sino, por lo contrario, sujetos de admiración y de análisis fervientes.<sup>57</sup>

---

<sup>53</sup> Rousseau. *Emilio*, Edaf, España, 1985, p 100.

<sup>54</sup> Aquí Fullat cita a Mialaret, G. *Education nouvelle et monde moderne*, P. U. F., paris, 1969, p. 23.

<sup>55</sup> Fullat. *Op. cit.*, p. 358.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 358.

<sup>57</sup> Duborgel, Bruno; en: Avanzini, Guy. *La pedagogía desde el siglo XVII hasta nuestros días*, FCE, México, 1990. p. 130.

La propuesta rousseauiana ha dado origen a lo que se ha llamado el "naturalismo pedagógico", del cual aun hay expresiones. Villalpando<sup>58</sup> admite en el siglo XX, la existencia de una pedagogía individualista en cuatro vertientes:

- a) individualismo radical, en el que destaca Hellen Key (1849-1926);
- b) naturalismo individualista, que relega a segundo plano el cultivo del espíritu, y en el que destacan Luis Gurlitt, Enrique Scharrelmann y Bertoldo Otto;
- c) personalismo espiritualista, que explicamos en el capítulo cinco, y cuyos principales exponentes son Ernesto Linde, Ernesto Weber y Hugo Gaudigg;
- d) individualismo liberal, en el que destacan William James, Percy Nunn y Bertrand Russel.

En este rescate del individuo, continuando con la línea rousseauiana y llevándola a nivel práctico, jugaron un papel laudable y trascendental los sistemas escolares de la Nueva Pedagogía con Montessori, Decroly, y Claparède y las técnicas docentes de Cousinet, Freinet, Kerchensteiner, Dewey, Ferrière y también del padre del escultismo Baden-Powel.<sup>59</sup>

En el afán de abordar más nítidamente la contradicción individuo-grupo, hagamos la distinción entre dos conceptos relativos al proceso educativo: el de cultivo y el de cultura, los cuales explicaré a continuación para entender teóricamente el cultivo como del lado del individuo y la cultura como del lado del grupo, no obstante que también puede darse cultivo de aspectos grupales. Pero vayamos a la explicación.

#### **a. Concepto de cultivo.**

Actualmente en Occidente se utiliza la palabra "cultivo" mayoritariamente en relación con la tierra, las plantas o los animales, y no con el hombre. En relación con éste, se utiliza el concepto de cultura. Sin embargo la raíz de ambas palabras es la misma,<sup>60</sup> de modo que el concepto de cultura hace referencia al de cultivo. Sin embargo en el uso del concepto de cultura en el mundo actual, queda oculto el lado del cultivo, que es su base generando que la contradicción individuo – grupo que aquí analizo, quede soslayada, oculta como por ejemplo en la siguiente cita de Von Humboldt:

"la cultura es una transformación progresiva del hombre, de ese ser viviente tal como se da con sus sentidos y su historia, en un ser espiritual que participa del 'Espíritu' creador del mundo proyectando en un individuo la copia integral de este último."<sup>61</sup>

En el presente trabajo ubico en el concepto de "cultivo" aquello a lo que se refieren los alemanes como Kultur o Bildung, es decir, el cultivo de la vida interior, de las capacidades mentales y espirituales; y ubico en el concepto de "cultura" a los

---

<sup>58</sup> Villalpando, J. M. *Historia de la educación y de la pedagogía*, Ed. Porrúa, Mexico, 2000. pp. 275-287.

<sup>59</sup> Cf. Fullat. *Op. cit.*, p. 358.

<sup>60</sup> Ver apéndice: nota 10 del Cap. VII.

<sup>61</sup> Flitner, Wilhelm. Wilhelm Von Humboldt, en Chateau, Jean, *Los Grandes pedagogos*, de. FCE, México, 1985.

derivados de esto que es lo que llamamos Civilización pretendiendo superar con ello el problema que Kahler plantea:

"El giro de un concepto de cultura como una condición humana general al concepto de cultura como un particular estilo de vida de los grupos étnicos –en resumen, de *la* cultura a *una* cultura- revela otro importante cambio de enfoque. La cultura vista como un estado general y una etapa de la existencia humana lleva consigo una connotación de *valor* que se pierde cuando se la comprende tan sólo como un distinto género de vida. La cultura como valor era equivalente a una superioridad sobre el estado natural en bruto, sobre la barbarie y la bestialidad; constituía una norma intelectual y moral para justipreciar el valor y la dignidad de individuos y pueblos. Significaba progreso, refinamiento, ilustración y esto, a su vez, representaba desarrollo."<sup>62</sup>

El "cultivo" entonces para nosotros se referirá al aspecto "individuo" del proceso educativo referido al modelo antropológico, y la "cultura", se referirá al aspecto social, siempre en el marco de nuestra postura antropológica, intentando con ello superar la problemática planteada por Edouard Schuré:

"Nosotros hemos dissociado la educación del cuerpo de la del alma y del espíritu. Nuestras ciencias físicas y naturales, muy avanzadas en sí mismas, hacen abstracción del principio del alma y de su difusión en el universo; nuestra religión no satisface las necesidades de la inteligencia, nuestra medicina no quiere saber nada ni del alma ni del espíritu. El hombre contemporáneo busca el placer sin la felicidad, la felicidad sin la ciencia, y la ciencia sin la sabiduría. La antigüedad no admitía que se pudiesen separar tales cosas. En todos los dominios, ella tenía en cuenta la **triple naturaleza del hombre.**"<sup>63</sup> (Las negritas son mías).

De hecho, Abbagnano<sup>64</sup> admite dos significados para el concepto de cultura. Estos significados están en relación respectivamente con el aspecto individual y el grupal de la humanidad. De acuerdo a Abbagnano, el primer significado, siendo el más antiguo, se refiere a la persona humana singular y significa "la *formación* del hombre, su mejoramiento y perfeccionamiento", correspondiendo corresponde a lo que los griegos denominaban *paideia* y los latinos de tiempos de Cicerón y de Varrón, *humanitas*, es decir, la educación del hombre en las "buenas artes":

En este sentido, la cultura fue para los griegos la busca y la realización que el hombre hace de sí, o sea de la verdadera naturaleza humana.<sup>65</sup>

---

<sup>62</sup> Kahler, Erich. *Nuestro Laberinto*. FCE. México, 1972, p. 34.

<sup>63</sup> Schuré, Edouard. *Los grandes iniciados*. Grupo Editorial Tomo, S. A. de C. V. México, 2003, p. 129

<sup>64</sup> Abbagnano, Nicola. *Diccionario de Filosofía*, actualizado por Giovanni Fornero. FCE, México, 2004.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

Este primer significado que tiene carácter meramente teórico y contemplativo, fue retomado en la Edad Media en el contexto de las artes del *trivium* (gramática, retórica, dialéctica) y del *quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía, música) que entonces se denominaron "liberales" (en cuanto, según el concepto griego, son las únicas dignas de los hombres libres), pero siempre con un valor subordinado a la meta de la vida beatífica ultramundana.<sup>66</sup>

Este primer significado del concepto de cultura, que es el más antiguo, es el que aquí llamamos *cultivo*, pero trascendiendo el significado que tenía en las antiguas Grecia y Roma, en tanto que no excluye despreciativamente —como en ellas—, las actividades utilitarias, las artes, y, en general, el trabajo manual.

Hoy en día, en general se reconoce afinidad entre los conceptos de cultivarse y educarse, como precisamente se plantea en la siguiente cita de Larroyo:

"En contra de la opinión de los antifinalistas está, sin embargo el hecho mismo de la educación. Educarse equivale a cultivarse; educar equivale a conformar, como si se dijera perfeccionar.

Ahora bien, el educando se perfecciona cuando realiza en cierta medida, ciertos fines, que, una vez logrados, pueden convertirse en medios encaminados a lograr más altos fines. En una etapa determinada, puede ser fin inmediato la enseñanza de la lectura. Logrando este objetivo, el maestro puede apoyarse en este aprendizaje para proponerse y realizar nuevos fines, por ejemplo, la enseñanza de la historia y de las ciencias naturales.

Como se ve, fines y medios son inseparables del acto educativo. Se educa, por tanto, sirviéndose siempre de medios nuevos, al servicio siempre de nuevos fines, pero los fines, en cada caso, son inventados por el hombre, gracias a su voluntad de cultura; fines que, una vez realizados por lo grupos sociales, suelen convertirse en formas tradicionales de vida.

Constituyen los fines por excelencia aquellos que caracterizan o define el modelo de vida a que se aspira. Tal modelo, por otra parte no es sino la concepción del mundo y de la vida que se posee, ello es, un conjunto de convicciones fundamentales acerca del valor y finalidad de la conducta humana.

El educando como persona ha de realizarse. Para ello se requiere de una imagen de vida: un modelo o tipo humano. El acto educativo, ya fue dicho, es aspiración. El educando necesita de modelos, porque ha de hacer cosas y ha de adquirir una manera típica de obrar en la vida."<sup>67</sup>

Y más adelante:

---

<sup>66</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>67</sup> Larroyo, Fco. *La ciencia de la educación*, Ed. Porrúa, México, 1978, p.195-96.

"En suma, hay una finalidad general de la educación dada en la concepción del mundo y de la vida que se acepta o sea el modelo de vida que implícita o explícitamente se reconoce;"<sup>68</sup>

En la cita anterior, Larroyo se está refiriendo a las dos caras de la contradicción individuo-grupo, pero por hacerlo a partir del enfoque axiológico, no las separa explícitamente, aunque utiliza los dos conceptos que nosotros aprovecharemos para hablar de cada una de las caras, pues en el primer párrafo de la cita habla específicamente del cultivo cuando dice: "Educar se equivale a cultivarse", y en el tercer párrafo habla de la "voluntad de cultura" del hombre y termina la cita diciendo que hay una finalidad de la educación dependiendo de la concepción del mundo, cuando yo planteo, a partir de la distinción entre cultivo y cultura, que hay DOS FINALIDADES: una de acuerdo al modelo de vida de la sociedad, cuya aproximación quedó esbozada cuando expusimos las diferentes posturas antropológicas y otra de acuerdo a la naturaleza intrínseca del individuo que trasciende el marco social de acuerdo a la contradicción individuo – grupo planteada. Esta naturaleza intrínseca puede estar o no en consonancia con el modelo de vida de la sociedad "X", sin que esta segunda finalidad deba ser por ello invariable o perenne, ya que puede adquirir múltiples formas.

La contradicción individuo – grupo en su manifestación de cultivo vs. cultura tiene otra faceta que es la de contradicción entre el mundo temporal y un orden trascendente. Por "mundo temporal" abarco toda la vida como comúnmente la conocemos que transcurre a través del tiempo: la actividad productiva en todos sus órdenes, la política, la comunicación, la reproducción de la especie, todas las instituciones, etc.; y por "orden trascendente", entiéndase todo lo relativo al más allá de esta vida y a lo meta-temporal. El mundo temporal puede identificarse a nivel teórico con el lado del grupo y el orden trascendente con el del individuo.

El concepto de Bildung, cultivo o formación, es abordado también por otros autores, entre ellos, Heidegger, respecto a cuyas ideas dice Zúñiga:

La tarea del hombre estriba en perfeccionar su capacidad de ver mediante la formación (*Bildung*) hasta conseguir una cabal adecuación a la idea.<sup>69</sup>

Platón tenía también su enfoque respecto al cultivo del alma y la siguiente cita, nuevamente de *La República*, es una clara muestra de ello:

"Hemos de recordar, por tanto, que cada uno de nosotros será justo y hará lo que le compete, cuando cada una de las partes que en él hay haga lo suyo.  
Por cierto, dijo, que hemos de recordarlo.

---

<sup>68</sup> Ibidem.

<sup>69</sup> Zúñiga García, José Francisco. *El Diálogo como juego*, Universidad de Granada, España, 1995. p. 193.

¿Y no es a la razón a quien compete mandar, por ser ella sabia y tener a su cuidado el alma toda entera, y a la cólera, a su vez, el obedecerle y secundarla?

Seguramente.

¿Y no será, como decíamos, la mezcla de música y gimnástica la que establecerá el acuerdo entre ambas, dando tensión a la una y nutriéndola con bellas palabras y enseñanzas, y distendiendo a la otra con sus consejos, aplacándola por la armonía y el ritmo?

Ciertamente, dijo.

Y estas dos partes así nutridas y verdaderamente instruidas y educadas en su respectiva función, gobernarán la parte concupiscible, que es la más extendida en cada alma, y por naturaleza insaciable de bienes. Sobre ella han de velar las otras dos, no sea que, atiborrándose de los llamados placeres del cuerpo, se haga grande y fuerte, y dejando de hacer lo suyo, trate de esclavizar y gobernar a aquella que, por su condición natural, no le corresponde y trastorne por entero la vida de todos." <sup>70</sup>

Desde la antropología ouspenskiana, el cultivo tiene, a su vez, dos aspectos: el relativo a las "funciones" y el relativo a la experiencia del yo, lo cual se explicitará en la segunda sección del presente capítulo.

## **b. Concepto de cultura.**

Como se expuso anteriormente el concepto de cultura lleva implícito el de cultivo, pero es importante separarlos en aras de una mejor comprensión y desarrollo de ambos aspectos, en especial del primero: el del cultivo. Abbagnano, en efecto, expone dos significados para el término "cultura". El primero de ellos, que se explicó en el apartado anterior, en sentido clásico, se identifica con lo que aquí denomino *cultivo*. El segundo significado, Abbagnano lo explica así:

En el segundo significado, la palabra es utilizada actualmente, sobre todo por sociólogos y antropólogos, para señalar el conjunto de modos de vida creados, aprendidos y transmitidos por una generación a otra, entre los miembros de una sociedad particular. En ese sentido, la Cultura no es la formación de un individuo en su humanidad o en su madurez espiritual, sino la formación colectiva y anónima de un grupo social en las instituciones que lo definen.<sup>71</sup>

Sin embargo hay un tercer significado, cuando menos, que Abbagnano engloba en el primer significado, y al que yo lo separo en el presente trabajo, insertándolo en lo que aquí llamo *cultura*. Este tercer significado es el de cultura como enciclopedismo, es decir, conocimiento general y sumario de todos los dominios del saber.<sup>72</sup> Es este tercer

---

<sup>70</sup> Platón. *La República*, versión de A. Gómez Robledo. UNAM, México, 2000. Libro IV, 441-e.

<sup>71</sup> Abbagnano. *Op. cit.*

<sup>72</sup> *Ibidem.*

significado el que popularmente se le da hoy en día a la palabra *cultura* y en él se pierde el sentido profundo y fructífero del término que se trata de rescatar en este capítulo aplicado a la Antropología ouspenskiana.

La cultura en cualquiera de sus acepciones está impregnada de la contradicción individuo—grupo, aunque muchas veces se quiera evadir esta realidad, como en el caso de las siguientes citas de Durkheim:

"... resulta que la educación consiste en una socialización metódica de la joven generación. en cada uno de nosotros, puede decirse, existen dos seres que, aunque sean inseparables salvo por abstracción, no dejan de ser distintos. Uno está hecho de todos los estados mentales que sólo se refieren a nosotros mismos y a los acontecimientos de nuestra vida personal: es el que se podría llamar el ser individual. El otro es un sistema de ideas, de sentimientos y de hábitos que expresan en nosotros, no nuestra personalidad, sino el grupo o los grupos diferentes de que formamos parte; tales son las creencias religiosas, la creencias y las prácticas morales, las tradiciones nacionales o profesionales, las opiniones colectivas de toda clase. Su conjunto forma el ser social. Constituir ese ser en cada uno de nosotros, tal es el fin de la educación."<sup>73</sup>

"Así, el antagonismo que demasiado a menudo se ha admitido entre la sociedad y el individuo no corresponde en los hechos a nada. Lejos de que ambos términos se opongan y sólo puedan desarrollarse en un sentido inverso, ellos se implican. El individuo, al querer la sociedad, se quiere a sí mismo. La acción que ella ejerce sobre él, especialmente por la vía de la educación, no tiene por objeto y por efecto comprimirlo, disminuirlo, desnaturalizarlo, sino, por el contrario, agrandarlo y hacer de él un ser verdaderamente humano."<sup>74</sup>

El concepto de educación se entiende hoy día mayormente en términos de la escuela, pero en sentido amplio, éste incluye lo que se aprende en el contexto familiar y por tanto incluye las costumbres. Las costumbres, en efecto, conforman la cultura, y ambas se encuentran atadas al proceso educativo, como dice Villalpando:

"La propia experiencia, lleva al hombre a conservar la cultura mediante la imitación, misma que poco a poco va convirtiéndose en aprendizaje; y como consecuencia de ese aprender, aparece la actitud de enseñar, lo que equivale a una *conciencia de la educación*, entendida ésta como transmisión de cultura, cuya primera forma concreta ha sido la intención de educar. La educación transmite la cultura a quienes

---

<sup>73</sup> Durkheim, Emile, en: Ibarrola Nicolás, María de. *Las dimensiones sociales de la educación*. Ediciones el caballito, SEP, México, 1998. Pag. 25.

<sup>74</sup> *Ibidem*. Pag. 29.



carecen de ella, para que la aprovechen en el presente, y para que la conserven, evitando que se pierda."<sup>75</sup>

Ya tomando conciencia del aspecto del cultivo contenido en la cultura según aquí se plantea, y por tanto de la contradicción individuo—grupo en el seno de la cultura, podemos decir que la cultura es el aire que respira el ser humano para erigirse como tal y no simplemente como animal que pisa la tierra, como atinadamente plantea Coreth:

Estamos metidos en un mundo experimental comunitario, que dilata y enriquece nuestra propia comprensión del mundo mucho más allá de lo que nosotros hayamos podido experimentar directamente y de cuanto jamás pudiéramos experimentar en el futuro. Muchas de las cosas que hemos aprendido de otros hombres, empezando por la primera instrucción, pasando por los estudios medios y universitarios hasta llegar a las informaciones que proporcionan los medios de comunicación colectiva, entran en modo tan natural en nuestro conocimiento que condicionan nuestro propio mundo. Y ese mundo continúa formándose constantemente en la comunidad de las experiencia, en el perenne intercambio de opiniones, ideas y valoraciones, que constituyen un mundo común de conocimientos y comprensión, sin el cual no serían posibles ni la formación humana, ni la cultura ni ciencia alguna; más aún, sería imposible en el mundo la vida propiamente humana".<sup>76</sup>

De esta manera los dos aspectos del proceso educativo, que aquí llamamos cultivo y cultura, pueden darse, de acuerdo a la postura antropológica que se expone en el presente trabajo, en varios niveles, adquiriendo características diferentes según su nivel. Son diferentes los niveles de la religión, las sociedades iniciáticas, el Estado, la polis, que son instituciones educativas. Dado que el cultivo constituye la base de la cultura, el cemento y los ladrillos con los que ésta se edifica, pues es la suma de individuos la que compone la sociedad, y que en la postura antropológica ouspenskiana el peso mayor está del lado individual, es que voy a hablar en la segunda sección de este capítulo solamente del cultivo sin hacer ya referencia a la cultura, pero antes comentaré algo sobre la contradicción realidad—percepción en el cuanto a la educación se refiere.

#### **4.- La segunda contradicción en la educación.**

La exposición de este capítulo se ha referido hasta ahora prioritariamente a la contradicción individuo—grupo, pero en relación a la contradicción realidad—percepción, hay un aspecto de la teoría de Ouspensky que tiene fuertes implicaciones pedagógicas. Es éste el planteamiento que él hace de que en todos los seres humanos hay uno de los cuatro centros inferiores (omitiendo el sexual) que de

---

<sup>75</sup> Villalpando. *Op. cit.* pág. 24.

<sup>76</sup> Coreth, Emerith. *¿Qué es el hombre?* Ed. Herder, Barcelona, 1985, p. 93.

nacimiento está más desarrollado que los demás, lo cual hace que haya esquemáticamente cuatro tipos de gentes que perciben y abordan la realidad de forma diferente. Mariano Rodríguez y R. De Sousa se aproximan a este planteamiento relativista de la realidad, pero tomando solamente en cuenta el aspecto emocional.<sup>77</sup> Ouspensky dice:

"Creemos que las personas son mucho más parecidas entre sí de lo que son en realidad. Sin embargo, de hecho hay grandes diferencias entre uno y otro en lo que concierne a las formas o a las modalidades de sus percepciones. Algunas personas perciben principalmente a través de su pensar, otras a través de sus emociones, y otras a través de sus sensaciones. La comprensión mutua es muy difícil, si no imposible, para hombres de diversas categorías y de diversos modos de percepción, porque todos dan nombres diferentes a una sola y misma cosa, y el mismo nombre a las cosas más diferentes. Además, son posibles toda clase de combinaciones. Un hombre percibe a través de sus pensamientos y de sus sensaciones, otro a través de sus pensamientos y de sus sentimientos, y así sucesivamente. Cualquiera que sea, cada modo de percepción se pone inmediatamente en relación con una especie particular de reacción a los acontecimientos exteriores. Estas diferencias en la percepción y la reacción a los acontecimientos exteriores producen dos resultados: las personas no se comprenden entre sí y no se comprenden ellas mismas. Muy a menudo un hombre llama sentimientos a sus pensamientos o a sus percepciones intelectuales y llama pensamientos a sus sentimientos, y sentimientos a sus sensaciones.(...) ...debemos comprender que cada función psíquica normal es un medio o un instrumento de conocimiento. Con la ayuda del pensar vemos un aspecto de las cosas y de los sucesos, con la ayuda de las emociones vemos otro aspecto y con la ayuda de las sensaciones un tercer aspecto. El conocimiento más completo que podríamos alcanzar de un tema dado sólo se puede obtener si lo examinamos simultáneamente a través de nuestros pensamientos, sentimientos y sensaciones."<sup>78</sup>

Las dos contradicciones expuestas anteriormente, forman parte tanto de la humanidad en su conjunto, como de cada uno de los individuos que la componen y se dan en ellos a diferentes grados, lo cual junto con otros factores provoca la multiplicidad de lo humano, y la multiplicidad diferencial de los individuos.<sup>79</sup> Para entender y manejar esta multiplicidad ayudará la investigación en Humanidades y Psicología semi-científica que actualmente se realiza en las universidades, pero poco se logrará si no se atiende a las excelentes indagaciones que ha habido en el pasado

---

<sup>77</sup> Cf. Rodríguez González, Mariano. *Una introducción a la filosofía de las emociones*, Huerga y Fierro Eds., Madrid, 1999. p. 110; y De Sousa, The Rationality of Emotions, en: Rorty A. O., *Explaining Emotions*, University of California Press, 1980, p. 137.

<sup>78</sup> Ouspensky, P. D. *Fragments de una enseñanza desconocida*, Librería Hachette, Buenos Aires, 7ª. edición. Pág. 152.

<sup>79</sup> Ver apéndice: nota 6 del Cap. VII.

de las cuales mencionaremos tres de los formatos milenarios de los patrones de la diferenciación entre los individuos: los tipos de cuerpo según el Eneagrama, el esquema de la distribución preferente de las funciones o facultades del alma que expone Ouspensky, y la Astrología greco-babilónica. Esta última es un sistema antiquísimo del mundo occidental al que se le atribuyen orígenes babilónicos a través del cual se pueden conocer entre otras cosas las diferencias de percepción entre los seres humanos. Es la Astrología una ciencia analógica en la cual la humanidad se divide en las doce categorías zodiacales, que a su vez se agrupan en cuatro elementos: fuego, agua, aire y tierra. No obstante este sistema es mucho más complicado que la simple división en doce categorías, pues de acuerdo a él entran en juego los 8 planetas del sistema solar (incluyendo a Plutón, aún hoy en 2007) además de las luminarias (Sol y Luna), en una distribución variable a través de los 360 grados de la circunferencia llamada aquí rueda zodiacal.

El mismo Ouspensky, junto a su propuesta de los centros de gravedad que incluye 12 opciones, tiene la propuesta de los *tipos de cuerpo*, basada en la figura del Eneagrama<sup>80</sup> que es producto de la división de la circunferencia en segmentos de cuarenta grados. Según esta tipología del Eneagrama existen 7 tipos básicos de seres humanos de acuerdo a su funcionamiento glandular nombrados analógicamente según los patronímicos correspondientes a los siete planetas clásicos, por lo cual es clara la imbricación original de esta tipología con la Astrología.

La percepción y comportamientos de los individuos varían según su pertenencia a uno de los 7 tipos anteriores, combinado con su pertenencia a uno de los cuatro centros de gravedad, en alguno de sus tres niveles, lo cual nos da una clasificación de la humanidad en 84 tipos.

Existen aún varias otras propuestas de menor complejidad respecto a la tipificación de las diferencias entre las personas, una de ellas, la constituye la que hace la disciplina de la Programación Neurolingüística<sup>81</sup> fundada por Richard Bandler y John Grinder, de que los seres humanos tenemos tres vías de recepción de la información, variando en los individuos cuál de las tres sea la preferente: la visual, la auditiva o la kinestésica.

De acuerdo a lo anterior, lo ideal es que los educadores conozcan la tipología eneagramática<sup>82</sup>, (es decir el tipo de cuerpo) de cada uno de sus educandos, su centro de gravedad, e incluso su horóscopo completo a fin de que el proceso educativo atienda a estas variaciones perceptuales y comportamentales.

Mientras eso se realiza, por lo pronto, es imperativo en los procesos educativos respetar las diferencias individuales, sin dejar de atender así mismo al lado grupal: se

---

<sup>80</sup> Cf. Collin, Rodney. *El desarrollo de la Luz*. Ediciones Sol, México, 1983, pp. 250-55 y 332-39.

<sup>81</sup> Cf. Douat, Gerard, *PNL Programación Neurolingüística*, De Vecchi, Barcelona, 2000, p. 38; y Gómez Pezuela Guadalupe, *Optimicemos la educación con PNL*, Trillas, México, 2004, pp. 72-76.

<sup>82</sup> Estoy hablando del Eneagrama como fue divulgado por Gurdjieff y Ouspensky, no de la vulgarización y desvirtuación que de él hizo Oscar Ichazo. En el planteamiento de Ichazo existen nueve tipos de personalidades, y no siete como en el de Gurdjieff. Además el de Ichazo no contempla ninguna filiación cósmica de sus nueve tipos, como sí lo hace el de Gurdjieff con sus siete tipos. Cf. Vollmar Klausbernd, *El secreto del Eneagrama*, Edaf, Madrid, España, 2000.

necesita un equilibrio armónico entre ellos. Pero lo que se da hoy en día, y seguramente desde siempre es la primacía del lado grupal en la educación, porque es lo más fácil, además de ser indispensable para la pervivencia del grupo social (nación, familia, humanidad). Es desde esta óptica que adquieren relevancia propuestas como la desescolarizante de Iván Illich, no para ser tomadas en sentido anarquista literal, sino para transformar la práctica educativa.

## **B) El cultivo de los centros.**

Es importante considerar que cada ser humano nace con diferentes grados de desarrollo en su parte baja (cuerpo) y en su parte media (alma), lo cual a su vez le proporciona una mayor o menor conexión con su parte alta (espíritu). Utilizando la terminología ouspenskiana integraremos la parte baja y la parte media en una sola estructura teórica para dar algunas consideraciones generales acerca del cultivo de las mismas teniendo en cuenta que de la misma manera que las funciones instintiva, motriz, emocional e intelectual están insertas en una sola persona, al cultivar cada una de estas partes hay interconexiones con las demás y si aquí se expone sobre cada una de ellas separadamente es en atención a la comprensión lógica.

Además en la promoción del cultivo es imperativo contemplar y respetar lo individual, que implica diferencia; ya que lo más fácil y lo más común es darle mayor peso al lado grupal de la humanidad que implica homogeneidad.<sup>83</sup> Le Boulch comenta al respecto:

"La concepción humanista de una escuela democrática, que debe dar a todos igualdad de oportunidades, no puede pasar por la desaparición de las particularidades de cada uno. El desarrollo del pensamiento lógico no puede programarse linealmente y su nivel final no puede definirse de antemano. No obstante, es la hipótesis actual que sirve de referencia en los programas de enseñanza."<sup>84</sup>

Conocer las diferencias individuales de los humanos siempre ha sido un reto para la propia humanidad. De ahí que haya habido múltiples intentos de agrupar y categorizar estas diferencias:

- por un lado lo que se conoce como tipologías humanas,
- y por otro lado lo que se conoce como caracterología.<sup>85</sup>

Sin embargo, ambos aspectos que atañen al temperamento (tipologías) y el que atañe al carácter están íntimamente imbricados. Esta imbricación sólo es reconocida por los sistemas que utilizan el enfoque mítico (metalógico)<sup>86</sup>, como la Astrología o el de Ouspensky. Los demás sistemas y doctrinas psicológicas, sin dejar de tener aportes interesantes, no reconocen esta imbricación. El "sistema" de Ouspensky, como vimos en el apartado anterior, también aporta su propia tipología.

---

<sup>83</sup> Ver apéndice: nota 11 del Cap. VII.

<sup>84</sup> Le Boulch, Jean. *El cuerpo en la escuela en el siglo XXI*. INDE Publicaciones, Barcelona, 2001, p. 146.

<sup>85</sup> Cf. De la Fuente, Ramón. *Psicología Médica*. FCE, México, 1970, pp. 128-153.

<sup>86</sup> Cf. Cap. I de la presente obra.

La tipología clásica griega de los cuatro temperamentos, basada en la teoría de los cuatro elementos físicos, y a través de ella dependiente de la Astrología, ha sido el intento más difundido a través del tiempo y definitivamente posee un gran paralelismo con la doctrina ouspenskiana de los cuatro centros de gravedad. De los cuatro temperamentos, De la Fuente dice:

"El intento de clasificar los modos habituales de reacción emocional de los individuos, los *temperamentos*, y de relacionarlos con su constitución física es bien antiguo, de tal manera que el concepto de temperamento estuvo ligado en sus orígenes al problema de los tipos constitucionales. Hipócrates distinguió entre el "habitus tísico" y el "habitus apoplético". A él se atribuye la distinción popularizada por Galeno entre los tipos flemático, colérico, sanguíneo y melancólico, relacionados con el principio de los humores respectivos: flema, bilis, sangre y bilis negra. Esta clasificación de los temperamentos y la teoría humoral subyacente conservan interés por dos razones: porque la idea de los humores es un concepto dinámico precursor de los conceptos modernos y porque la clasificación humoral que dominó el pensamiento médico durante dos mil años ha quedado arraigada en el pensamiento popular."<sup>87</sup>

Scheler se acercó a este conocimiento pero como carecía de Iniciación, y sus planteos fueron sólo producto de su propio esfuerzo filosófico no pudo llegar muy lejos, considerando además su trunco lapso de vida.

Hago aquí, entonces, una exposición diferenciada de algunas orientaciones educativas en los 4 centros en aras de facilidad de comprensión y espíritu didáctico, no porque se tengan que separar de hecho (por ejemplo en materias), pues como dice Cencillo en las funciones psíquicas y somáticas del hombre:

"Pueden, pues, aducirse toda clase de ejemplos de complementariedad, convergencia, interacción, divergencia y oposición, pero siempre guardando un cierto carácter *dialéctico*..."<sup>88</sup>

Y como también dice Cencillo:

"Para que la vitalidad fluya sin obstáculos ni anomalías, el sujeto humano ha de desplegarse simultáneamente en sus capacidades de vivenciar, concienciar, expresarse, proyectar, comunicarse, empatizar, colaborar, transformar situaciones y su mismo entorno, formalizar lo elemental (sea ello material, sea emocional y pulsional), y objetivarse en acción y en obras."<sup>89</sup>

---

<sup>87</sup> De la Fuente. *Op. cit.*, p. 128.

<sup>88</sup> Cencillo. *Op. cit.*, p. 153.

<sup>89</sup> Cencillo. *Op. cit.*, p. 156. Cf. Rodríguez González, Mariano. *Una introducción a la filosofía de las emociones*, Huerga y Fierro Eds., Madrid, 1999, p. 110.

## a) El terreno físico.

Este lado de la educación conlleva 2 aspectos desde la antropología ouspenskiana: el del centro instintivo y el del centro motriz.

Recordemos que el centro instintivo es el que atiende a la supervivencia y está controlado por el sistema nervioso autónomo o vegetativo. Las funciones de la respiración, la digestión, la excreción, la circulación, etc. pertenecen todas al centro instintivo, así como los impulsos del hambre y la sed. Fullat se refiere a las funciones del centro instintivo como "procesos madurativos"<sup>90</sup> Ahora, ¿hasta qué grado el centro instintivo es educable o cultivable? La experiencia nos muestra que hasta un buen grado, ya que Como plantea Gehlen, el ser humano tiene un equipo instintivo sumamente restringido en comparación con los animales en el sentido de guía de su comportamiento; aunque también nos muestra que esta educación puede ser torcida y en vez de beneficiar a la supervivencia, la perjudica. Tal es el caso de los hábitos alimenticios de hoy en día, o los del tabaco y el alcohol.

Uno de los aspectos fundamentales del centro instintivo es el que se refiere a la higiene y la conservación de la salud o prevención de la enfermedad: es éste el amplio campo de la medicina preventiva. Mucho ha avanzado la especie humana en sus costumbres higiénicas, y ha sido una labor ardua y compleja, que inició como todo en la cultura humana ligado a la religión: ahí tenemos el ejemplo del Deutoronomio del Génesis bíblico. Y es que no es para menos, pues como Ouspensky plantea, el desarrollo espiritual tiene que estar basado sobre el correcto y óptimo funcionamiento de la máquina (que incluye al cuerpo). Sin embargo aún hay tareas pendientes. Ante todo, el respeto a la naturaleza y la búsqueda del equilibrio ecológico, que jamás podrá lograrse mientras persista el sistema de mercado basado en la lógica de la mayor ganancia. Pero no importa que esto persista: la Madre Tierra se cobrará la factura y muchas de las construcciones de ese sistema simplemente serán desecho. Por otro lado está el mejoramiento de los hábitos alimentarios, que también pasa por el desmantelamiento del sistema "occidental" de alimentación o "american easy food", como se le quiera llamar, lo cual incluye desechar el refinamiento de granos y azúcares y la disminución de la ingesta proteínica. En otras palabras: *No more McDonald's, please, nor Coke.*

Otro aspecto de la educación en la higiene es el que se refiere a la higiene sexual y reproductiva, que por desgracia hoy se confunde con la educación sexual. Esta última no puede llevarse a cabo bajo ese rubro. Ya que la energía sexual permea todas las demás funciones, una genuina educación sexual sólo puede realizarse entreverada con la educación sobre las demás funciones: la instintiva, la motriz, la emocional y la intelectual.

En cuanto a la educación del centro motriz, ésta incluye los aspectos motrices del aprendizaje de la lecto-escritura, el cual, como dice Le Boulch, requiere mucha atención, pues en la primera infancia:

---

<sup>90</sup> Fullat, Octavi. *Antropología filosófica de la educación*. Ed. Ariel, Barcelona, 1997. p. 45.

"el juego y las actividades de expresión constituyen la ocasión para requerir el potencial energético del niño. Pero la energía puede manifestarse de manera difusa, caótica y por lo tanto, ineficaz, o estar orientada hacia uno u otro aspecto de la realidad. En este último caso, es el fundamento de la atención. La atención o (en términos neurológicos) la vigilancia de la que dependerá en parte el éxito escolar no es una función cognitiva aunque sea su soporte. Sin la vigilancia, la inteligencia se queda en una función potencial.

La acción educativa sobre la atención pasa por un trabajo corporal emprendido en buenas condiciones de relación adulto-niño. La función de vigilancia es a la vez corporal y mental, es la mejor ilustración del método psicomotor. Se expresa corporalmente por un tono muscular equilibrado que podemos identificar con la eutonía de la Sra. Gerda Alexander. Su manifestación cerebral, la atención, es la posibilidad de orientar la propia energía mental hacia uno u otro aspecto de lo real. La educación psicomotriz, mediante su acción sobre el control tónico, aplicada de manera suficientemente precoz, es el principal medio para educar la función de vigilancia."<sup>91</sup>

La educación del centro motriz también incluye lo que tradicionalmente se abarca en el rubro de "educación física", existiendo incluso "Escuelas superiores de educación física" para capacitar a los enseñantes del mismo. Es lo relativo al trabajo sobre el cuerpo que en la civilización cristiana ha sido tan despreciado pues en ese contexto nunca se ha entendido la veracidad de la expresión "Mens sana in corpore sano". El desprecio al cuerpo en Occidente nació con la doctrina cristiana, se fue difundiendo socialmente como una reacción contraria a la decadencia y degradación de las costumbres romanas, hasta que el cristianismo fue aceptado como religión oficial del imperio y la actitud se instaló en todo su apogeo, con el aumento del poder eclesiástico a la caída de Roma. Retomando la clasificación civilizatoria de Rodney Collin<sup>92</sup>, este desprecio fue un rasgo distintivo de las civilizaciones cristianas monástica y medieval, no obstante a partir del Renacimiento poco a poco se ha ido superando este desequilibrio cultural, aunque con muchas dificultades.

Este desprecio al cuerpo no ha sido tal en Oriente como podemos constatar por las prácticas yóguicas tan difundidas en la India, las prácticas del Chi de China y las prácticas de las culturas americanas originales. En este sentido, hay que añadir a los procesos educativos aspectos correspondientes a lo que algunas tradiciones admiten y que podemos llamar cuerpo sutil o cuerpo astral, y que no es más que el campo electromagnético que rodea al cuerpo humano, y que en su afán exclusiva y aberrantemente racionalista, la tradición occidental ha omitido. Siendo que los médicos han sido por siglos los principales interesados en superar este desprecio al cuerpo, pues el bienestar de éste es el que le da sentido a su profesión, afortunadamente en la segunda mitad del siglo XX, algunos de ellos en el mundo

---

<sup>91</sup> Le Boulch. *Op. cit.* P. 193.

<sup>92</sup> Collin, Rodney. *El desarrollo de la Luz*. Ediciones Sol, México, 1983, pp. 275-93.

occidental han rescatado y difundido estas enseñanzas sobre el cuerpo sutil, pero a nivel práctico. Tal es el caso de algunos médicos que han desarrollado la rama de la kinesiología.<sup>93</sup> Y también es el caso de los homeópatas, ya que es precisamente en la existencia de este cuerpo sutil, en la que se puede encontrar la efectividad terapéutica de la Medicina homeopática moderna, fundada por Hahneman, así como de la Acupuntura tradicional china.

## **b) El terreno emocional.**

Este aspecto de la educación ha sido sumamente descuidado y mal comprendido en la tradición occidental, porque en ella se ha ido separando la parte intelectual de la parte afectiva, siendo esta última demeritada en favor de la preeminencia de la razón,<sup>94</sup> y equiparando el afecto con la pasión, que es irracional.<sup>95</sup> Obviamente, la educación no es ajena en absoluto a esta depreciación. Este descuido y comprensión equivocada del lado emocional del ser humano es producto precisamente del "sueño" del hombre, y para entender esto recordemos los tres niveles de funcionamiento de los centros. El panorama planteado en el párrafo anterior es producto del funcionamiento del centro intelectual de la generalidad de la humanidad occidental al nivel más bajo de los tres, esto es, al nivel del aparato formatorio. En efecto, para el estoicismo, al igual que para Aristóteles, la acción se opone a la pasión y la meta es que triunfe la Razón sobre la Pasión, pero esto tiene varias interpretaciones, la peor de las cuales es la que se ha difundido dando origen a lo que ya conocemos en nuestro pasado occidental. Aunque Ouspensky no educaba a niños ni a adolescentes, la labor que realizaba en sus conferencias y con el círculo de discípulos que le rodeaba era de una re-educación, y en ella jugaba un papel prominente el trabajo sobre las emociones negativas, lo cual quiere decir su conocimiento y su control

"Las emociones se encuentran unidas con los diferentes yos de nuestra psique. Emociones aparentemente iguales pueden estar unidas con los pequeños "yos" y con los grandes y superiores "yos"; de modo que el papel y el significado de estas emociones en la vida puede ser muy diferente. El continuo cambio de las emociones, cada una de las cuales se llama a sí misma "yo" y trata de someter al hombre, es el principal obstáculo para el establecimiento de un "yo" *constante*. Y esto sucede especialmente cuando las emociones se manifiestan en y pasan por las regiones de la psique conectadas con una cierta clase de autoconciencia y autoafirmación. Estas son las llamadas *emociones personales*.

La señal de crecimiento de las emociones es la liberación de ellas del elemento *personal* y su sublimación en los planos superiores. La liberación de los elementos personales aumenta el poder cognoscitivo de las emociones, porque mientras más elementos pseudo-personales

---

<sup>93</sup> Cf. Diamond, John. *El poder de la energía vital*, Robinbook, SL. Barcelona, 1996.

<sup>94</sup> Cf. Susuki, D. T. y Fromm, Erich. *Budismo Zen y Psicoanálisis*. FCE, México, 1982. pp. 86-87.

<sup>95</sup> Cf. Rodríguez González. *Op. cit.*, p. 9.



haya en la emoción, mayor es la posibilidad de engaño. La emoción personal es siempre *parcial*, siempre *injusta*, debido al hecho de que se opone a todas las demás.

De modo que el poder cognoscitivo de las emociones está en proporción inversa a los elementos personales de una emoción dada; es mayor si los elementos personales son menos, es decir, es mayor la conciencia de que esta emoción no es el "yo" y viceversa."<sup>96</sup>

"Todas las emociones coloreadas por estos elementos personales son como cristales cóncavos, convexos, o de cualquier otra clase de superficie curva que refractan los rayos incorrectamente y deforman la imagen del mundo. Por lo tanto el problema del conocimiento emocional consiste en una correspondiente preparación de las emociones que sirven como órganos del conocimiento."<sup>97</sup>

Entendamos aquí, con Olbeth Hansberg<sup>98</sup>, por emociones, pasiones o afectos, y a diferencia de ella, llamémosles también sentimientos diferenciándolos de las sensaciones.

Existen varias posibilidades de clasificación de las emociones, y como admite Bizquera<sup>99</sup>, son muchos los autores que han intentado una tipología de las emociones. Una de ellas es la basada en la polaridad positivo - negativo. Digamos con Bizquera que:

"Las emociones negativas son desagradables, se experimentan cuando se bloquea una meta, ante una amenaza o una pérdida. Estas emociones requieren energías y movilización para afrontar la situación más o menos urgente. Las emociones positivas, en cambio, son agradables, se experimentan cuando se logra una meta. El afrontamiento consiste en el disfrute y bienestar que proporciona la emoción."<sup>100</sup>

De acuerdo a la antropología propuesta por Ouspensky solamente hay dos vertientes básicas de actitudes emocionales en el ser humano: las positivas y las negativas. Basados en Fromm diremos que las emociones positivas son unitivas y las negativas separativas, y que las positivas precisamente por ser unitivas culminan en una sola emoción que es el amor. Ouspensky dice:

"Ciertas emociones son por su naturaleza *destructoras*, separadoras, discordes, aisladoras, obligan al hombre a sentirse individualizado y separado. Estas son el odio, el temor, los celos, el orgullo, la envidia, o sean las emociones de un *orden materialista*, que obligan a creer en la

---

<sup>96</sup> Ouspensky. *Tertium...*, pp. 212-13.

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 217.

<sup>98</sup> Hansberg, Olbeth. *La diversidad de las emociones*. FCE, México, 1996, p. 12.

<sup>99</sup> Bizquera Alzina, Rafael. *Educación emocional y bienestar*. CISSPRAXIS, Barcelona, 2001.

<sup>100</sup> *Ibidem*, p. 91.

materia. Y hay emociones que son *conectoras*, armonizadoras, que hacen al hombre sentirse como parte de un gran todo. Estas emociones son el amor, la simpatía, la amistad, la compasión, el amor a la tierra, el amor a la naturaleza, el amor a la humanidad, todas emociones que hacen desligarse al hombre del mundo material y lo conducen al conocimiento de la verdad del mundo de lo maravilloso."<sup>101</sup>

En este contexto, las emociones negativas son múltiples y previamente al imperialismo científico, quedaron tipificadas en la teoría cristiana de los siete pecados capitales. Ahora, entre los extremos de la presencia del amor y su ausencia, habrá multitud de gradaciones, que serán combinaciones de las emociones negativas con el amor. La tradición cristiana opone las tres virtudes teologales: fé, esperanza y caridad, a los pecados capitales, siendo la caridad sinónimo del amor, el cual, como admite Bizquera<sup>102</sup>, tiene muchos matices: afecto, cariño, ternura, simpatía, empatía, aceptación, cordialidad, confianza, amabilidad, afinidad, respeto, devoción, adoración veneración, enamoramiento, ágape, gratitud, compasión, etc. Existe además la expresión emocional sin polaridad: tal es el caso de la sorpresa.<sup>103</sup> Pero en todos los casos, las emociones son herramientas de conocimiento. Ouspensky afirma:

En la presente etapa de su desarrollo el hombre comprende muchas cosas por medio de su intelecto, pero al mismo tiempo comprende muchas cosas por medio de sus emociones. En ningún caso son las emociones simples órganos del sentimiento *para el sentimiento*, todas ellas son órganos del conocimiento. En toda emoción el hombre sabe algo que no podría saber sin auxilio de ella, algo que no podría saber por ninguna otra emoción, por ningún esfuerzo del intelecto. Si consideramos a la naturaleza emocional del hombre como teniendo un contenido propio, como estando al servicio de la *vida* y no del *conocimiento* no comprenderemos nunca su verdadero contenido y significación. Las emociones sirven al conocimiento. Hay cosas y relaciones que pueden ser conocidas sólo emocionalmente, y sólo por medio de una *emoción determinada*.

Para comprender la psicología del *juego* es necesario experimentar las emociones del jugador; para comprender la psicología de la *caza*, es necesario experimentar las emociones del cazador. La psicología de un hombre enamorado es incomprensible para el que es indiferente al amor. el estado de mente de Arquímedes cuando éste salió de la tina de baño es incomprensible para el ciudadano juicioso, que miraría esta expresión como una señal de locura. Los sentimientos del andador de mundos, que se deleita respirando en el mar, en la tierra, y dejando perderse a sus ojos en el vasto horizonte, son incomprensibles para el hombre sedentario. El sentimiento de un creyente es incomprensible para uno que no lo es, y para el creyente el sentimiento de quien no lo

---

<sup>101</sup> Ouspensky. *Tertium...*, p. 214.

<sup>102</sup> Cf. Bizquera. *Op. cit.*, p. 107.

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 109.

es también es algo extraño. Los hombres se comprenden tan imperfectamente entre sí porque viven siempre por medio de *emociones diferentes*. Y sólo cuando sienten las mismas emociones simultáneamente es cuando se comprenden uno a otro.<sup>104</sup>

Como quedó asentado en el subinciso c del inciso 2 del capítulo 4, Ouspensky hace depender la moralidad de la vida emocional, y en sintonía con Platón, pero en el contexto de la Europa del siglo XX, plantea "una perspectiva completamente nueva de la moralidad"<sup>105</sup>. En efecto las emociones bien que mal están siempre presentes debajo del ejercicio de la moral, tanto a nivel macrosocial (lo cual es bastante obvio), como en el microsocia: en la familia y en el salón de clase. Hay una actitud debajo de cualquier rollo verbal y esa actitud es lo que cuenta. Se puede hablar de la libertad del niño manteniendo una actitud interior de tiranía, se puede hablar de la bondad del niño estando interiormente convencido de que es malo, etc.<sup>106</sup> Las palabras pueden mentir: te digo que te deseo el bien, pero realmente te deseo el mal.<sup>107</sup> Fromm plantea:

La condición más importante para el desarrollo del amor a la vida en el niño es, para él, estar con gente que ama la vida. El amor a la vida es contagioso como el amor a la muerte. Se comunica sin palabras ni explicaciones, y desde luego sin ningún sermoneo acerca de que hay que amar la vida. Se expresa en gestos más que en ideas, en el tono de la voz más que en las palabras. Puede observarse en todo el ambiente de una persona o un grupo, y no en los principios y reglas explícitas según las cuales organizan sus vidas. Entre las condiciones específicas necesarias para el desarrollo de la biofilia mencionaré las siguientes: cariño; relaciones afectuosas con otros durante la infancia; libertad y ausencia de amenazas; enseñanza –por el ejemplo y no por prédicas- de los principios conducentes a la armonía y la fuerza interiores; guía en el "arte de vivir"; influencia estimulante de otros y respuesta a la misma; un modo de vida que sea verdaderamente interesante. Lo opuesto a estas condiciones fomenta el desarrollo de la necrofilia: crecer entre gente que ama la muerte; carecer de estímulo; frialdad, condiciones que hacen la vida rutinaria y carente de interés; orden mecánico en vez de orden determinado por relaciones directas y humanas entre las personas.<sup>108</sup>

En completa sintonía con lo expresado por Fromm, Cencillo dice:

La experiencia emocional, configuradora de la personalidad, de un aprendizaje a base de azotes y de otras sanciones físicas (privación de

---

<sup>104</sup> Ouspensky, P. D. *Tertium...*, p. 211.

<sup>105</sup> Ver apéndice: nota 12 del Cap. VII.

<sup>106</sup> Cf. Cencillo. *Op. cit.* p. 311.

<sup>107</sup> Cf. Fromm, Erich. *Grandeza y limitaciones del pensamiento de Freud*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1983. pp. 37-38.

<sup>108</sup> Fromm, Erich. *El corazón del hombre*, FCE, México, 1983, pp. 53-54.

alimento, de descanso o de juego), es completamente distinta de las huellas que deja una educación tolerante, racionalmente motivadora y recurrente a la conciencia personal, y ambas son muy distintas de otras más libertarias, o de las que ofrecen un contraste entre la disciplina y el código del honor doméstico o escolar y la libertad salvaje de la calle o del campo, alternativamente, o de las que contrastan una atmósfera familiar confortable, blanda o amorfa con la dureza cruel de la banda en la calle, o viceversa, la seguridad grupal de la banda con el aislamiento inseguro ante las amenazas constantes de la autoridad paterna o materna en el hogar.<sup>109</sup>

Es precisamente del correcto equilibrio emocional de donde puede brotar el interés del niño hacia los contenidos educativos, y en el siglo XX hubo avances en este sentido como el de la llamada "Educación Nueva".<sup>110</sup>

En esta perspectiva, y de acuerdo a las posturas pedagógicas expuestas en el capítulo VI, lo importante no es ubicar al niño en una escuela estructuralista, perennialista, ouspenskiana si existiera, o cualesquiera, porque debajo de esas etiquetas están las actitudes reales de los educadores que emocionalmente pueden reducirse a dos extremos –la presencia del amor o su ausencia–, entre los cuales habrá multitud de gradaciones.<sup>111</sup> Este amor o desamor en los educadores es el factor importante a tomar en cuenta. El desamor aparentemente, tiene tres vertientes téticas: miedo, odio e indiferencia.

Para el perfecto equilibrio y crecimiento emocionales, es decisivo reconocer que el ser humano está en el tiempo y es tiempo. Todos los momentos que integran el tiempo de la vida del humano, como decía Rousseau<sup>112</sup>, son importantes, y nunca el humano llega a ser pleno del todo y todo lo que sucede a la percepción del niño en cada momento del tiempo es importante y le afecta positiva, negativa o neutralmente.<sup>113</sup>

Por otro lado, es necesario considerar que el centro emocional, al igual que los otros, tiene 3 niveles: el de la distracción, el de la atracción y el de la concentración; y que el proceso educativo debe permitir el desarrollo de los 3. En cuanto al primer nivel, el de la distracción, no es necesario fomentarlo, pero sí permitirlo. En cuanto a los otros dos niveles es necesario fomentarlos, sobre todo el tercero. Este último, en el centro emocional, se puede estimular mediante el contacto con obras de arte de alta calidad: plásticas, musicales y literarias, siendo éste precisamente el terreno de la educación artística. Pero no basta con que haya la materia curricular de "educación artística"; es necesario profundizar en este rubro y trascender el reducido marco de una "materia" considerando todo lo expuesto en el presente apartado.

---

<sup>109</sup> Cencillo. *Op. cit.* p. 125.

<sup>110</sup> Cf. Fullat. *Filosofías...*, p. 354.

<sup>111</sup> Cf. Cencillo. *Op. cit.* p. 121.

<sup>112</sup> Ver apéndice: nota 13 del Cap. VII.

<sup>113</sup> Cf. Cencillo. *Op. cit.* pp. 125-26.

Además del arte, el abordaje de la vida emocional en la actualidad depende de la Psicología y de sus profesionales. Pero tampoco basta con que haya "una psicóloga" en la escuela, es necesario que todos los educadores se habiliten en el abordaje emocional de la vida trascendiendo el reducido marco de la clínica psicoterapéutica. Es precisamente hacia allá hacia donde me parece que apuntaba el esfuerzo de Carl Rogers.

Se propone aquí un rescate de la educación emocional desde una óptica completamente renovada y no religiosa, ya que en el pasado occidental, la educación de las emociones se llevaba a cabo por parte de las Iglesias cristianas, en el marco dogmático de sus propias doctrinas, por lo cual me parece que era errada y daba más origen a una represión en sentido freudiano que a una educación. El yerro principal estribaba en el concepto de pecado, que iba de la mano del sentimiento de culpabilidad. Además de lo anterior lo que existía y existe de educación emocional se ajusta al sistema socio-político vigente, que actualmente es el de la lógica del mercado.

Ahora, en tanto se desarrolla el amor en los humanos, hay un aspecto irrenunciable a cultivar en el terreno emocional que es el sentido de comunidad y cooperación, y así mismo el sentido de servicio. Claramente éstos han sido relegados en la cultura liberal-burguesa-mercantilista, y ahora globalizada en que vivimos. Y no puede ser de otra manera pues para cualquier trabajo en esta cultura se requiere un salario, y todo es objeto de compra-venta. El sentido de servicio aquí desaparece, y sólo se conserva gracias a la sabiduría de la naturaleza en el fenómeno de padre- hijo madre-hijo. Pero el sentido de cooperación hijo-hijo es decir fraterno es necesario recuperarlo y cultivarlo. Me refiero al servicio entre iguales: yo te sirvo y tú me sirves en ocasiones diversas. Este sentido de comunidad, cooperación y servicio solo queda vivo en algunas comunidades que han escapado al imperialismo occidental en su cultura: las llamadas etnias.

En términos ouspenskianos digamos que es necesario desarrollar y cultivar la segunda línea de trabajo. Ouspensky habla de tres líneas de trabajo que una escuela de evolución humana debe tener para considerarse tal. La primera línea es el trabajo mío para mí conmigo mismo. La segunda línea es el trabajo para otros según me sea indicado externamente a mí: éste es el servicio con obediencia. La tercera línea la constituyen las aportaciones de mi iniciativa para la continuación, mejoramiento, etc. del proceso del trabajo en mí y en otros. La tercera línea requiere buen conocimiento y madurez para que las aportaciones sean pertinentes. Pero yo digo que estas tres líneas son aplicables no sólo a las escuelas evolutivas o iniciáticas, sino al proceso general de la vida (racional, evolutiva, sensata....) del hombre.

Para cultivar el sentido de servicio fuera del núcleo familiar, es necesario transformar el paradigma del trabajo asalariado; es necesario invertir de acuerdo al análisis marxiano el valor monetario de todo por otros valores que incluyen el valor de uso. El primer requisito para cultivar este sentido de cooperación y servicio en las escuelas como las conocemos actualmente, es que desaparezcan de ellas gentes externas a los

propios educandos que hagan los servicios de mantenimiento, limpieza y anexos, para que los propios estudiantes lleven a cabo estas faenas.

### c) El terreno intelectual.

Este es con mucho, y obviamente, el terreno que más ha avanzado en nuestra civilización y poco hay que se pueda a fondo innovar aquí, pero aún hay algo. Para ello, y ya que vivimos en una época del abuso de la palabra, nos remitimos a la diferenciación entre el pensamiento lógico y el mítico, que explicamos en el capítulo I al exponer las antropologías del hombre positivo y el deshumanizado en el capítulo IV.

En términos ouspenskianos, y considerando los tres niveles de funcionamiento de los centros, digamos que es importante poner el acento en el desarrollo de los niveles segundo y tercero (el de la Reina y el del Rey) que implican respectivamente el pensamiento analítico y el sintético, ya que el desarrollo que siempre se busca es el del nivel más bajo (el del Jack), es decir la memoria asociativa (recordemos a Scheler). La siguiente cita de Gadamer se acerca a la explicación de la función del Rey intelectual. En ella dice él que la reflexión hermenéutica:

"no afirma saber que las condiciones sociales fácticas sólo permiten una comunicación deformada. Esto implicaría, a su juicio, saber en qué consiste una comunicación correcta y no deformada. Tampoco intenta actuar como un terapeuta que lleva a buen puerto el proceso reflexivo del paciente guiándolo hacia un conocimiento superior de su historia vital y de su ser auténtico. En ambos casos, en la crítica de la ideología y en el psicoanálisis, la interpretación pretende guiarse por un saber previo que permite disolver las fijaciones y los prejuicios. En este sentido ambas se presenta como 'ilustración'. La experiencia hermenéutica en cambio mira con escepticismo cualquier pretensión de un saber previo."<sup>114</sup>

En lugar de lo anterior lo que se da sobradamente es el funcionamiento al nivel del Jack intelectual, a cuya comprensión nos acerca esta cita:

"El afán del profano de exigir definiciones unívocas, pero también el delirio de univocidad de una teoría del conocimiento unilateral, semántica, olvidan lo que es el lenguaje y que el lenguaje del concepto tampoco se puede inventar ni modificar, utilizar y desechar arbitrariamente, sino que deriva del elemento en el que nos movemos como seres pensantes. Sólo la superficie rígida de este río vivo del pensar y el hablar aparece en la forma artificial de la terminología."<sup>115</sup>

---

<sup>114</sup> Gadamer, H. G. *Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica*, 1977: en *Verdad y Método*, Vol II, Ed. Sígueme, S. A., Salamanca, 2000. p. 117

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 115

Utilizando otro lenguaje para designar las partes baja y media del ser humano tenemos una de las propuestas de la teoría de la Programación Neurolingüística: la que se refiere al predominio de una de las tres formas del ser humano para relacionarse con el entorno, a saber, la visual, la auditiva y la kinestésica; propuesta ésta que cada vez se encuentra más difundida entre la población con cierta preparación académica. De tal modo, se habla de personas visuales, auditivas o kinestésicas según su función predominante. Si se da por aceptada dicha propuesta y no veo que pueda ser refutada, es del más elemental sentido común que los procesos educativos sean los que éstos sean, sobre todo en las etapas tempranas de la vida (las equivalentes al ciclo de primaria y secundaria), deben tomar en cuenta dicha clasificación, de modo que no se puede educar a un grupo de alumnos así sin más como si esto no existiera.

#### **d) El cultivo del yo.**

El yo cuyo cultivo aquí se plantea ha de entenderse en el contexto del planteamiento de Ouspensky y no de las diversas maneras como convencionalmente se le entiende, entre las que destacan:

- el yo en el contexto del egoísmo como opuesto al amor desinteresado,
- el yo de la Autoestima,
- el yo del liberalismo como opuesto a los intereses comunitarios.

El yo en el contexto ouspensiano se entiende como algo existente en los humanos solo en germen para ser desarrollado. En este sentido, el yo es la experiencia de mí mismo, o como Ouspensky lo llamaba, "el recuerdo de sí mismo", y no es una experiencia intelectual, sino emocional de alto nivel; este yo está cercano a la experiencia que busca el zen como es descrito por D. T. Suzuki.<sup>116</sup>

El yo como se entiende comúnmente es el yo de lo que Ouspensky llama *la personalidad*, y son más bien *los yoes*, el yo al que aquí se alude para desarrollarlo es el de la *esencia*. Esto ya se explicó anteriormente.

El cultivo del yo va empalmado, junto con el cultivo del centro emocional, con lo que auténticamente hablando podemos llamar educación moral, pues el cultivo del yo al que aquí se alude es el cultivo de la conciencia, de la que se deriva la conciencia moral. Pero lo que aquí se entiende por cultivo del yo, es diferente del cultivo de la conciencia moral, y anterior a ella si la hemos de tomar en sentido genuino.

Regularmente entre los humanos, se intenta desarrollar una conciencia moral en el niño, pero a falta de una "conciencia de sí mismo", lo que se da es una mezcla de represión, miedo, imaginaciones, etc, etc., y a esto es a lo que la gente llama conciencia moral. Pero es un sustituto, que sirve, desde luego para que la sociedad de alguna manera funcione.

---

<sup>116</sup> Suzuki. *Op. cit.*

La meta aquí sería lo que expresa Juliana González en la siguiente cita, aunque ella lo dice referido a Sócrates, aquí lo aplicaremos en sentido general, tomando el concepto de moral de una forma muy amplia y más allá de la valoración bien-mal:

"La *autoconciencia* moral implica un efectivo cambio en la dirección y en la cualidad misma de la vida. Se trata, ciertamente, de una *praxis* de literal *concentración* existencial, de un giro fundamental por el cual el hombre se asume a sí mismo como *centro y eje* de la propia existencia. Y no transcurre igual, no es igual, una vida volcada hacia afuera, en la pura marea de la exterioridad, que la vida que se repliega sobre sí, que se recoge, se reconoce y se *apropia* de sí misma; que deja de ser el puro flujo y reflujo de un movimiento literalmente enajenado."<sup>117</sup>

Es importante cultivar el sentido del yo, es decir una autoconciencia (sin moral y antes de la moral): el contacto de uno consigo mismo. Es esto lo que Ouspensky llama "recordarse a sí mismo", es estar presente a mí mismo, es una experiencia por la cual la persona deja de ser ajena a sí misma. Y es en este contexto que adquiere plena y profunda significación el concepto de "enajenación" que trabajó Marx y que ulteriormente desarrolló Fromm<sup>118</sup>. Y el proceso educativo tiene que contribuir a esta vivencia, es decir los educadores deberían fomentar esta experiencia de "mí mismo" en los educandos: pero aquí nos topamos con una dificultad, pues para que fomenten dicha experiencia ellos deben ejercitarla, como lo plantea, aunque en lenguaje diferente, Erich Fromm en esta cita:

"La persona término medio es sensible a sus procesos corporales; advierte los cambios y los más insignificantes dolores, ese tipo de sensibilidad corporal es relativamente fácil de experimentar, porque la mayoría de las personas tienen una imagen de lo que es sentirse bien. Una sensibilidad semejante para con los procesos mentales es más difícil, porque muchísima gente no ha conocido nunca a alguien que funcione óptimamente. Toman el funcionamiento psíquico de sus padres y parientes, o del grupo social en el que han nacido, como norma, y, mientras no difieren de ésta, se sienten normales y no tienen interés en observar nada. Hay mucha gente, por ejemplo, que jamás ha conocido a una persona amante, o a una persona con integridad, valor o concentración. Es notorio que, para ser sensible con respecto a uno mismo, hay que tener una imagen del funcionamiento humano completo y sano. Pero, ¿cómo es posible adquirir experiencia si no se la ha tenido en la propia infancia o en la vida adulta? Por cierto que no existe ninguna respuesta sencilla a tal pregunta; pero ésta señala un factor muy crítico de nuestro sistema educativo. Si bien impartimos conocimiento, estamos descuidando la enseñanza más importante

---

<sup>117</sup> González, Juliana. *Ética y Libertad*. UNAM, FCE, México, 2001. p. 59.

<sup>118</sup> Cf. Marx, Karl. Manuscritos económico-filosóficos; en: Fromm, Erich. *Marx y su concepto del hombre*, FCE, México, 1983.



para el desarrollo humano: la que sólo puede impartirse por la simple presencia de una persona madura y amante."<sup>119</sup>

Esta persona íntegra, madura y amante no puede ser otra que aquélla que está en contacto permanente con su autenticidad, con su verdad interna, consigo misma; alguien que sabe de sí misma, que se siente, que se presencia. Es ésta una persona de plena conciencia moral.

El maestro zen D. T. Suzuki dice del cultivo del yo como meta ya lograda:

"La persona que se conoce a sí misma nunca es afecta a la teorización, nunca escribe libros, nunca tiende a estar a dar instrucciones a otros; siempre vive su vida única, su vida creadora libre. ¿Qué es? ¿Dónde está? El Yo se conoce a sí mismo desde dentro y nunca desde fuera."<sup>120</sup>

Totalmente de acuerdo, pero la anterior es la meta, para llegar a ella se requiere seguir un camino, eso sí, en exceso elusivo. De hecho, de acuerdo a Suzuki,<sup>121</sup> es ese camino el que constituye la disciplina del zen. Pero no es el único camino: de ahí que precisamente se haya difundido la doctrina de Ouspensky y Gurdjieff como la enseñanza del *Cuarto Camino*, que implica la existencia de cuando menos, otros tres.

El cultivo del yo incluye y se basa en la práctica de la quietud, es decir del estado de quietud del cuerpo y del alma. Es ésta una quietud alerta. ¿Alerta de qué? De mí mismo, de mi presencia. Es un estado al que en los últimos años se ha dado en llamar "meditación" y al que en la tradición cristiana se intentaba llegar por medio de la "contemplación".

A través de la historia diferentes pensadores y escuelas han rescatado este cultivo del yo. Foucault hace una atinada exposición de una de esas épocas en los dos primeros siglos de nuestra era en los textos de la cultura greco-latina, en el capítulo 2, titulado precisamente *El cultivo de sí* de su obra *La inquietud de sí*, tercer volumen de su *Historia de la sexualidad*. Ahí Foucault dice que:

"lo que se señala en los textos de los primeros siglos –más que nuevas prohibiciones sobre los actos—es la insistencia en la atención que conviene conceder a uno mismo; es la modalidad, la amplitud, la permanencia, la exactitud de la vigilancia que se pide; es la inquietud a propósito de todas las perturbaciones del cuerpo y del alma que hay que evitar por medio de un régimen austero; es la importancia que tiene respetarse a sí mismo no simplemente en el estatuto propio, sino en el propio ser razonable, soportando la privación de los placeres o limitando su uso al matrimonio o a la procreación."<sup>122</sup>

---

<sup>119</sup> Fromm, Erich. *El arte de amar*. Ed. Paidós. 15ª. edición, 1974. p. 122.

<sup>120</sup> Suzuki. *Op. cit.* p. 38.

<sup>121</sup> Suzuki. *Op. cit.*

<sup>122</sup> Foucault, Michel. *La inquietud de sí*. Siglo XXI Eds. México, 1990. pp. 39-40.

Quitando lo de la austeridad, y sin la referencia que se hace a lo sexual, las palabras anteriores describen bien lo que aquí se quiere dar a entender por *cultivo del yo*, pero hemos de ampliar más la explicación, y por lo pronto en palabras de Foucault:

"Se puede caracterizar brevemente ese *cultivo de sí* por el hecho de que el arte de la existencia –la *techné tou biou* bajo sus diferentes formas– se encuentra dominado aquí por el principio de que hay que "cuidar de uno mismo"; es el principio de la inquietud de uno mismo el que funda su necesidad, gobierna su desarrollo y organiza su práctica. Pero hay que precisar; la idea de que hay que aplicarse a uno mismo, ocuparse de uno mismo (*heautou epimeleisthai*) es en efecto un tema muy antiguo en la cultura griega."<sup>123</sup>

Sí, pero ¡aguas!, lo anterior no quiere decir que entonces hay que aprender la idea, darla por sentada y descartarla, como podría parecer en el siguiente párrafo:

"Ahora bien, es ese tema de la inquietud de sí, consagrado por Sócrates, el que la filosofía ulterior reanudó y terminó por colocar en el corazón de ese "arte de la existencia" que pretende ser. Es este tema el que, desbordando su marco de origen y separándose de sus significaciones filosóficas primeras, adquirió progresivamente las dimensiones y las formas de un verdadero "cultivo de sí". Con esta frase hay que entender que el principio de la inquietud de sí ha adquirido un alcance bastante general: el precepto de que hay que ocuparse de uno mismo es en todo caso un imperativo que circula entre buen número de doctrinas diferentes; ha tomado también la forma de una actitud, de una manera de comportarse, ha impregnado las formas de vivir; se ha desarrollado en procedimientos, en prácticas y en recetas que se meditan, se desarrollan, se perfeccionan y se enseñan; ha constituido así una práctica social, dando lugar a relaciones interindividuales, a intercambios y comunicaciones y a veces incluso a instituciones; ha dado lugar finalmente a cierto modo de conocimiento y a la elaboración de un saber."<sup>124</sup>

Porque si bien "la *epimeleia heautou*, la *cura sui* es una conminación que volvemos a encontrar en muchas doctrinas filosóficas"<sup>125</sup>, "que los filósofos recomienden preocuparse de uno mismo no quiere decir que ese celo esté reservado a aquellos que escogen una vida semejante a la de ellos, o que semejante actitud no sea indispensable sino durante el tiempo que se pasa junto a ellos. **Es un principio válido para todos, todo el tiempo y durante toda la vida**"<sup>126</sup>, exactamente como lo propone la filosofía oupenskiana, pero hay que atender a ello junto con y en el interior de el proceso educativo cuya inspiración debe ser la siguiente:

---

<sup>123</sup> Ibidem, p. 42.

<sup>124</sup> Ibidem, p. 43.

<sup>125</sup> Ibidem, p. 44.

<sup>126</sup> Ibidem, p. 47.

"Apreciar la cultura, universalizar ideales, vivir sin supersticiones en una atmósfera de paz, desterrar la ansiedad, apresar la preciosidad del presente, estar alegre a pesar de la variable fortuna del destino, atesorar humanidad, gozar la aventura de vivir: éstos son los imperativos de la educación creadora para nuestra era."<sup>127</sup>

Ahora bien, como dice Foucault:

"Hay que comprender que esa aplicación a uno mismo no requiere simplemente una actitud general, una atención difusa. El término *epimeleia* no designa simplemente una preocupación, sino todo un conjunto de ocupaciones; es de *epimeleia* de lo que se habla para designar las actividades del amo de casa<sup>128</sup>, las tareas del príncipe que vela por su súbditos<sup>129</sup>, los cuidados que deben dedicarse a un enfermo o a un herido<sup>130</sup>, o también los deberes que se consagran a los dioses o a los muertos<sup>131</sup>. Respecto de uno mismo, igualmente la *epimeleia* implica un trabajo.

Para ello se necesita tiempo. Y es uno de los grandes problemas de ese cultivo de sí el de fijar, en la jornada o en la vida, la parte que conviene dedicarle. Se recurre a muchas fórmulas diversas. Se puede, por la noche o por la mañana, reservar algunos momentos al recogimiento, al examen de lo que tiene uno que hacer, a la memorización de ciertos principios útiles, al examen de la jornada transcurrida; el examen matinal y vespéral de los pitagóricos vuelve a encontrarse con contenidos diferentes sin duda, entre los estoicos; Séneca<sup>132</sup>, Epicteto<sup>133</sup>, Marco Aurelio<sup>134</sup>, hacen referencia a esos momentos que deben dedicarse a volverse sobre uno mismo. Se puede también interrumpir de vez en cuando las actividades ordinarias y hacer uno de esos retiros que Musonio, entre tantos otros, recomendaba vivamente<sup>135</sup>: permiten estar a solas con uno mismo, recoger el propio pasado, colocar ante la vista el conjunto de la vida transcurrida, familiarizarse, por lectura, con los preceptos y los ejemplos de que deseamos inspirarnos, y volver a encontrar, gracias a una vida despojada, los principios esenciales de una conducta racional. Es posible también, en la mitad o al término de nuestra carrera, descargarnos de sus diversas actividades y, aprovechando esa declinación de la edad en que los deseos están apaciguados, dedicarnos enteramente, como Séneca en el trabajo filosófico o

---

<sup>127</sup> Mayer Frederick. *Historia del pensamiento pedagógico*. Ed. Kapelusz, Argentina, 1967, p. 40.

<sup>128</sup> Jenofonte, *Económica*, V, 1.

<sup>129</sup> Dión de Prusa, *Discursos*, III, 55.

<sup>130</sup> Plutarco, *Regum et imperatorum apophthegmata*, 197d.

<sup>131</sup> Platón, *Leyes*, 717,e.

<sup>132</sup> Séneca, *De ira*, III.

<sup>133</sup> Epicteto, *Conversaciones*, II, 21 ss.; III, 10, 1-5.

<sup>134</sup> Marco Aurelio, *Pensamientos*, IV, 3; XII, 19.

<sup>135</sup> Musonio Rufo, *Fragmentos*, 60 (ed. Hense).

Espurrina en la calma de una existencia agradable,<sup>136</sup> a la posesión de nosotros mismos.

Ese tiempo no está vacío: está poblado de ejercicios, de tareas prácticas, de actividades diversas. Ocuparse de uno mismo no es una sinecura. Están los cuidados del cuerpo, los regímenes de salud, los ejercicios físicos sin exceso, la satisfacción tan mesurada como sea posible de las necesidades. Están las meditaciones, las lecturas, las notas que se toman de libros o de las conversaciones escuchadas, y que se releen más tarde, la rememoración de las verdades que se saben ya pero que hay que apropiarse aún mejor. Marco Aurelio da un ejemplo de "anacoresis en uno mismo": es un largo trabajo de reactivación de los principios generales, y de los argumentos racionales que persuaden de no dejarse irritar ni contra los demás, no contra los accidentes, ni contra cosas.<sup>137</sup> Están también las conversaciones con un confidente, con amigos, con un guía o director; a lo cual se añade la correspondencia en al cual expone uno el estado de su alma, solicita consejos, los da a quien los necesita<sup>138</sup> –cosa que por lo demás constituye un ejercicio benéfico para aquel mismo que se llama el preceptor, pues los reactualiza así para sí mismo–."139

Lo que aquí se propone como cultivo del yo abarca todas las actividades anteriores, pero sólo como medios para "estar conciente de mí mismo" que es propiamente lo que aquí llamo el cultivo del yo. Muchas de estas actividades forman parte de lo que aquí enfoco como el cultivo de los centros, expuesto con anterioridad, pero cuya culminación es precisamente el yo, que es diferente a ellos.

El peligro de la educación, en el que por desgracia cae con mucha frecuencia hoy día es que en vez de promover la experiencia de mí mismo, la coartan, esto es que "matan la semilla" a la que hace alusión la siguiente cita:

Un árbol crece en la tierra, pero no es producto de la tierra. Es necesaria una semilla. Esta semilla puede estar en el alma, o no encontrarse en ella. Cuando está ahí puede ser cultivada o puede ser destruida; cuando no está ahí no puede substituirse con ninguna otra cosa. El alma (si es que así puede llamarse) que carezca de esa semilla, es decir, que sea incapaz de sentir y reflejar el mundo de lo maravilloso, nunca hará brotar al retoño vivo, sino que siempre reflejará al mundo fenoménico y a nada más."<sup>140</sup>

Un requisito ineludible para que se lleve a cabo óptimamente la autoconciencia, es respetar la individualidad diferenciada de cada persona o educando. Cencillo lo

---

<sup>136</sup> Plinio, *Cartas*, III, 1.

<sup>137</sup> Marco Aurelio, *Pensamientos*, IV, 3.

<sup>138</sup> Cf. Séneca, *Cartas a Lucilo*, 7, 99 y 109.

<sup>139</sup> Foucault. *Op. cit.*, pp. 49-51.

<sup>140</sup> Ouspensky, P. D. *Tertium...*, p. 211.

plantea así en términos generales, pero por lo mismo debe aplicarse esto específicamente a la educación:

"Y la vida es conflicto, es contradicción y es libertad, y cada sujeto personal sigue y ha de seguir su ritmo vital propio (su "hora", su *kairós* en el que no puede interferir ningún agente extraño). Esto implica una imprevisible variedad de versiones del hombre y de comportamientos personales en cada sociedad, que jamás podrán ser reducidos a un común denominador."<sup>141</sup>

Ahora bien, el yo, definitivamente no es grupal, es decir se ubica en uno de los polos de la contradicción individuo-grupo, aunque paradójicamente también la abarca. Más el trabajo educativo enfocado al yo, tiene que respetar las diferencias individuales, aunque se tienda a un fin común, y por ello haya lineamientos generales. Tomando aquí la antropología ouspenskiana con su división duodecimal de los temperamentos, o como él dice de los centros de gravedad, se entiende que el educador tendría que tratar diferencialmente a cada uno de los doce grupos de individuos en proceso de educarse, sin dejar por ello de promover en todos el cultivo de todos sus centros y en todos sus niveles, siendo la meta que la persona asuma y maneje la contradicción individuo-grupo de forma dialéctica e integrativa, como dice Cencillo.<sup>142</sup> Al respetar las diferencias individuales en el proceso educativo, también entra en juego la contradicción realidad – percepción, porque cada uno de los ochenta y cuatro tipos de personas de la antropología ouspenskiana perciben la realidad de forma diferente en cuanto a los matices. Y más allá de esos 84 tipos, todavía hay matices que atañen exclusivamente a cada individuo.

No hay que confundir el cultivo del yo con lo que hoy entendemos en general por individualismo, "que se invoca tan a menudo para explicar, en épocas diferentes, fenómenos muy diversos"<sup>143</sup>, ya que como dice Foucault:

"Bajo semejante categoría, se mezclan con frecuencia realidades enteramente diferentes. Conviene en efecto distinguir tres cosas: la actitud individualista, caracterizada por el valor absoluto que se atribuye al individuo en su singularidad, y por el grado de independencia que se le concede respecto del grupo al que pertenece o de las instituciones de las que depende; la valorización de la vida privada, es decir la importancia reconocida a las relaciones familiares, a las formas de la actividad doméstica y al campo de los intereses patrimoniales; finalmente la intensidad de las relaciones con uno mismo, es decir de las formas en las que se ve uno llamado a tomarse a sí mismo como objeto de conocimiento y campo de acción, a fin de transformarse, de corregirse, de purificarse, de construir la propia salvación. Estas actitudes, sin duda, pueden estar ligadas entre ellas; así puede suceder que el individualismo llame a la intensificación de

---

<sup>141</sup> Cencillo. *Op. cit.*, p. 317.

<sup>142</sup> Ver apéndice: nota 14.

<sup>143</sup> Foucault. *Op. cit.*, p. 41.

los valores de la vida privada; o también que la importancia concedida a las relaciones con uno mismo esté asociada con la exaltación de la singularidad individual. Pero estos lazos no son ni constantes ni necesarios."<sup>144</sup>

Si es que a esta postura de cultivo del yo, la hemos de enmarcar como individualismo, cosa con la que no estoy de acuerdo, sería en el tercer sentido apuntado en el párrafo anterior: el de la intensidad de las relaciones con uno mismo.

Tampoco hemos de confundir el cultivo del yo con el narcisismo ni con el egoísmo. Foucault, refiriéndose a los dos primeros siglos de la era cristiana, explica este cultivo certeramente. La explicación vale igualmente para el cultivo del yo como se plantea en el presente trabajo. Dice:

"El objetivo común de estas prácticas de uno mismo, a través de las diferencias que presentan, puede caracterizarse por el principio completamente general de la conversión a uno mismo –de la *epistrophê eis heauton*".<sup>145</sup> Explica Foucault que esta fórmula "debe comprenderse en primer lugar como una modificación de actividad: no es que haya que abandonar toda otra forma de ocupación para consagrarse entera y exclusivamente a uno mismo; pero en las actividades que hay que tener, conviene conservar en el ánimo que el fin principal que debemos proponernos ha de buscarse en nosotros mismos, en la relación de uno consigo mismo. Esta conversión implica un desplazamiento de la mirada: es preciso que ésta no se disperse en una curiosidad ociosa, ya sea la de las agitaciones cotidianas y de la vida de los demás (Plutarco consagró todo un tratado a esa *polypragmosynê*), o la que trata de descubrir los secretos de la naturaleza más alejados de la existencia humana y de lo que importa para ella (Demetrio, citado por Séneca, alegaba que la naturaleza, que no oculta más que los secretos inútiles, había puesto al alcance del ser humano y bajo su mirada las cosas que le era necesario conocer)."<sup>146</sup>

La misma idea contenida en el párrafo anterior se expresa en el siguiente pasaje del Evangelio de San Lucas:

"Yendo de camino, entró en un pueblo; y una mujer, llamada Martha, le recibió en su casa. Tenía ella una hermana llamada María, que sentada a los pies del Maestro, escuchaba su Palabra, mientras Martha estaba atareada en muchos quehaceres. Acercándose, pues, dijo: 'Maestro, ¿no te importa que mi hermana me deje sola en el trabajo? Dile, pues, que me ayude'. Le respondió el Maestro: 'Martha, Martha, te afanas y preocupas por muchas cosas; y hay necesidad de

---

<sup>144</sup> Ibidem, p. 41.

<sup>145</sup> Cf. Epicteto, *Conversaciones*, I, 4, 18; III, 16, 15; III, 22, 39; III, 23, 37; III, 24-106; *Manual*, 41.

<sup>146</sup> Foucault. *Op. cit.*, p. 64,.

pocas, o mejor, de una sola. María ha elegido la parte buena, que no le será quitada."<sup>147</sup>

Continúa Foucault:

"Pero la *conversio ad se* es también una trayectoria; una trayectoria gracias a la cual, escapando a todas las dependencias y a todas las servidumbres, acaba uno por alcanzarse a sí mismo, como un puerto al abrigo de las tempestades o como una ciudadela que protegen sus murallas..."<sup>148</sup>

Paralelamente dice el Evangelio de San Mateo:

"¿de qué le sirve al hombre ganar el mundo entero, si pierde su alma? O, ¿qué puede dar el hombre a cambio de su alma?"<sup>149</sup>

Otra vez Foucault:

"Esa relación con uno mismo constituye el término de la conversión y el objetivo final de todas las prácticas de uno mismo pertenece también a una ética del dominio. Sin embargo, para caracterizarlo, no se recurre sólo a invocar la forma agonística de una victoria sobre fuerzas difíciles de domesticar y de una dominación capaz de ejercerse sobre ellas sin posible impugnación. Esa relación se piensa a menudo sobre el modelo jurídico de la posesión: es uno 'de sí mismo', es uno 'suyo' (*suum fieri, suum esse* son expresiones que regresan a menudo en Séneca),<sup>150</sup> uno no depende sino de sí mismo, es uno *sui iuris*; ejerce uno sobre sí un poder que nada limita ni amenaza; detenta uno la *potestas sui*.<sup>151</sup> Pero a través de esta forma más bien política y jurídica, la relación con uno mismo se define también como una relación concreta, que permite gozar de uno mismo como de una cosa que está a la vez en posesión de uno y ante sus ojos. Si convertirse a uno mismo es apartarse de las preocupaciones de lo exterior, de las inquietudes de la ambición, del temor ante el porvenir, puede uno entonces volverse hacia su propio pasado, hacer de él la recolecta, desplegarlo a capricho ante los propios ojos y tener con él una relación que nada vendrá a perturbar: 'Es la única parte de nuestra vida que es sagrada e inviolable, que ha escapado a todos los azares humano, que está sustraída al imperio de la fortuna, que la pobreza no trastorna, ni el temor, ni la incursión de las enfermedades; ésta no puede ser

---

<sup>147</sup> Lucas 10, 38-42. En: Biblia de Jerusalén, Descleé de Brouwer, Bilbao, Imprimatur 1966. El término *Señor* de la edición original, ha sido substituido aquí por el término *Maestro*.

<sup>148</sup> Foucault. *Op. cit.*, p. 64.

<sup>149</sup> Evangelio de San Mateo, 16, 26. Traducción libre del presente autor.

<sup>150</sup> Séneca, *Cartas a Lucilio*, 82, 5.

<sup>151</sup> Séneca, *De la brevedad de la vida*, II, 4; *De la tranquilidad del alma*, XI, 2; *Cartas a Lucilio*, 62, 1; 75, 18.

perturbada ni arrebatada; perpetua y serena es su posesión'.<sup>152</sup> Y la experiencia de uno mismo que se forma en esta posesión no es simplemente la de una fuerza domeñada, o de una soberanía ejercida sobre un poder listo a rebelarse; es la de un placer que toma uno en sí mismo."<sup>153</sup>

Una práctica educativa fundamentada en el cultivo del yo y de los demás centros como aquí se propone no es novedosa: ya ha sucedido en la historia de la humanidad y en las diferentes culturas varias veces. Foucault dice que "alrededor del cuidado de uno mismo se ha desarrollado toda una actividad de palabra y de escritura donde se enlazan el trabajo de uno sobre sí mismo y la comunicación con el prójimo"<sup>154</sup>, práctica en la que hay que incluir el Nuevo Testamento cristiano, constituyendo "no un ejercicio de la soledad, sino una verdadera práctica social", en diferentes sentidos.<sup>155</sup>

### **e) El terreno espiritual. La "supraconciencia".**

Lo que aquí se designa como "terreno espiritual" es aquella parte del ser humano no contenida en los apartados anteriores: lo que Ouspensky llama el centro intelectual superior y aún algo más que no menciona. Es la parte del ser humano que Scheler nomina expresamente como espíritu, a lo cual ya se ha hecho referencia. Este aspecto espiritual es lo propio de los hombres No. 6 y No. 7 de la clasificación oupenskiana. Es el terreno del éxtasis, de la iluminación, del nirvana, de los estados místicos de conciencia, de la unión con lo divino; y puede haber más formas de designación de esta experiencia netamente espiritual que es considerada por varias religiones y filosofías como la meta de la vida humana.

Pero el gran mérito de Ouspensky es que afirma que está por demás cualquier esfuerzo educativo o de cualquier tipo en este rubro, mientras los anteriores rubros no estén bien trabajados y evolucionados, cosa que raramente sucede. Entonces, dice Ouspensky, la atención y el esfuerzo han de ponerse en el cultivo del yo, que él llama "recuerdo de sí mismo".

Sin embargo, ¿que se puede decir de la educación espiritual? Poco, muy poco, porque sólo los que han alcanzado ese nivel tienen capacidad para hablar al respecto. Por cierto, no son éstos los jerarcas de las religiones. La iluminación es una categoría superior a la de esas jerarquías.

Esta educación espiritual es la que propiamente merece la denominación de educación superior, y no la que actualmente recibe ese nombre y que se imparte en las universidades. Ella es función de las escuelas iniciáticas que son el origen de todas las religiones. Y esas escuelas pueden estar ocultas a los ojos de la mayoría. Es en este sentido que cobran vigencia las ideas de esoterismo y ocultismo. Y las escuelas

---

<sup>152</sup> Séneca, *De la brevedad de la vida*, X, 4, y XV, 5.

<sup>153</sup> Foucault. *Op. cit.*, p. 65.

<sup>154</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>155</sup> Ver apéndice: nota 15 del Cap. VII.



iniciáticas, si lo son realmente no se abocan a trabajar solamente el lado espiritual del hombre sino todos sus lados, pero siempre dentro de la teoría de los niveles. Tenemos datos históricos de algunas de ellas: el orfismo que está en la base del pitagorismo y del platonismo, el cristianismo primitivo que produjo la Biblia, son algunos ejemplos.

Sin embargo, podemos hablar del sustituto o de los prolegómenos de esta educación superior en el nivel de la educación formal institucionalizada (la de primaria, secundaria, etc.). En este sentido el esfuerzo que cabe realizar es el de la implementación de la *educación en lo sagrado*.

Actualmente existe en la educación como proceso el recurso a lo simbólico y a lo análogo, lo cual:

"se puede ver bajo el ángulo positivo de una corriente autónoma que admite una sobrenaturaleza y, vecina del esoterismo extremadamente vivaz en las medicinas populares o las medicinas en nuestros días llamadas paralelas, posee sus maestros de pensamiento: Paracelso en el siglo XVI, Goethe en el XVIII y Rudolph Steiner en el XX en Occidente. Esta corriente desemboca en una teosofía y en una antroposofía cuya eficacia cierta sobre el plan simbólico no tiene que envidiar a la otra corriente 'más científica y oficial'. Se funda sobre un conocimiento profundo del cuerpo y del inconsciente en las relaciones con el universo y la sociedad. Esta corriente que incita a considerar toda educación como una iniciación, recupera en nuestra época una vuelta de interés, tanto más cuanto que, liberada de los imperativos vitales de higiene del siglo XIX, la otra corriente más 'racionalista' que ha animado la idea de la escolarización, redescubre con el psicoanálisis la idea del nivel simbólico."<sup>156</sup>

La educación en lo sagrado implica estudiar el aspecto sagrado de la vida, entendiendo lo sagrado en su polaridad con lo profano, siendo lo sagrado lo que atiende a realidades metafísicas con un sentido de trascendencia de lo utilitario o mundano que es precisamente lo profano. Para esto es necesario estudiar lo sagrado primariamente en su sentido esencial, es decir hermenéutico, analógico y simbólico, y secundariamente en sus otros aspectos: histórico, sociológico, lingüístico, etc., aunque de facto ambos aspectos son inseparables, pues como dice Agís Villaverde<sup>157</sup>, aunque "lo sagrado se distingue ontológicamente de todo lo que pertenece a la esfera de lo profano", manteniendo ambas entidades diferencias cualitativas, para que lo sagrado exista es necesario que se manifieste en la profanidad, siendo ésta "la gran paradoja donde se asienta la dialéctica de lo sagrado".

La educación en lo sagrado puede tener dos variantes. La primera es la que depende de algún credo específico y de sus instituciones, en cuyo caso, más bien se le

---

<sup>156</sup> Broyer, Gérard, en: Avanzini, Guy. *La pedagogía desde el siglo XVII hasta nuestros días*, FCE, México, 1990. p. 117.

<sup>157</sup> Agís Villaverde, Marcelino. *Mircea Eliade, una filosofía de lo sagrado*, Universidad de Santiago de Compostela, España, 1991. p. 32.

denomina educación "religiosa". La segunda, que merece más propiamente ese nombre, no debe depender de un credo o doctrina específicos, sino que debe estudiar las diferentes tradiciones, como igualmente portadoras de la verdad o como caminos equivalentes para llegar a ella, si se ejerce sobre ellas la hermenéutica correcta, como lo plantea Frithof Schuon<sup>158</sup>.

La meta del proceso educativo al igual que del vivir humano mismo es, como dice Cencillo "existir dinámica, expresiva, productiva y progresivamente de acuerdo con y al ritmo de la realidad objetiva, ajena, total, simultáneamente en los planos intelectual, emocional, pulsional y práctico"<sup>159</sup>, siempre y cuando en la realidad objetiva se incluya lo sobrenatural, y por lo tanto en los planos se agregue el espiritual. Por ello es necesario y recomendable desechar el laicismo en la educación, sin que por ello la enseñanza se convierta en confesional, sino que desarrolle el pensamiento "mítico" mostrando las doctrinas de las diferentes posturas religiosas.

---

<sup>158</sup> Schuon, Fritjof. *El esoterismo como principio y como vía*, Olañeta Editor, Barcelona, 2003. p. 12.

<sup>159</sup> Cencillo. *Op. cit.*, p. 352.

## VIII.- CONCLUSIONES.

La meta de este trabajo ha sido abordar el pensamiento, o más bien podríamos decir la doctrina o "el sistema" de Peter Ouspensky. Esta doctrina conlleva un esquema de la constitución del ser humano, esto es, una antropología filosófica, que por lo demás, es el marco referencial ineludible explícito o implícito de toda práctica educativa. Es por ello que comencé específicamente preguntando por la Antropología filosófica como disciplina en sí misma, en el primer capítulo, concluyendo que en la respuesta a la pregunta sobre el qué del ser humano, las grandes tradiciones de la humanidad tienen mucho que decir, y si se les aplica una hermenéutica certera que deberá ser universalista y simbólica, se verán surgir los puntos comunes que constituyen una Tradición Primordial o Unificada.

En el segundo, se intentó exponer la doctrina oupenskiana lo más sintéticamente posible con la menor cantidad de interpretaciones personales e insertando un marco contextual. En los capítulos tercero y cuarto se buscaron contactos entre la doctrina oupenskiana y la tradición filosófica occidental tomando pocos autores como base para ello y sin hacer una comparación exhaustiva, encontrando muchos puntos de contacto con la doctrina platónica y mostrando el radical contraste del pensamiento oupenskiano con la corriente general de la filosofía occidental.

En el quinto capítulo se buscaron puntos de contacto específicos con la Psicología académica actual, dado que la filosofía de Ouspensky gira alrededor de sus consideraciones psicológicas.

En el sexto capítulo se comparó la antropología oupenskiana con algunas de las principales posturas antropológicas vigentes en la actualidad a nivel educativo, encontrando puntos de contacto con el freudismo, el existencialismo, el estructuralismo y el perennialismo.

Y por último, en el séptimo capítulo, se teoriza alrededor de dos dicotomías surgidas de la doctrina oupenskiana: individuo vs. grupo y realidad vs. percepción; para ofrecer algunas orientaciones educativas a partir de una tercera dicotomía: cultivo vs. cultura.

Además de los puntos de contacto que se han expuesto a lo largo del presente trabajo entre la doctrina oupenskiana y diversas escuelas de la filosofía occidental, existen relaciones con otras doctrinas filosóficas. Tal es el caso de la filosofía nietzscheana, ya que en ambas late el fondo común del descontento por el saber y por cómo se sabe, ambas adoptan posturas radicales que son despreciadas por los círculos eruditos, ambas ponen en jaque al sujeto, ambas dudan de la veracidad del lenguaje y siguen rutas novedosas y subversivas para exponer la doctrina. Como la de Nietzsche, la de Ouspensky se sale de los marcos tradicionales de una doctrina filosófica.

Es probable que la de Ouspensky no sea una filosofía propiamente dicha, en términos modernos, que carezca de cierto rigor formal, pero sí lo es en términos arcaicos, al igual que la filosofía de Pitágoras, quien por cierto, al que Nicol se refiere como "no

filósofo"<sup>1</sup>, acuñó el término *filosofía*.<sup>2</sup> Y como la pitagórica, la de Ouspensky se acerca más a una meta práctica que otras filosofías. Y esta meta no es otra que el desarrollo integral y trascendente del ser humano, o en palabras de Ouspensky su evolución real, y es ésta la meta, además, de todos los sistemas religiosos del mundo. Esta meta constituye un aspecto ético pero en un sentido profundo y radical: una ética que atañe al interior del hombre tanto en cuanto a sus motivaciones como, y sobre todo, en cuanto a su actitud central antes de ellas. Hay aquí un paralelismo con el tradicional conflicto del medioevo occidental entre fe y razón, nada más que la fe, que es una experiencia profundamente personal, estaba coartada por el dogmatismo y la tiranía de la Iglesia cristiana.

Es por lo anterior que la doctrina de Ouspensky se acerca al ámbito de lo religioso –tan es así, que M. Eliade incluye su nombre en su *Enciclopedia de las religiones*—y puede equipararse con él; pero más que eso, puede inscribirse en la gran tradición de la Sophia Perennis, y junto con el desarrollo teórico ulterior de Rodney Collin,<sup>3</sup> puede considerarse la más genuina expresión contemporánea de la tradición gnóstica.<sup>4</sup>

En esta misma tradición se inscriben algunos sistemas filosóficos que buscan igualmente la evolución real del ser humano, entre los cuales el socrático-platónico es ejemplo preclaro. En este sentido los puntos de contacto entre el sistema platónico y el oupenskiiano son muchos, como quedó expuesto en los capítulos III y IV. En el contexto platónico y neoplatónico, el asunto del alma es ineludible. En la modernidad del siglo XX, esto pasó a segundo plano y poco a poco fue desapareciendo de la escena debido en parte a los excesos y abusos de las Iglesias cristianas. Ouspensky recupera la enseñanza platónica con lenguaje completamente diferente, recupera el alma sin hablar de ella, y por lo mismo, esta recuperación no es filosófica en sentido lógico y racional, pero sí lo es en sentido de amor a la sabiduría.

La filosofía de Ouspensky se basa en el fenómeno de la conciencia y me parece sumamente certera su propuesta de los diferentes niveles de conciencia. Al igual que su maestro Gurdjieff, y de un modo escandaloso para muchos, distingue básicamente entre dos grandes estratos de conciencia humana: el de la conciencia dormida o mecánica, y el de la conciencia despierta o iluminada. Me parece que esta propuesta a la que mentes lúcidas han recurrido a través de los tiempos es digna de ser tomada en los desarrollos teóricos de diferentes campos del conocimiento, aunque entiendo que esto pueda ser calificado de utópico.

En cuanto a la pregunta ¿qué es el hombre?, la respuesta más certera está dada desde hace milenios por las grandes tradiciones de la humanidad. Y para lograr esa certeza, la respuesta trasciende la lógica y requiere de la hermenéutica adecuada que dé la verdadera Iniciación. El hombre es un ser multiestructural, pero su estructura basal no es menor de tres partes. En este sentido podemos decir que el humano es un ser tripartita: consta de tres partes cuyas denominaciones cambiarán según la

---

<sup>1</sup> Cf. Nicol, Eduardo. *La idea del hombre*. FCE, México, 2003. Capítulo V, párrafo 33.

<sup>2</sup> Cf. Gorman, Peter. *Pitágoras*, Ed. Crítica, Barcelona, 1988. p. 47.

<sup>3</sup> Collin, Rodney. *El desarrollo de la luz*, Ed. Sol, México, 1983.

<sup>4</sup> Cf. Puech, Henri Charles. *En torno a la gnosis*, Taurus, Madrid, 1982.

tradición y que con la tradición cristiano-occidental podemos llamar cuerpo, alma y espíritu. Cada una de estas estructuras se conforma a su vez de otras: de ahí los esquemas simbólicos de la constitución humana que nos han sido transmitidos, respecto a los cuales uso las palabras de Aïvanhov:

"En realidad, no existe ninguna representación del ser humano que abarque completamente a su gran complejidad; por ello no hay que extrañarse de que las religiones y los diferentes sistemas filosóficos no hayan tenido la misma concepción de su estructura. Los hindúes, por ejemplo, lo dividen en 7, y los teósofos también han adoptado esta división. Los astrólogos lo dividen en 12, en correspondencia con los 12 signos del zodiaco, y los alquimistas en 4, de acuerdo con los 4 elementos. Los cabalistas han escogido el 4 y el 10: los cuatro mundos y los diez sefirots. En la religión de los antiguos persas, el mazdeísmo, y después en el maniqueísmo, el hombre se divide en 2, de acuerdo con los 2 principios del bien y del mal, de la luz y de las tinieblas, Ormuzd y Ahrimán. En cuanto a los cristianos, a menudo lo dividen en 3: cuerpo, alma y espíritu. Aún añadiré que ciertos esoteristas han escogido la división en nueve, porque repiten el 3 en los 3 mundos, físico, espiritual y divino."<sup>5</sup>

Gurdjieff vino a recordarle al siglo XX occidental esta elemental estructura tripartita del ser humano: él hablaba del ser tri-cerebral. Las iglesias cristianas han mantenido la misma enseñanza vedada bajo el dogma de la Santísima Trinidad.

La respuesta a la pregunta ¿qué es el hombre? es forzosamente dual: teórica y práctica. Para el lado teórico existe la Antropología filosófica y las antropologías filosóficas o posturas antropológicas, a la par de otras ramas de la Filosofía como la Metafísica. En cuanto al lado práctico, éste atañe vivencialmente a cada individuo: cada uno se responde a sí mismo de la pregunta ¿qué soy yo? y se comporta en consecuencia; entonces, individualmente se presenta nuevamente un lado teórico y un lado práctico. La respuesta en el caso individual puede ser clara, difusa o ausente. Si es clara o difusa, puede hablarse de una ética, si es ausente, no. Por muy clara que sea la respuesta, podrá no ser certera del todo.

Durante toda la era moderna se mantuvo vigente un principio de contraste entre Oriente y Occidente, sobre todo en lo referente a sus cosmovisiones. Hoy en día, siglo XXI, ya no se toma tanto en cuenta ese contraste no obstante aún ser operante. El Occidente a partir de los griegos desarrolló predominantemente el pensamiento racional, lógico relacionado con el hemisferio izquierdo del cerebro, mientras que el Oriente desarrolló primordialmente el pensamiento mítico, analógico, relacionado con el hemisferio derecho. De esta manera a nivel del globo terráqueo sucedía la polaridad entre Yin y Yang. Aún así de la misma forma que en el símbolo hay un punto de Yang dentro del Yin y viceversa, en el Occidente había núcleos en los que subsistía el pensamiento simbólico como en la religión y sobre todo en el esoterismo u ocultismo; y

---

<sup>5</sup> Aïvanhov, Omraam Mikhaël. *La vida psíquica: elementos y estructuras*, Prosveta, Francia, 1998. p. 12.

seguramente en Oriente había núcleos en los que subsistía el pensamiento lógico en medio de lo mítico. El pensamiento racional empezó a adquirir un gran impulso precisamente en el Renacimiento, pudiéndose tomar como punto de partida la obra *Novum Organum* de Francis Bacon, destacándose en esa época Kepler, Galileo, Paracelso, Bruno, etc., alcanzando este ímpetu su clímax en el siglo XX llegando a la hiper-especialización. En cambio el lado de la vida contemplado por el hemisferio derecho lleva a la inclusión por analogía y a la interdisciplina. Lo ideal es que a nivel individual y a nivel social ambos hemisferios tengan la misma potencia. Esto alteraría en buena medida el modo actual de organización de la sociedad basado en la especialización del trabajo y en las disciplinas "científicas". Ouspensky, entre otros, juega en este sentido un papel coyuntural importante, tanto por su intento de acercamiento no explícitamente pregonado, pero real, de Oriente y Occidente, como por su visión de la necesidad de cambio paradigmático del conocimiento para la evolución de la humanidad o de una parte de ella. América en su "mitad" latina es el lugar del mundo en donde confluyen las dos grandes tradiciones, la de Oriente y la de Occidente, ya que el mundo anahuaca (americano indígena) antes de su acercamiento a Europa está muy cercano ideológicamente al Oriente. América latina, por tanto, simboliza la simbiosis, el mestizaje, y ulteriormente la síntesis de ambas tradiciones, al igual que ha sido cuna del mestizaje sanguíneo y carnal. Y retomando la vertiente utópica en la que Farré, como se dijo en el Capítulo 4, ubica a Ouspensky, digamos que América es el vientre donde la utopía germina y nace, entendiendo lo utópico en un sentido humano integral, es decir bio-psico-socio-espiritual, y no sólo como "género literario, constitución de un Estado perfectamente estructurado, una disposición de la mente y los fundamentos religiosos o científicos de una república universal".<sup>6</sup>

Recordemos que fue precisamente poco después de "descubierta" América y muy probablemente a raíz de ello, que surge la Utopía como categoría del pensamiento, precisamente con la obra de Tomás Moro del mismo título, sin por ello haber él sido el primer utópico. La propensión utópica en nuestra civilización data, como acertadamente lo apuntan Frank y Fritzie E. Manuel<sup>7</sup> de muchos siglos atrás, destacando a mi parecer absolutamente la República de Platón. La difusión del cristianismo trajo consigo considerables utopías y podemos destacar en este sentido La Ciudad de Dios de San Agustín. A la de Moro siguieron otras utopías memorables como *La Nueva Atlántida* de Bacon, y *La ciudad del Sol* de Campanella. La llamada revolución industrial trajo a su vez consigo nuevas utopías tanto en forma como en contenido, destacando entre éstas los estudios de Carlos Marx que acapararon la atención de grandes capas de intelectuales, políticos y activistas del pueblo llano en la última mitad del siglo XIX y todo el XX, desencadenando la experiencia soviética que ahora se ha transformado. Hoy en día, en el siglo XXI la propensión utópica, que no ha desaparecido del contexto humano, se ha trasladado en general, dado el desarrollo tecnológico a planetas diferentes a la Tierra, o al terreno "virtual" de la cibernética.

Es en esta perspectiva utópica, que he intentado derivar planteamientos educativos de la doctrina de Ouspensky, lo cual él nunca hizo. Para ello, en un afán de análisis, de acuerdo a la constitución del ser humano que plantea Ouspensky, he dividido el

---

<sup>6</sup> Manuel, Frank & Fritzie E. *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, Taurus, 1984. p. 17.

<sup>7</sup> Ver bibliografía, No. 10 del Cap. VII.

proceso educativo en cinco rubros: lo físico, lo emocional, lo intelectual, el cultivo del yo y lo espiritual. Todos estos rubros deberían de formar parte de los ciclos educativos (lo que hoy en día en México se llama primaria, secundaria, preparatoria, licenciatura y posgrado). Pero los contenidos y programaciones de dichos ciclos tendrían que cambiar por completo, y para ello tendría que cambiar el sistema educativo, y para ello, a su vez, tendría que cambiar el sistema político y económico en general.

Hasta dónde será esto realizable, no podría decirlo, pero si tomamos en cuenta que las utopías de hace cuatrocientos años, hoy en día son una realidad, es cosa de esperar a que pase el tiempo: el reclamo de libertad científica de Bacon se ha realizado plenamente y en exceso –diría yo–, y así mismo la utopía comeniana de la universalidad educativa. De modo que si las dos propuestas novedosas que aquí se hacen: la del cultivo del yo en el proceso educativo, y la de la educación en lo sagrado, hoy pudieran parecer utópicas, en un futuro podrían perfectamente realizarse.

Y esta realización tendría que ser en el marco de la globalización, pero no de la globalización de la economía de la ganancia financiera, sino de la globalización cultural en donde lo mejor de las grandes tradiciones de la humanidad (la china, la hindú, la anahuaca, la europea, la islámica y la africana) se conjunten en una nueva civilización. Para la base teórica de esa nueva civilización, un aporte importante se encontrará en mi trabajo sobre Hermenéutica teórica que está en preparación. Obviamente que en esa nueva civilización, las viejas categorías del conocimiento se obsoletarán: no más ciencia vs. filosofía, religión vs. racionalidad, etc. Y en ese nuevo contexto, la Antropología filosófica, tema del presente trabajo, habrá sido completamente trascendida.

## APÉNDICE.

### CAPÍTULO I.

1.- Beorlegui dice que hoy en día:

"se entiende por científico el saber positivo metódicamente controlado y sistemáticamente organizado. El saber ha de ser positivo, es decir, adquirido por observación objetiva, directa o mediante instrumentos, según una hipótesis. Metódicamente controlado, es decir, según procedimientos de medida y cálculo (matemáticos). Pero es preciso tener en cuenta el estatuto epistemológico de la cuantificación: no tiene valor en sí misma, sino en cuanto que es un procedimiento de control operativo-dinámico, que organiza de modo preciso los datos de la observación y posibilita ulteriores operaciones de cálculo; pero es obvio que la ciencia no se agota en la calculabilidad. Finalmente, se exige que ese saber sea organizado sistemáticamente, es decir, en un sistema o teoría coherente que permita, si es posible, la formulación de leyes generales. También suele exigirse una representación matemática o lógico-formal. Pero esta exigencia es típica de las ciencias exactas y físicas. Igualmente, toda ciencia se sirve de técnicas de observación (en laboratorio o sobre el terreno), de procedimientos experimentales (cuando son posibles; si no, cabe el recurso a experimentación indirecta o incluso 'post factum', si es posible controlar algunas variables) y de teorías o modelos (elaborados a partir de los hechos, pero independientes de los mismos, convencionales, operatorios). Se distinguen también diferentes niveles de generalización o etapas a través de las que el científico procede a formulaciones cada vez más generales."<sup>1</sup>

2.- Dethlefsen y Dahlke dicen que los hemisferios cerebrales:

"se diferencian claramente uno del otro por sus funciones, su capacidad y sus respectivas responsabilidades. El hemisferio izquierdo podría denominarse el 'hemisferio verbal' pues es el encargado de la lógica y la estructura del lenguaje, de la lectura y la escritura. Descifra analítica y racionalmente todos los estímulos de estas áreas. Es decir, que piensa en forma digital. El hemisferio izquierdo es también el encargado del cálculo y la numeración. La noción del tiempo se alberga asimismo en el hemisferio izquierdo.

En el hemisferio derecho encontramos todas las facultades opuestas: en lugar de capacidad analítica, permite la visión de conjunto de ideas, funciones y estructuras complejas. Esta mitad cerebral permite concebir un todo (*figura*) partiendo de una pequeña parte (*pars pro toto*). Al parecer, debemos también al hemisferio cerebral derecho la facultad de concepción y estructuración de elementos lógicos (conceptos superiores, abstracciones) que no existen en la realidad. En el lóbulo derecho encontramos únicamente formas orales arcaicas que no se rigen por la sintaxis sino por esquemas de sonidos y asociaciones.(...) Aquí reside también el pensamiento analógico y el arte para utilizar los símbolos. El hemisferio derecho genera también las fantasías y los sueños de la imaginación y desconoce la noción del tiempo que posee el hemisferio izquierdo.

---

<sup>1</sup> Beorlegui, Carlos. *Lecturas de Antropología Filosófica*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1988. pp. 128-29.



Según la actividad del individuo, domina en él uno u otro hemisferio. El pensamiento lógico, la lectura, la escritura y el cálculo exigen el predominio del hemisferio izquierdo, mientras que para escuchar música, soñar, imaginar y meditar se utiliza preferentemente el hemisferio derecho. Independientemente del predominio de un hemisferio concreto, el individuo sano dispone también de informaciones del hemisferio subordinado, ya que a través del cuerpo calloso se produce un activo intercambio de datos. (...)

Es fácil imaginar lo *incompleto* que estaría el individuo que sólo tuviera una de las dos mitades del cerebro. Pues bien, no es más completa la noción del mundo que impera en nuestro tiempo, por cuanto que es la que corresponde a la mitad izquierda del cerebro.

Desde esta única perspectiva, sólo se aprecia lo racional, concreto y analítico, fenómenos que se inscriben en la causalidad y el tiempo. Pero una noción del mundo tan racional sólo encierra media verdad, porque es la perspectiva de media conciencia, de medio cerebro."<sup>2</sup>

3.- "Mientras la causalidad revela relaciones horizontales, la analogía persigue los principios originales en sentido vertical, a través de todos los planos de sus manifestaciones. La analogía no busca una relación de efecto sino que se orienta a la búsqueda de la identidad del contenido de las distintas formas. Si en la causalidad el tiempo se expresa por medio de un 'antes / después', la analogía se nutre del sincronismo del 'siempre y cuando – entonces'. Mientras que la causalidad conduce a acentuar la diferenciación, la analogía abarca la diversidad para formar modelos unitarios.

La incapacidad de la ciencia para el pensamiento analógico la obliga a volver a estudiar todas las leyes en cada uno de los planos. Y la ciencia estudia, por ejemplo, la polaridad en la electricidad, en la investigación atómica, en el estudio de los ácidos y los álcalis, en los hemisferios cerebrales y en mil campos más, cada vez desde el principio y con independencia de los otros campos. La analogía desplaza el punto de vista noventa grados y pone las formas más diversas en una relación analógica al descubrir en todas ellas el mismo principio original. Y por ello, el polo positivo de la electricidad, el lóbulo izquierdo del cerebro, los ácidos, el sol, el fuego, el Yang chino, etc., resultan tener algo en común a pesar de que entre ellos no se ha establecido relación causal alguna. La afinidad analógica se deriva del principio original común a todas las formas especificadas, que en nuestro ejemplo podríamos llamar también el principio masculino o de la actividad.

Esta óptica divide el mundo en componentes arquetípicos y contempla los diferentes modelos que pueden construirse a partir de los arquetipos. Estos modelos pueden encontrarse analógicamente en todos los planos de los fenómenos aparentes –así arriba como abajo. Este modo de observar se aprende lo mismo que la observación causal. Revela una parte del mundo diferente y hace visible relaciones y modelos que se sustraen a la visión causal. Por lo tanto, si las ventajas de la causalidad se encuentran en el terreno de lo funcional, la analogía sirve para la manifestación de las relaciones esenciales. El hemisferio izquierdo, por medio de la causalidad, puede descomponer y analizar muchas cosas, pero no puede concebir el

---

<sup>2</sup> Dethlefsen, Thorwald y Dahlke, Rüdiger. *La enfermedad como camino*, Plaza y Janés Editores, S. A., España, 1991. pp. 29-33.

mundo como un todo. El hemisferio derecho, a su vez, debe renunciar a la facultad de administrar los procesos de este mundo, pero, por otra parte, tiene la visión del conjunto, de la figura total y, por lo tanto, la capacidad de captar el sentido." <sup>3</sup>

4.- Dice Beuchot :

"Aquí deseáramos rescatar una antigua tesis aristotélica y medieval, a saber, que la comprensión es superior a la explicación. La comprensión es propia del intelecto, mientras que la explicación lo es de la razón. El trabajo del conocimiento comienza con la intelección, que aporta los principios, las premisas, los puntos de partida; sigue con la razón, que extrae conclusiones a partir de ellos, es decir elabora discurso, y culmina otra vez en la intelección, pero ahora con la captación de una conclusión, síntesis o resultado mejor, en el sentido de más elaborado (el silogismo no lleva a conocer en la conclusión exactamente lo mismo que estaba en la premisas, como quieren aquellos que lo acusan de círculo vicioso o petición de principio). Por ello el trabajo de la razón está al servicio de la intelección, y de esta manera el intelecto ocupa un puesto estructural de rango más elevado que el discurso. El discurso o explicación está en función y al servicio de la comprensión o intelección. Cuando se dice, además (como lo hacen Ricoeur y, a su modo, Gadamer), que en la hermenéutica se fusionan la comprensión y la explicación, uno recuerda la noción de sabiduría (*sophía-sapientia*) de peripatéticos y escolásticos, a saber, en la cual se fusionan el intelecto y la razón; pero en el límite, esto es, sin mezcla, sin perder su especificidad, pues en ese mixto que es la sabiduría predomina la intelección sobre la razón, ciencia o discurso, ya que la intelección es conocimiento de lo simple, y la ciencia de lo complejo, que prepara para ser conocido como simple a una luz superior o abstracción más elevada, resultando siempre el culmen la intelección. Es decir, siempre la intelección o comprensión tiene la jerarquía principal, pero no se da sin más en plenitud, ya que requiere ser acompañada de un arduo trabajo de explicación y de discurso." <sup>4</sup>

5.- "La hermenéutica filosófica desplegada por H. G. Gadamer siguiendo las 'sendas perdidas' del último Heidegger se presenta como una 'teoría general de la interpretación'. 'Interpretación', por su parte, mienta no un mero modo de conocer, un tipo particular de conocimiento que coexistiera junto a otros, sino el 'modo de ser' propio del ser humano que vive en (con, desde, de, contra.....) sus propias interpretaciones del mundo y de sí mismo. No ha de ser, pues, entendida la hermenéutica como una reflexión sobre el método ni tampoco como la propuesta de un método concreto de interpretación 'adecuado' o 'correcto'; lo que pretende es precisamente lo contrario: poner en cuestión, con una radicalidad probablemente no alcanzada por ninguna otra filosofía de nuestro siglo, la primacía que el pensamiento moderno había concedido al método y al conocimiento metódico así como reivindicar la validez, legitimidad e incluso prioridad de la experiencia de sentido que acontece fuera de sus estrechos límites. Con esta intención Gadamer va a formular y desarrollar en todas sus implicaciones una pregunta filosófica: ¿qué es lo que realmente (nos) ocurre cuando interpretamos?

La pregunta por la interpretación ha ido mostrando su extraordinaria fecundidad hasta llegar a emplazarse como un foco o un hilo conductor que permite replantear la

---

<sup>3</sup> Ibidem, p. 71.

<sup>4</sup> Beuchot, Mauricio. *Tratado de Hermenéutica analógica*, Ed. FFYL UNAM – Itaca, México, 1997. p. 61.

problemática filosófica en su totalidad, sustituyendo así a la antigua cuestión del ser y a la cuestión moderna del sujeto. La interpretación no es un procedimiento especial al que se recurre cuando no es posible entender o conocer algo directamente. No es tampoco el modo de conocimiento particular de las ciencias humanas. Eso es lo que defendía Dilthey y se enzarzó en una polémica sobre el método que, según Gadamer, estaba condenada de antemano al fracaso, pues la peculiaridad de las ciencias humanas no se puede hacer radicar en su método. En este sentido la hermenéutica desborda la parcialidad de la cuestión metódica en las ciencias humanas y pretende interpelar 'al conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital' (N. Gadamer, *Verdad y Método*, p. 12, Sígueme, Salamanca, 1977): más allá del planteamiento epistemológico, la interpretación, (y su correlato: la comprensión) es, como ya hemos indicado, un elemento constitutivo del ser humano como humano, un factor originario de su peculiar modo de ser. El hombre comparece así como un animal hermenéutico, simbólico, lingüístico (y no exclusivamente 'racional') que en vez de estar adaptado a un entorno fijo y determinado vive (podríamos decir, con la biología más reciente, que *ex-aptado* y no meramente *ad-aptado*)<sup>5</sup> en un mundo que él mismo inaugura y construye."<sup>6</sup>

6.- "A diferencia de la Hermenéutica clásica, cuyo fundamento y justificación radican en la *necesidad psicológica* (individual y colectiva) de integración comprensiva en un *corpus* de verdades y creencias que conforman la tradición cultural, la Hermenéutica contemporánea tiene su origen en el descubrimiento de la radicalidad ontológica de la interpretación y del lenguaje. Mientras para la época clásica la Hermenéutica es un complemento técnico en el proceso de búsqueda de la verdad, para la época moderna la interpretación es un destino: el lugar en el que se constituye la verdad posible (parcial y episódica) dado que el hombre y el mundo *son*, desde el punto de vista de las ciencias de la cultura, conjuntos significativos, formas simbólicas o urdimbres de sentido en los que co-inciden interpretación y lenguaje.

El trazo teórico que va desde Nietzsche (*no hay hechos, sólo interpretaciones*) hasta Gadamer (*el ser que puede ser comprendido es lenguaje*) pasando por Heidegger y Wittgenstein (y sus respectivas investigaciones en cuanto tienden a superar la polaridad mundo-lenguaje) o por el Cassirer de la *Filosofía de las formas simbólicas*, sienta las bases para una generalización paradigmática de la Hermenéutica; que no aparece por lo tanto como mero método sino como plena cosmovisión o, en palabras de Vattimo, como *filosofía de la modernidad* (dando al genitivo valor subjetivo y objetivo). (...) cabe postular que la generalización paradigmática de la Hermenéutica se asienta en la constatación –difícilmente discutible– de que el mundo y el hombre se constituyen *como tales* en y por el lenguaje; que no hay nada que no se dé en una urdimbre de sentido que funda y sostiene la realidad hasta el punto de que llegar-a-ser es llegar a la palabra, a la imagen o, más adecuadamente, al relato (*mythos*) constitutivo; que lo real, por lo tanto se realiza en el lenguaje: es ya interpretación que tolera o exige un acceso hermenéutico.

---

<sup>5</sup> Para la noción de "exaptación" acuñada por J. Gould y E. Vrba, cf. G. Bocchi y M. Ceruti *El sentido de la historia*, Ed. Debate, Madrid, 1994, pp. 220 y sigs.

<sup>6</sup> Garagalza, Luis. La hermenéutica y la vocación antropológica de la filosofía, en: *Pensar lo humano, Actas del II Congreso Nacional de Antropología Filosófica*, Iberoamericana, Madrid, 1997.

No se trata aquí de un reduccionismo que elevaría la proposición *todo es lenguaje* a categoría metafísica; se trata, sin embargo, de consolidar la afirmación de que todo se da en un lenguaje ontológicamente cualificado, a la vez creado y creído, lenguaje que articula y constituye el sentido y se manifiesta como *cultura* en la cual –y sólo en la cual—se pueden especificar hechos, objetos, acontecimientos y establecer las necesarias relaciones. El mundo aparece entonces, efectivamente, como *mundo interpretado* (Rilke) y el hombre como signo y diálogo (Hölderlin). La confrontación de hombres y mundos toma forma de aventura hermenéutica de interpretación y comprensión. Interpretación y comprensión no son, por supuesto, indiferentes a la observación y a los hechos: se afirman en los hechos aceptando previamente que éstos se recortan sobre una interpretación subyacente (que no les priva de "facticidad" sino que precisamente la concede y la informa); practican la observación y se remiten a la experiencia asumiendo que tanto la una como la otra se ejercen bajo las directrices (dinámicas y variables) de un ser-sentido-lenguaje constitutivo y fundante."<sup>7</sup>

7.- Edouard Schuré se expresa así respecto a los principios comunes de las religiones: "Por sus frutos los juzgaréis"; decía Jesús. Esta frase del Maestro de Maestros, se puede aplicar lo mismo a las doctrinas que a los hombres. Sí, este pensamiento se impone: o la verdad es para siempre abrupta al hombre, o ha sido poseída en gran parte por los más grandes sabios y los primeros iniciadores de la Tierra. Ella se encuentra, por lo tanto, en el fondo de todas las grandes religiones y en los libros sagrados de todos los pueblos. Sólo que es preciso saberla encontrar y extraer.

Si se contempla la historia de las religiones con los ojos iluminados por la verdad central, que sólo la iniciación interna puede dar, queda uno sorprendido y maravillado. Lo que entonces se advierte no semeja casi en nada a lo que enseña la Iglesia, que limita la revelación al cristianismo y no lo admite más que en su sentido primario, pero se parece también muy poco a la que se enseña en nuestras universidades, a la ciencia puramente naturalista, aunque ésta se coloca, sin embargo, en un punto de vista más amplio, puesto que pone a todas las religiones en la misma línea y les aplica un método único de investigación. Su erudición es profunda, su celo admirable, pero aún no se ha elevado *hasta el punto de vista del esoterismo comparado*, que muestra a la historia de las religiones y de la humanidad en un aspecto completamente nuevo. Desde esta altura, he aquí lo que se distingue.

Todas las grandes religiones tienen una historia exterior y otra interior; una aparente y la otra secreta. Por historia exterior, entiendo los dogmas y mitos enseñados en forma pública en templos y escuelas, reconocidos en el culto y en las supersticiones populares. Por historia interna, entiendo la ciencia profunda, la doctrina secreta, la acción oculta de los grandes iniciados, profetas o reformadores que han creado, sostenido, propagado esas mismas religiones. La primera, la historia oficial, la que se lee en todas partes, tiene lugar a la luz del día; ella no es, sin embargo, menos oscura, embrollada, contradictoria. La segunda, que llamo la tradición esotérica, doctrina de los Misterios, es muy difícil de desentrañar. Porque ésta prosigue en el fondo de los templos, en la cofradías secretas, y sus dramas se desenvuelven por entero en el alma de los grandes profetas, que no han confiado a ningún pergamino ni a ningún discípulo sus crisis supremas, sus éxtasis divinos. Hay que adivinarla. Pero

---

<sup>7</sup> Ortiz Osés A. y Lantxeros, P. *Diccionario de Hermenéutica*, Univ. de Deusto, Bilbao, 1997. pp. 46-47.

una vez que se le ve, aparece luminosa, orgánica, siempre en armonía consigo misma. Se le podría llamar la historia de la religión eterna y universal. En ellas se muestra el por qué de las cosas. el *emplazamiento* de la humana consciencia, del que la historia no nos ofrece más que un reverso laborioso. Allí alcanzamos el punto generador de la religión y de la filosofía, que se reúnen al otro extremo de la elipse por medio de la ciencia integral."<sup>8</sup>

8.- "Ya Herodoto (ca. 484-425) proporcionó descripciones sorprendentemente precisas de algunas religiones bárbaras (de los egipcios, persas, tracios y escitas) e incluso elaboró hipótesis sobre su origen y su relación con los cultos y mitos griegos. Los presocráticos se preguntaron por la naturaleza de los dioses y la validez de los mitos. Parece que Demócrito (ca. 460-370) tuvo un interés especialmente vivo por las religiones extranjeras, algunas de las cuales conoció directamente en sus muchos viajes; se le atribuye un libro *Sobre las inscripciones sagradas de Babilonia*, así como también las obras *Informes caldeos* e *Informes frigios*. (...) Se puede decir que Teofrasto (372-287), sucesor de Aristóteles como director del *peripatos*, fue el primer historiador de las religiones griego; según Diógenes Laercio (V.48), escribió una historia de las religiones en seis libros." Por su parte, en el Islam "Ibn Hazm (994-1064) compiló un extenso y erudito *Libro de las explicaciones decisivas en relación a las religiones, sectas y escuelas*, que trataba sobre el dualismo mazdeísta y maniqueo, los brahmanes, los judíos, los cristianos, los ateos y numerosas sectas islámicas." Entre los judíos, "Maimónides (1135-1204)...impulsó la investigación comparada de las religiones, más evitando concienzudamente el sincretismo."<sup>9</sup>

### CAPÍTULO III

1.- "La naturaleza en la que se encuentra el ser humano y a la que pertenece, se le aparece al hombre actual de una forma que resultaba incomprendible para el hombre griego. Su *physis* no tiene nada que ver con la idea que de ella tenemos en la actualidad, por efecto de la nueva física, en la que resultan determinantes la teoría de la relatividad, la teoría cuántica, la teoría de las catástrofes<sup>10</sup> y otras teorías semejantes, que han tenido la virtud no sólo de mostrarnos un nuevo rostro de la realidad sino también, de rechazo, un nuevo rostro del hombre, en la medida en que el hombre es parte de esa misma realidad, y se halla sometido a sus mismas leyes. Esta nueva física nos enfrenta con la superación de la física de estados para situarnos ante una física de procesos, que deben ser calculados por leyes de probabilidad. Esto nos lleva, como señala Lorite Mena, a la necesidad de *cambiar de realismo*, que "asume que la variabilidad intrínseca de la organización de la materia impide la reducción de su relación consigo mismo a una ley única"<sup>11</sup>. Ello implica que al ser humano le está vedada la pretensión de acceder a un punto de vista omniperspectivístico, como sería la visión divina. La realidad aparece dominada por la *lógica de posibles*, apoyada en la

---

<sup>8</sup> Schuré, Edouard. *Los grandes iniciados*, Grupo Editorial Tomo S. A. de C. V., México, 1998, p. 17.

<sup>9</sup> Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Editorial Paidós, Orientalia, España, 1998. pp. 159 y sigs.

<sup>10</sup> Cf. Thom, René. *Estabilidad estructural y morfogénesis: ensayo de una teoría general de los modelos*, Gedisa, Barcelona, 1987.

<sup>11</sup> Lorite Mena, J. *Para conocer la filosofía del hombre*, Verbo Divino, Estella, España, 1992.

incertidumbre, y abierta a un fin de probabilidades. Esto significa, pues, "desplazarse de una razón suficiente a una razón probable"<sup>12</sup>. Por otro lado, la teoría cuántica nos introduce en una realidad en la que el observador es determinante en su propia configuración."<sup>13</sup>

## CAPÍTULO VII.

1.- He aquí referencias a la contradicción individuo-grupo por parte de varios autores. Fiz Fernández:

"Pero si bien la sociedad arrastra al individuo, también lo absuelve de su conducta. Dice Jung: '*cuando la sociedad en sus diferentes representantes actúa automáticamente (sobre) las cualidades colectivas, con ello premia todo lo mediocre, todo lo que se dispone a vegetar de un modo fácil y exento de responsabilidad; es inevitable que lo individual quede atropellado Este proceso se inicia en la escuela, continúa en la universidad y predomina en todo lo que organiza y dirige el Estado.*' Es el fenómeno tribal, o sea, la destrucción de la individualidad frente al monstruo colectivo al que no preocupa ni la mayor infamia de su sociedad, con tal que la mayoría de sus semejantes esté convencida de la moralidad de su organización social. Y esto corresponde tanto al hincha de fútbol como al afiliado a un partido político (nazismo, comunismo, etcétera), o con la ridiculez de algunas modas sometidas a la simple imitación. Para afianzar la personalidad consciente es necesario separarse un tanto de la psique colectiva. en un palabra, en se 'personal' para afianzar el yo. Esta es la causa por la cual es la generación posterior la que hace justicia a muchos genios." <sup>14</sup>

Martin Buber:

"Lo esencial de todo aquello que ayudó al hombre a salir, por decirlo así, de la naturaleza y a pesar de su debilidad como ser natural, a mantenerse frente a ella, más esencial aún que el hacer un mundo 'técnico' de cosas específicamente configuradas, era que se uniera con sus semejantes para la defensa y la caza, para cosechar y trabajar, y eso de suerte que, hasta cierto punto desde el principio, y luego cada vez más, considerara a los demás, a cada individuo, como seres independientes con respecto a él, entendiéndose así con ellos, dirigiéndoles la palabra y aceptando que ellos se la dirigieran. Esta formación de un mundo 'social' a base de personas al propio tiempo dependientes e independientes entre sí se distinguía por su índole de todas las empresas semejantes de los animales, del mismo modo como el trabajo técnico del hombre se distingue por su índole de todas las obras análogas de los animales." "Así como la creación técnica específica del hombre significa la concesión de autonomía a las cosas, así su creación social específica significa la concesión de autonomía a seres de su especie. A base de esta peculiaridad exclusiva del hombre hay que comprender su camino con todos sus altibajos y, en consecuencia, nuestro propio punto en este camino, nuestra gran crisis particular." <sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> Beorlegui, Carlos. *Antropología filosófica*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1999. pp. 485-86.

<sup>14</sup> Fernández, Fiz. *Las mil maneras de curar para prolongar la vida*, Ed, Caligraf, Buenos Aires, 2000. p. 271.

<sup>15</sup> Buber, Martin. *Caminos de Utopía*, FCE, México, 1998. Cap. IX

Emerich Coreth la enfoca así:

"Sólo el hombre está abiertamente orientado hacia el entorno humano. De su comunidad surge el individuo y en ella crece de forma humana. Aprende el lenguaje de esa comunidad, adopta sus costumbres y participa de su espíritu y cultura. Todo esto marca de forma decisiva a la existencia humana individual, que está por ende ligada a todo ello y condicionada por ese mundo, y tanto más cuanto mayor es el grado de cultura y civilización. La orientación y relación mutua resultan por lo mismo tanto más estrechas. La vida del individuo se entrelaza con el complejo montaje relacional del acontecer social y cultural del mundo humano histórico. A través de todo esto se configura también aquello que nosotros experimentamos como nuestra vida propia y personal, es decir, nuestra vida íntima, y que designamos como vida espiritual. Esa vida está esencialmente condicionada por nuestro mundo. El nacimiento y crecimiento espiritual, la madurez y el despliegue del hombre, están referidos al mundo que nos rodea. Lo que yo soy, lo que experimento y entiendo como yo mismo, es el resultado de un constante intercambio yo y mi mundo. Esto quiere decir, en primer término, que obtenemos de nuestro mundo los contenidos de nuestro conocimiento. Estamos relacionados con el mundo, salimos de cierto modo de nosotros mismos al mundo –o estamos siempre inmersos en él- para incardinarlo en la interioridad de nuestra conciencia. Vivimos en un constante intercambio e interrelación entre el dentro y el fuera. Sólo en la relación con el otro, en la salida hacia el otro y en la asunción del otro dentro de nosotros mismos; es decir, en la supresión de la alienación (*Andersheit*) del otro, incorporándolo al contenido de nuestro propio mundo cognoscitivo, logramos la realización y enriquecimiento de nuestro ser personal. En consecuencia, la ley de nuestra vida espiritual podría calificarse como una dialéctica entre el dentro y el fuera; mas no en el sentido de que primero se dé un puro dentro desde el que irrumpimos en el mundo, sino sólo en el sentido de que siempre estamos fuera, pero justamente en cuanto que nos realizamos a nosotros mismos en lo otro y desde eso otro alcanzamos y configuramos nuestro propio mundo espiritual.

Sin embargo, jamás estamos determinados por nuestro mundo de una forma meramente pasiva. No somos sólo un objeto del mundo, sino también sujeto del mundo. Tenemos un mundo concretamente humano sólo en la medida en que nos lo ganamos y realizamos de un modo activo. El propio conocimiento no es una aceptación meramente pasiva; exige más bien la propia compleción y esfuerzo, el enfrentamiento personal y una toma de posición crítica."<sup>16</sup>

Octavi Fullat:

"En el cerebro del educando tiene lugar un juego educativamente importantísimo. El paleocórtex es el lugar funcional del cerebro en el que se desarrollan los instintos primarios o necesidades biológicas fundamentales que se atienen al presente. Muy pronto las diversas instituciones en las que se organiza la sociedad irrumpen sobre este cerebro primitivo mediante los reflejos condicionados de modo especial y a través

---

<sup>16</sup> Coreth, Emerith. *¿Qué es el hombre?*, Ed. Herder, Barcelona, 1985. pp. 84-85.

del mesocórtex, el cual aprende los mecanismos que interiorizan el fenómeno socio-cultural envolvente, Ya no sólo se vive el presente, mas también el pasado. Los mecanismos del mesocórtex –reflejo de la cultura ya interiorizada- se convierten en mecanismos represores de la espontaneidad del paleocórtex, el cual muy pronto ve reprimidos parte de sus mecanismos. La educación conlleva esta 'agonía', o lucha, entre este par de funciones cerebrales. Las posibilidades totales del cerebro adquieren forma a medida que se concretan a través del juego represor social, juego que se reproduce en el interior de los educandos gracias al mesocórtex. El neocórtex vive además el futuro con la creatividad, por ejemplo, y la teleología." <sup>17</sup>

Beorlegui:

"No somos, pues, un yo que se configura al margen de los demás, y que en un segundo momento sale al encuentro del otro, tanto para verlo como un amigo al que ayudar o como un enemigo del que cuidarse, sea por sí mismo o por las instituciones sociales y políticas (contrato social). Somos un *nosotros*, formamos una *urdimbre* que no podemos ignorar ni despreciar, sin correr el riesgo de atentar contra nuestra propia condición. Necesitamos de los demás desde el primer momento de nuestra existencia, en que no somos todavía más que una célula germinal en el útero materno. Seguimos necesitando de los demás a lo largo de toda nuestra vida, articulada toda ella a partir de la *urdimbre primigenia* de la que habla Rof Carballo<sup>18</sup>, en la que se completan y apoyan la *deficiencia biológica* del recién nacido y la *tendencia diatrófica* de la madre o de quien tiene que suplirla. Toda nuestra vida se halla encuadrada en esta estructura interpersonal y social, que es condición de posibilidad de nuestra humanización o deshumanización, en la medida en que nos permite crecer como sujetos autónomos en colaboración humanizadora con los otros sujetos participantes en esa red de comunicación, o estorba nuestro proceso humanizador objetivándonos, alienándonos y haciéndonos vivir en condiciones en que se nos hace imposible poder existir y crecer como personas, en libertad y en medio de estructuras de igualdad y de justicia."<sup>19</sup>

Farré dice que el ser humano está condicionado:

"parcialmente en cuanto le es imposible un aislamiento o prescindencia absoluta, aunque puede adoptar actitudes muy diversas, precisamente porque experimenta la presencia y el poderío de una energía que le es íntima y propia. Desde esta energía, intimidad y libertad, nos sentimos como Atlantes que soportan sobre sí el peso, no decimos si justo o injusto, que oprime: una cultura que inspira las palabras, se inmiscuye en el pensamiento y que está ahí presente, cuando abrimos nuestros ojos y en el menor uso que hagamos de alguno de nuestros sentidos. En estos intentos de liberación o conocimiento de nuestro ser, advertimos que los productos culturales actúan sobre nosotros como presión. Aunque admirados de nuestra singularidad, nos experimentamos en enorme medida impotentes y desamparados. A la persona, mi yo, sólo la encontraré en el retroceso, en aquella decisión de intimidad que es tanto más pura, cuanto más me aisle del ambiente que acompaña y envuelve."<sup>20</sup>

---

<sup>17</sup> Fullat, Octavi. *Filosofías de la Educación*, Ediciones CEAC, S. A., Barcelona, 1983, p. 124.

<sup>18</sup> Cf. Carballo, Rof. *El hombre como encuentro*, Alfaguara, Madrid, 1973.

<sup>19</sup> Beorlegui, Carlos. *Antropología filosófica*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1999. p. 498.

<sup>20</sup> Farré, Luis. *Antropología filosófica*, Ed. Guadarrama, S. A. Madrid, 1968. p. 201



Farré de forma radical se expresa así:

"La tentación ha existido siempre; el mundo nos quiere absorber. El mundo es lo que yo no soy, en cuanto quiere dominarme, haciendo caso omiso de mi persona: solicitud a una obediencia ciega, sin aquel fondo de reflexión que justifique esta obediencia. Quiere guiarnos a la manera que las ovejas siguen al pastor o las hormigas trabajan para la uniformidad del hormiguero. Proceda de donde proceda la demanda, con propósitos honestos o con fines inadecuados, es una ofensa a la personalidad. Acusamos a nuestra época de utilizar medios sutiles para captar adhesiones y destruir la reflexión; pero siempre que ha existido un yo y un otro, este otro, casi sin excepción, ha buscado absorber al yo. Si en la actualidad existen medios más refinados, también gozamos de mayor cultura y de una educación mas vigilante para que no caigamos en sus lazos.

Ahora y siempre, la mayoría se ha inclinado por el menor esfuerzo; y el menor esfuerzo consiste en acceder a lo general, a lo más cercano y común; en resumen, a sentir, obrar y pensar como integrante de masas. Evitan complicarse problemáticamente la existencia. 'Es intelectualmente masa, escribía Ortega y Gasset, el que ante un problema cualquiera se contenta con pensar lo que buenamente encuentra en su cabeza. Es, en cambio, egregio el que desestima lo que halla sin previo esfuerzo en su mente, y sólo acepta como digno de él lo que aún está por encima de él y exige un nuevo tirón para alcanzarlo'."<sup>21</sup>

Cencillo:

"Lo colectivo y sus contenidos y elementos no inciden mecánicamente en cada ejemplar o sujeto humano concreto, como puede incidir, activar y dirigir un programa cibernético a un ordenador, sino mediante su trasmutación en *propiedad personal introyectada*, en "pliegue psíquico (impulsivo, afectivo o mental), constitutivo ya de la estructura o densidad íntima de *tal* sujeto, desde el cual comienza a desplegar su eficacia práxica en forma de enfoques, visiones, tendencias, proyectos, opciones y realizaciones del sujeto, como vida estrictamente propia suya, como su modo más personal e intransferible de ser él mismo. Lo colectivo e impersonal resulta que se *mismiza* en cada sujeto o ejemplar humano, capaz de vida personal, para poderse realizar como colectivo *desde y por* un proceso de pociões y de acciones personales que se van sumando socialmente en una praxis."<sup>22</sup> Y en esto se da "una dialéctica – negadora y al mismo tiempo reabsortivamente cualificadora de lo negado: *Aufhebung*– que media en el juego entre lo *general* (paradigmas), *ajeno* (sistema educacional y presiones familiares) y *colectivo* (presiones y pautas sociales) y lo propio y apropiativamente personal en cada caso concreto (y esta dialéctica es la que la ciencia en su estado actual al menos, no puede formalizar). La persona concreta, sin lo ambiental, lo social, lo educacional y lo histórico cultural, no podría tal vez ni subsistir ni, desde luego, *personalizarse* (la aparición histórica de la conciencia personal ha supuesto comunicación, convivencia y aprendizajes o educación), mas todo ello a su vez, sin la capacidad de reinstauración original, propia de cada sujeto concreto y personal, no podría constituir lo que se percibe en la práctica como biografía individual. como densidad, autoconciencia y autoexpresión de un sujeto concreto, y, de

---

<sup>21</sup> Ibidem, p. 234.

<sup>22</sup> Cencillo. Luis. *Dialéctica del concreto humano*, Ed. Marova, Madrid, 1975. p. 108.

rechazo, tampoco lo colectivo, lo grupal y lo cultural habrían podido evolucionar demasiado ni acrecentar su potencial de producción y de diferenciación paradigmática, estilística y técnica."<sup>23</sup>

2.- "La *sugestionabilidad* del hombre, es decir, su capacidad para someterse a las sugerencias del ambiente, puede ser diferente. Un hombre puede depender totalmente de las sugerencias, no ser poseedor en sí de otra cosa que de los resultados de las sugerencias y someterse a todas las sugerencias suficientemente fuertes, por contradictorias que ellas sean; o puede mostrar alguna resistencia a las sugerencias, pero al menos ceder ante sugerencias de ciertas clases y rechazar otras. Pero la resistencia a las sugerencias aun de esta clase son un fenómeno muy raro. Ordinariamente el hombre depende totalmente de las sugerencias; y toda su conformación interna (a la vez que su conformación externa) está plasmada y condicionada totalmente por las sugerencias dominantes.

Desde su más tierna infancia, desde el momento de su primera recepción consciente de las impresiones externas, el hombre cae bajo la acción de las sugerencias, intencionales y no intencionales. En este caso ciertos sentimientos, reglas, principios y hábitos le son sugeridos intencionalmente; y las formas de actuar, de pensar y de sentir contra estas reglas, principios y hábitos le son sugeridos sin intención.

Esta última sugestión actúa en virtud de la tendencia a la imitación que todo el mundo posee. La gente dice una cosa y hace otra. Un niño oye una cosa e imita otra.

La capacidad de imitación en los niños, y también en los adultos es una fuerza que ayuda considerablemente a su sugestionabilidad.

El doble carácter de las sugerencias desarrolla poco a poco la dualidad en el hombre mismo. Desde sus primeros años aprende a recordar que debe expresar los sentimientos y pensamientos que se le ordenan en cierto momento y nunca a expresar lo que en realidad piensa y siente. Este hábito se convierte en su segunda naturaleza. A medida que el tiempo pasa, empieza, también a través de la imitación, a descansar en los dos aspectos opuestos de su personalidad, que se han ido desarrollando bajo la influencia de sugerencias opuestas. Pero las contradicciones de estos aspectos no lo preocupan ni molestan, primero, porque no las puede ver nunca al mismo tiempo y, segundo, porque la facultad de no ser molestado por estas contradicciones le es *sugerida porque nadie se molesta nunca*.

La educación familiar, la familia, los hermanos y hermanas mayores, los padres, los parientes, los criados, los amigos, la escuela, los juegos, la lectura, el teatro, los periódicos, las conversaciones, la educación posterior, el trabajo, las mujeres (o los hombres), la moda, el arte, la música, el cinematógrafo, los deportes, la jerga aceptada en su círculo, el ingenio aceptado, las diversiones obligatorias, los gustos y los tabús obligados: todo esto y muchas otras cosas son la fuente de siempre nuevas sugerencias. Todas estas sugerencias son invariablemente dobles, es decir, dan origen simultáneamente a lo que debe expresarse y a lo que debe ocultarse.

Es incluso imposible imaginar a un hombre libre de sugerencias, que realmente piense, sienta y actúe como él mismo puede pensar, sentir y actuar. En sus creencias, en sus puntos de vista, en sus convicciones, en sus ideas, en sus sentimientos, en sus gustos, en lo que le agrada, en lo que le desagrada, en todo momento y en todo

---

<sup>23</sup> Ibidem, p. 76.

pensamiento, el hombre está atado a miles de sugerencias, a las cuales él se somete, aun sin darse cuenta de ellas, *sugestionándose a sí mismo* que es él el que piensa en esta forma, y siente de ese modo."<sup>24</sup>

3.- "Y es que tanto en enfoque, como en las motivaciones que impulsan a actuar, como en la representación preasuntiva de los fines que se pretenden y en el modo de pretenderlos no todo es objetividad, sino que intervienen muy activamente (y más cuando los sujetos se creen cargados de razón y en posesión de razones justas, como es, por ejemplo, en el caso de la reivindicaciones catárticas del proceso) otras fuerzas que no son objetivas ni objetiva y conscientemente controlables. Se trata de los fantasmas, los deseos irracionales, simbólicos y fantasmáticos, las proyecciones y las pulsiones de *Eros* y de *Bía* o agresividad del *Inconsciente*. (...)

Tanto en el enfoque y en la motivación suplementaria de los que tratan intencionadamente de obrar éticamente, como en las de los que tratan de obtener ventajas aun contra la ética, en las de los inteligentes como en las de los limitados en su capacidad de enfoque, emergen y se mezclan componentes *pulsionales*, *proyectivo-simbólicos*, *sustitutivos* y *desiderativos* (o *póthicos*, que impelen a realizar a toda costa *deseos libidinales* en contra o de espaldas al principio de realidad), que ponen a su servicio en un sentido o en otro (sádico o masoquista) el *impulso de Bía* o de agresividad. A la visión objetiva de la realidad y a los comportamientos prácticos adecuados a ella, se superponen *en todos los humanos* (al menos en los que no han aprendido por el Yoga, el psicoanálisis y otras técnicas de autoexploración y de autocontrol elástico y no represivo, a mantener un mínimo de lucidez acerca de sus motivaciones), una *visión proyectiva* y unos *comportamientos simbólicos* guiados por una intención de *realización de deseos* que muy poco tienen que ver con la realidad. Y de las diversas combinaciones de este doble plano de *dación*, tanto de los objetos como del sujeto que los conoce, los siente, los valora y responde, se concreta la visión de la realidad que se *hace efectiva* en relación con el comportamiento de la persona.

Todo el montaje de valores, criterios, concepciones y fines que cada sujeto maneja a nivel consciente y que ante la sociedad ostenta bien como "ideal", bien como "ideología", bien como "instalación" práctica en el mundo, cuando el sujeto se declara cínicamente pragmático, sin ideal y sin ideología (incluso entonces), se halla doblado por constelaciones motivacionales profundas e infraliminales que son las *efectivas*, las que prácticamente acaban siempre triunfando en sus opciones y en contraste o en relación de complementariedad con las cuales se constituye el montaje ideal, ideológico o motivacional consciente.

Incluso la fidelidad a unos fines o unos ideales, o el modo de concebirlos, o el modo de realizarlos, las actitudes adoptadas y los medios empleados de buena fe para ello, se encuentran influidos y orientados por los *deseos inconscientes*, las *proyecciones* y la *simbolización sustitutiva*, y no es posible conocer jamás la profundidad inconsciente que alcanzan las raíces de las valoraciones, las concepciones, los ideales y las motivaciones aun en el sujeto más ético, más consciente de sus actos y más objetivo imaginable. El *narcisismo*, la *agresividad*, la *posesividad* (y en ciertos casos y siempre aliado con alguno de los anteriores impulsos, el *eros*) constituyen la constelación de

---

<sup>24</sup> Ouspensky, P. D. *Un nuevo modelo del Universo*, Ed. Kier, Buenos Aires, 1996. pp. 327-28.

proyecciones y de deseos infraliminales que motivan inconsciente pero efectivamente a las personalidades poco lúcidas."<sup>25</sup>

Respecto a los que practican "el Yoga, el psicoanálisis y otras técnicas de autoexploración y autocontrol" que menciona Cencillo, es mi convicción que aún ellos no están libres de un sesgo en su objetividad, por las mismas razones que los demás, aunque en menor medida. También difiero en el peso que él le otorga al psicoanálisis para la superación de esta inobjetividad. Creo que lo que sí es imprescindible es "una exploración asuntiva y liberadora" en sí mismo, como dice Cencillo, o un trabajo interno como dice Ouspensky, pero el marco teórico para esto puede variar. Esta inobjetividad, es precisamente, como dice Cencillo, el velo de Maya de la mitología hindú, es el estado de "sueño despierto" del que se habló en el segundo capítulo.

4.- "Otra parábola les propuso, diciendo: 'El Reino de los Cielos es semejante a un hombre que sembró buena semilla en su campo. Pero, mientras su gente dormía, vino su enemigo, sembró encima cizaña entre el trigo, y se fue. Cuando brotó la hierba y echó luego espiga, apareció entonces también la cizaña. Los siervos del amo fueron a decirle: 'Señor, ¿no sembraste semilla buena en tu campo? ¿Cómo es que tiene cizaña?' Él les contestó: 'Algún enemigo ha hecho esto.' Dícenle los siervos: '¿Quieres, pues, que vayamos a recogerla?' Díceles: 'No, no sea que, al recoger la cizaña, arranquéis a la vez el trigo. Dejad que ambos crezcan juntos hasta la siega. Y al tiempo de la siega, diré a los segadores: Recoged primero la cizaña y atadla en gavillas para quemarla, y el trigo recogedlo en mi granero.'"<sup>26</sup>

5.- Dice Cencillo con un excesivo afán de precisión:

"La doble circularidad de aflujo de información y flujo de expresividad productiva, así como la canalización y promoción del fondo potencial psíquico, tiene lugar mediante el juego de un sistema de *dispositivos* (adaptativos, integrativos y trasmutatorios) que cuenta con un conjunto de *filtros* a su servicio. Estos filtros pueden dividirse, atendiendo a su función, en *selectivos* y *formalizadores*:

A) Selectivos:

- sensoriales (selectivos de impresiones sensibles),
- afectivos (selectivos de emociones, intereses e impulsos),
- mnémicos (selectivos de huellas mnémicas que han de quedar archivadas y de las que han de quedar reprimidas)
- concienciadores (selectivos de información que ha de traspasar el umbral de la conciencia)
- proyectivos (selectivos de fantasmas, descargas libidinales y contenidos expresivos).

B) Formalizadores:

- asociativos (coordinativos de impresiones sensoriales, afectivas, mnémicas, fantasmas e impulsos)
- modélicos (coordinativos de tales asociaciones y de otros datos en totalizaciones emocionales, conceptuales e imaginativas)

---

<sup>25</sup> Cencillo. *Op. cit.*, pp. 286-89.

<sup>26</sup> Biblia de Jerusalén. Ed Desclée de Brouwer, Bilbao, 1967. Nuevo Testamento, Mateo 13, 24-30.

- responsivos (coordinativos de elementos proyectivos en respuesta expresiva organizada)
- conductuales (coordinativos de impulsos, tendencias y respuestas activas en comportamiento y en tonalidades prácticas: proyectos, técnicas, etc.)

Tales filtros se encuentran constantemente en actividad (no consciente las más de las veces) organizando la comunicación entre la intimidad humana y el entorno y *modulándola* según la idiosincrasia personal, el pasado en retención, las presiones del entorno social, cultural y físico y las vigencias paradigmáticas de la situación. Por eso la recepción, el registro y la valoración de la información es siempre diferente de unos humanos a otros e igualmente sus respuestas y su estilo comportamental. Los *dispositivos* ejercen una función parecida, sólo que más compleja, coordinando el juego y los datos seleccionados por los *filtros*, y pueden ser *adaptativos*, *integradores* y *trasmutatorios*, según que, respectivamente, funcionen como coordinadores de la vida propia del sujeto con la dinámica de su entorno, o como coordinadores de los elementos informativos y prácticos nuevamente incorporados a su intimidad con los ya existentes en ella y con sus estructuras propias, o, finalmente, cambien el nivel de estos elementos o su modo de eficacia en el juego de fuerzas que anima al sujeto."<sup>27</sup>

Los dispositivos en cuestión pueden clasificarse, según Cencillo, del siguiente modo:

#### A) Adaptativos:

- somáticos:
  - del equilibrio fisiológico (inmanentes)
  - de la relación activa con el medio (trascendentes)
- psíquicos
  - regulativos de la interacción somatopsíquica (reflejos, pulsiones, descargas hormonales, etc.)
  - improvisadores de reacciones espontáneas
  - organizadores de situación
  - organizadores de respuestas:
    - emocional
    - gestual
    - verbal
    - práctica
      - expresión
      - técnicas

#### B) Integradores:

- coordinadores de la experiencia
- archivadores mnémicos
- totalizadores
  - emocionales
  - imaginativos
  - conceptuales
  - verbales.

---

<sup>27</sup> Cencillo. *Op. cit.*, pp. 176-78.

### C) Trasmutatorios:

- del nivel de los contenidos
- del significado y función de los contenidos
- del tipo de los mecanismos en juego
- de la calidad de los efectos
- de la configuración de la estructura integradora

"El organismo, en sus capas más periféricas, percibe una emisión de voz, una impresión olfativa o visual, o un contacto cutáneo (una caricia o un golpe); la misma voz, la misma imagen visual, olor o contacto cutáneo pueden simultáneamente ser a nivel sensorial *agradables*; a nivel imaginativo, *evocadores*; a nivel intelectual, *ininteligibles* ( o por el contrario cargados de contenidos informativos); a nivel motivacional, *inhibidores*.

La misma voz oída, la misma visión, la misma caricia o el mismo golpe, físicamente idénticos, pueden, según el juego de *mecanismos asuntivos y reactivos* y según la *combinatoria* indefinida de su incidencia en las situaciones, gratificar, doler, ofender, halagar, estimular o inhibir. Su efecto en el comportamiento de la persona en cuestión no depende de su calidad física, exclusivamente, sino del juego de los *dispositivos* intermedios y de su poder de traducción de un mismo contenido a diversos registros de intimación y de integración. A esto hay que añadir el hecho de que los estímulos sensoriales mismos nunca se dan en estado puro o en abstracto, sino que en el momento de incidir en el organismo se combinan y recombinan diversamente, con una capacidad cambiante de estimulación (y de significación) según las concomitancias situacionales de otros estímulos (aparte del trasfondo *biográfico*); todo lo cual abre unas posibilidades casi indefinidas de constelación estimular."<sup>28</sup>

### 6.- Cencillo dice:

"Mientras las demás especies zoológicas no suponen a nivel de individuo ningún elemento *diferencial* verdaderamente típico y constitutivo de especificidad, la especie humana presenta a este respecto una característica enteramente peculiar y, para una mentalidad nomotética, desconcertante. Puede considerarse perfectamente estudiada una especie animal y logrado un conocimiento suficiente y comprensivo de todos sus individuos posibles, con sólo establecer las relaciones genéricas de su estructura de base. Ya se sabe que si éstas están bien establecidas y la estructura suficientemente descrita, se habrá obtenido la clave de todos sus posibles comportamientos y se poseerá la explicación del modo de vivir *todos* los ejemplares de la especie, así como un fundamento teórico para la aplicación de procedimientos prácticos de domesticación, caza o manipulaciones genéticas. Con el animal humano no ocurre esto. Tanto a nivel de culturas, como de cuerpo social, como de microgrupo y de individuo, una vez establecida la estructura de base con todas las relaciones comunes que una modelización generalizadora puede formalizar, nos faltaría todavía la clave explicativa de todas y de cada una de sus peculiaridades y mutaciones existenciales, de un radio tan amplio de oscilación que sabemos de antemano que cada grupo y aun cada individuo va a ser respectivamente *humano* y *hombre* en su forma propia,

---

<sup>28</sup> Ibidem, pp. 179-80.

peculiar e imprevisible, cada vez distinta en la historia de la evolución de sus mutaciones.

Por eso, la ciencia del hombre se ve invenciblemente sometida a una constante oscilación entre unas estructuras abstractas y genéricamente modélicas que no acaban de expresar lo *definitivo* del ser humano (...) y el fluir plural y anecdótico del acaecer histórico y folklórico, donde apenas parece posible obtener unos modelos generalizadores de lo propio. Pero tal ciencia no puede prescindir de ninguno de estos dos extremos ni de los planos intermedios.

Lo humano se concreta en modos cada vez distintos y diferenciales y por lo tanto posee esta concreción diferencial una importancia y un relieve categorial que han de ser recogidos y estudiados por la reflexión epistemológica acerca del hombre.

Es más, esta tendencia a lo diferencial es tan básica que incluso cada individuo se ve urgido por ella a constituirse una *persona l i d a d* enteramente *propia e inconfundible* con la de todo individuo dentro de la especie. (...) la dinámica de cada ser humano tiende a constituirle en una *persona* con una *personalidad* diferenciada y peculiar: su mismo modo de ser humano equivale a *hacerse persona* y para ello ha de lograr una *personalidad* en la que su especificidad humana se concrete *peculiarmente* y no sea fungible o confundible con ningún otro modo de ser específicamente humano dentro de la especie."<sup>29</sup>

7.- "La educación, con base en la idea de que 'puede proporcionar el sentido colectivo que da significado a lo individual, pretende que la legitimación de lo institucional, se constituya en legitimación del sujeto, esencialmente a través de la regularización de actividades, la prescripción de saberes y la definición de aspiraciones e ideales; atribuyendo también al maestro el lugar de portador de conciencia moral y valores de la institución'. En este sentido la educación asume como tarea sustantiva la formación de una conciencia que, de manera racional y acordada, asuma el cumplimiento de una moral y el desempeño efectivo de funciones para el desarrollo de la sociedad. Por este camino la educación adquiere una función directiva con un fuerte componente ético, que apunta a la formación del ciudadano ideal que se formará con base en una primera imposición de la norma, a través de un proceso que lleva a introyectar la norma y hacerla suya. En este sentido, 'la ley moral como principio y la aceptación racional son el sostenimiento para que la educación oriente el comportamiento del individuo de acuerdo con el sentido de la moral colectiva'. Es esta ley la que, sujetando al sujeto, lo constituye como tal, pretendiendo que las pulsiones y los deseos sean orientados hacia la producción de la 'cultura', camino que exige sujeción y sacrificio pero que promete, a quien lo siga, la posibilidad de convertirse en un sujeto 'libre' y 'productivo'.

En este sentido al maestro, en tanto sujeto consciente, se le pide que haga uso de su capacidad racional para asumir una actitud moral que le permita desarrollar o controlar las potencialidades individuales en beneficio de la colectividad y del desarrollo de la sociedad, para lograr, tal como Durkheim señala, transformar al ser irracional, egoísta y asocial que hay en cada individuo, por uno que asuma los valores comunes entendido como producto del desarrollo de la sociedad en su conjunto. De esta manera, a la educación le corresponde establecer una serie de normas y

---

<sup>29</sup> Ibidem, pp. 30-31.

prohibiciones, valores y restricciones que convertirán al individuo en un ser social, con una moralidad de orden colectivo, ocupando el lugar del deber ser, disciplinando al cuerpo en el sentido de Foucault, en donde lo sustantivo es el hábito y la regularidad de las acciones, la identidad al grupo y una voluntad autónoma que haga propios los valores colectivos."<sup>30</sup>

8.- "El *Emilio* con su talante novelístico constituye la obra paradigmática que pone al descubierto en el terreno de las ideas educacionales los tremendos cambios experimentados por Europa a partir más o menos de los años que preceden a 1789.

Rousseau encarna precisamente a la Ilustración. El pensamiento de Rousseau es dualista: está el *ser* y el *aparecer*. También Voltaire y Diderot separan *razón* y *conciencia* –'conciencia' sería lo que Pascal llamaba 'corazón'–, como Kant distinguía entre Razón Pura y Razón Práctica. Rousseau, como los demás pensadores de Iluminismo, someterá la *razón* al dictamen de la *conciencia*; procurará que la inteligencia funcione a partir de la inspiración cordial. El hombre, para Rousseau, no es lo que *aparece* de él en la historia; ha sido adulterado. Naturaleza e historia no coinciden; lo natural del hombre se ha deteriorado en la dimensión histórica del mismo, sea en la religión, en la moral, en la política o en la pedagogía, que hubieran podido conocer una historia sana, natural, y, en cambio, han recorrido un camino degradante que ha desbaratado el estado primitivo. Las circunstancias han alterado el ser del hombre, El ser humano es perfectible –en esto se diferencia de los brutos. pero tal perfectibilidad es ambivalente, y en el proceso histórico ha seguido de hecho el peor camino. La propiedad de bienes colocada en el inicio de la historia humana es la causa de la degradación del hombre ya que el poder del hombre sobre las cosas degenera rápidamente en el poder del hombre sobre el hombre. El *hombre natural*, en cambio, es muy diferente; todo él es pura inocencia. Estando así las cosas, Rousseau busca la *redención del ser humano* y piensa obtenerla principalmente a través de la política –*El contrato social*–, pero sobre todo mediante la tarea pedagógica –*Emilio*–."<sup>31</sup>

9.- "La idealización de la infancia original es contemporánea de un acto de acusación múltiple contra la sociedad que corrompe al niño, y de una oposición radical del estado de infancia al estado adulto. La 'naturaleza' del niño se define como antítesis de la 'desnaturalización' del adulto y de ciertas instituciones en manos de la sociedad."<sup>32</sup>

10.- "La palabra 'cultura' se deriva del latín: *cultura* y *cultus*, que significan cuidado, cultivo, pero llevan en sí toda una gama de sugerencias, desde 'preparación', 'fomento' y 'adorno', hasta 'adoración' y 'culto'. Ambas palabras se emplearon originalmente en un sentido atributivo y funcional, para designar el cultivo de *algo*. De hecho, *cultura* aparece por vez primera en la forma compuesta *agricultura*, labranza, cultivo de la tierra, y trazas de este origen subsisten hasta la Edad Media, cuando se hacen ocasionales referencias a la adoración de Dios como *agricultura Dei*, 'agriculto' de

---

<sup>30</sup> Elizondo Huerta, Aurora. El campo educativo y el saber científico: notas en torno a la hermenéutica y a la investigación educativa; en: Arriarán, Samuel y Sanabria, José Rubén, *Hermenéutica, educación y ética discursiva*, Universidad Iberoamericana, México, 1995. pp. 195-96.

<sup>31</sup> Fullat. *Op. cit.*, p. 358.

<sup>32</sup> Duborgel, Bruno; en: Avanzini, Guy. *La pedagogía desde el siglo XVII hasta nuestros días*, FCE, México, 1990. p. 135



Dios. El significado de *cultura* se ensancha por diversas aplicaciones: Cicerón habla de *cultura animi*, cultivo de la mente, al que identifica con la filosofía; pero gradualmente, la *cultura animi* rebasó estos límites y llegó a significar el cultivo de las artes y letras, de las capacidades intelectuales en general. Así pasó al primer plano la característica común a todas las formas de cultivo, a saber, control y organización, refinamiento y sublimación de la naturaleza.

De esta manera, los diversos usos atributivos y funcionales de *cutura* y *cultus* se fusionaron en el término general y explícito 'cultura', tal como lo aplicamos hoy (N. B. 1960) cuando oponemos la cultura a la barbarie, o cuando llamamos a alguien 'un hombre culto'. Este cambio, de un atributivo a un sustantivo representa un giro, de la representación de *cultura*, cultivo, como *actividad* (cultivar algo, cultivarse a sí mismo, *cultivare se ipsum*) al concepto de *cultura* como *condición establecida*, un estado de ser culto.

En esta capacidad, cuando se refiere a una condición específica del hombre, un estado de ser, el término 'cultura' se convierte en sinónimo de otros términos, intercambiable con ellos, como *humanitas*, humanidad, es decir, la condición digna de un ser humano, en comparación con la de un animal, o *civilitas*, civilidad y *urbanitas*, urbanidad, la condición que corresponde a un ciudadano y habitante de la ciudad, a diferencia de la de un campesino, un rústico. El Imperio Romano y los países latinos que se originaron en sus provincias y siguieron la tradición romana, irradiaron de una ciudad poderosa, y en ella se centraron. El país en general se consideraba subordinado a la ciudad, y la vida urbana era la que fijaba las normas, en contraste con Alemania, donde las ciudades tardaron en desarrollarse, después de creado el marco de un imperio universal y dentro de él, y donde, por el persistente carácter rústico de la nobleza, nunca alcanzaron las ciudades una posición tan destacada como en el Occidente. En realidad, Alemania tardó mucho en tener una ciudad capital. Estas diferencias explican, en mi opinión, la final preponderancia del término 'civilización' en el Occidente latino y anglosajón, y de 'cultura' en Alemania. La idea alemana –y alta valoración– de la cultura, *Kultur* evolucionó a partir de los conceptos de la filosofía alemana. *Kultur* fue identificada a *Bildung*, el cultivo de la vida interior, de las capacidades mentales y espirituales, y fue considerada superior a la 'civilización' occidental comprendida como un conjunto de formas exteriores: refinamiento de modales y desarrollo de instituciones técnicas y sociopolíticas.

A partir del siglo XVI empezó a formarse un nuevo concepto de cultura. Recién establecidas las modernas naciones y estados territoriales, los pensadores políticos empezaron a diferenciar las diversas costumbres e instituciones nacionales, y a especular sobre los denominadores nacionales de esas específicas costumbres e instituciones. El teorizante de la monarquía francesa, Jean Bodin, en sus *Six Livres de la République*, de 1576, introdujo el concepto de diferentes formas de república como organismos que se desarrollaban y decaían como los organismos naturales, diferentes según las peculiaridades del carácter y el clima. Se anticipó así a las modernas teorías de Spengler y Toynbee. Después, Montesquieu, en su *Esprit des Lois*, de 1748, y Voltaire, en su *Essai sur les Moeurs*, de 1757, hablaron de '*le génie du peuple*' (el genio del pueblo), de su '*esprit général*' (espíritu general), de su '*genre de vie*' (género de vida). No necesito repetir toda la genealogía de este concepto que en el siglo XIX condujo a la idea de las 'culturas' como específicas formas de vida de las comunidades étnicas o de las épocas. Hasta donde yo sé, el historiador suizo Jakob Burckhardt, en

el siglo pasado, fue el primero en aplicar este concepto de *una cultura* a ciertos estudios específicos, en su *Kultur der Renaissance* y su *Griechische Kulturgeschichte*. Similarmente, los antropólogos modernos han adoptado el término 'cultura' en este sentido específico, para los grupos tribales que estudian."<sup>33</sup>

11.- Cencillo se expresa en estos términos respecto a la contradicción individuo—grupo:

"Tanto a nivel de culturas, como de cuerpo social, como de microgrupo y de individuo, una vez establecida la estructura de base con todas las relaciones comunes que una modelización generalizadora puede formalizar, nos faltaría todavía la clave explicativa de todas y de cada una de sus peculiaridades y mutaciones existenciales, de un radio tan amplio de oscilación que sabemos de antemano que cada grupo y aun cada individuo va a ser respectivamente *humano* y *hombre* en su forma propia, peculiar e imprevisible, cada vez distinta en la historia de la evolución de sus mutaciones.

Una forma peculiar que aunque producida al nivel fáctico de las anécdotas, no es una mera anécdota irrelevante para la ciencia del hombre, sino un tipo categórico de *humanidad* que viene a añadir al concepto abstracto e indeterminado de "hombre" su verdadera y específica fisonomía real; pero una fisonomía cada vez cambiante, de modo que no es posible fijar ninguna manera determinada de ser tal ni ningún momento del proceso como aquel modo característico de ser *hombre* y *humano* (así una pedagogía o una política social que procediera desde uno de estos modos exclusivamente o tendiera tácticamente a su realización exclusiva, supondría una clara alienación del hombre y de lo humano, no permitiendo esa variedad indefinida de modos concretos de realizarse peculiarmente implícitos en la acepción de *humano*).

Por eso, la ciencia del hombre se ve invenciblemente sometida a una constante oscilación entre unas estructuras abstractas y genéricamente modélicas que no acaban de expresar lo *definitivo* del ser humano (y que quedan en la vaguedad de una descripción biopsíquica de una base de posibilidades de serlo, pero donde ni siquiera se incluye la clave universal de sus modos de realización específica) y el fluir plural y anecdótico del acaecer histórico y folklórico, donde apenas parece posible obtener unos modelos generalizadores de lo propio. Pero tal ciencia no puede prescindir de ninguno de estos dos extremos ni de los planos intermedios.

Lo humano se concreta en modos cada vez distintos y diferenciales y por lo tanto posee esta concreción diferencial una importancia y un relieve categorial que han de ser recogidos y estudiados por la reflexión epistemológica acerca del hombre.

Es más, esta tendencia a lo diferencial es tan básica que incluso cada individuo se ve urgido por ella a constituirse una personalidad enteramente *propia* e *inconfundible* con la de todo individuo dentro de la especie. Por eso la psicología dinámica puede ser también denominada Psicología de la *Personalidad*, porque la dinámica de cada ser humano tiende a constituirle en una *persona* con una *personalidad* diferenciada y peculiar: su mismo modo de ser humano equivale a *hacerse persona* y para ello ha de lograr una *personalidad* en la que su especificidad humana se concrete *peculiarmente* y no sea fungible o confundible con ningún otro modo de ser específicamente humano dentro de la especie."<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> Kahler, Erich. *Nuestro Laberinto*, FCE. México, 1972. pp. 29 y sigs.

<sup>34</sup> Cencillo. *Op. cit.*, pp. 30-31.

12.- "La moralidad cuyo objetivo es establecer un sistema de relaciones correctas hacia las emociones y favorecer la purificación y elevación de ellas, deja de ser a nuestros ojos un fastidioso y autolimitado ejercicio de virtud. La moralidad es una forma de estética.

Lo que no es *moral* es antes que todo no bello, porque no es concordante, porque no es armonioso.

Vemos ahora toda la enorme significación que la moralidad puede tener en nuestra vida; vemos ahora el significado que la moralidad tiene para el conocimiento, por razón de que hay emociones *por las que conocemos*, y hay emociones por las que nos engañamos a nosotros mismos. Si la moralidad puede realmente auxiliarnos en el análisis de estas dos clases de emociones, entonces su valor es sin duda indiscutible desde el punto de vista del conocimiento.

La Psicología popular de uso corriente sabe muy bien que la maldad, el odio, la ira, los celos, CIEGAN a un hombre, OSCURECEN su razón; sabe que el temor LO VUELVE LOCO, etc., etc.

Pero nosotros sabemos también que *toda emoción* puede servir al conocimiento o a la ignorancia.

Tomemos una emoción tan valiosa y susceptible de gran desarrollo como el *placer de la actividad*. Esta emoción es una fuerza directriz poderosa de la cultura, que rinde un gran servicio a la perfección de la vida y a la evolución de todas las facultades superiores del hombre. Pero es también la causa de un gran número de autoengaños del hombre, así del hombre, así como de pasos falsos por los que más tarde *paga duramente*. Sumergido en la pasión de la actividad el hombre se inclina fácilmente al olvido del *objetivo* por el cual empezó a actuar, a tomar a la actividad misma como el objetivo, y aun a sacrificar el objetivo en bien de la actividad. Esto se ve con especial claridad en la actividad de varios movimientos espirituales. El hombre, partiendo en una dirección vira en una diferente sin notarlo siquiera, y con frecuencia desciende hasta el abismo pensando que se remonta a las alturas.

No hay nada más contradictorio, más paradójico, que el hombre *que es desviado por la actividad*. Nos hemos acostumbrado tanto al "hombre" que las extrañas perversiones a las que se encuentra sometido a veces ya no nos llaman la atención.

La violencia en nombre de la libertad; la violencia en nombre del amor; el Evangelio del cristianismo espada en mano; las piras de la Inquisición por la gloria de un Dios misericordioso; la opresión del pensamiento y de la expresión por parte de los ministros de la *religión*, no son sino absurdos personificados que sólo la humanidad puede producir."<sup>35</sup>

13.- "Padres ¿sabéis cuál es el momento en que la muerte espera a vuestros hijos? No os preparéis para las lamentaciones arrebatándoles los pocos instantes que la naturaleza les ha otorgado: tan pronto como ellos puedan sentir el placer de ser, haced que gocen, haced que en cualquier hora que Dios les llame, ellos no mueran sin haber gustado de la vida.

¡Cuántas voces van a levantarse contra mí! Yo percibo de lejos los clamores de esta falsa sabiduría que nos lanzan incesantemente fuera de nosotros, que cuenta siempre

---

<sup>35</sup> Ouspensky, P. D. *Tertium Organum*, Ed. Kier, Buenos Aires, 1982. p. 217.

el presente como inexistente, y que, persiguiendo sin descanso un futuro que huye a medida que avanzamos, a fuerza de transportarnos donde no estamos, nos transporta a donde no estaremos jamás."<sup>36</sup>

14.- "De esta dialéctica de *clausura* concienciativa y de *apertura* asuntiva procede la paradoja de la personalidad, su ser una *unio contrariorum*: el concreto humano dotado de *perfil personal* resulta ser *tanto más él mismo* (como tiene que ser) cuanto *más se abre a lo ajeno*, y, a la vez, resulta tanto más capaz de abrirse y de adaptarse a lo ajeno, aceptarlo y responder adecuadamente a ello, *cuanto más denso de mismidad* es. Su "yo" *ampliado* es así más capaz de integrar, abarcándolo comprensivamente, más cantidad de información y más regiones de "mundo" en su ámbito de autenticidad personal mística, porque su apertura no le amenaza de despersonalización ni de enajenación, ya que su densidad garantiza la subsistencia de lo propio frente a lo ajeno, pero en cambio esto ajeno, al transmutarse en mismidad propia, le enriquece e incrementa esta misma densidad. De modo que con la apertura a lo ajeno, la densidad, la mismidad y la autopoiesis personales se intensifican, y, sin embargo, lo ajeno encuentra una acogida y una comprensión que facilita las relaciones de intercambio y de colaboración. Sólo quien no se posee, quien no se siente denso de sí mismo, teme abrirse y desvirtuarse, en su inseguridad, al entrar en contacto con los influjos de lo ajeno. Mas, aunque la persona densa de sí no se desvirtúa al abrirse a lo ajeno, tampoco permanece monolíticamente idéntica a sí misma, sino que dialécticamente se hace más ella misma en cuanto que *asume* lo ajeno en cuanto ajeno, para progresar en su propiedad en cuanto propia, pero *distinta* (más propia en su transformación y más diferenciada en su propiedad) precisamente por haber logrado comunicarse con lo ajeno.

Pues ser *uno mismo* no equivale a abroquelarse en el subjetivismo de un egocentrismo mineral, sino que en el caso óptimo constituye una *porosidad lúcida* a todo, pero *densa de sí*, que se va *modulando como mismidad en armonía con la alteridad*."<sup>37</sup>

15.- Como parte de esta práctica, existía también en los medios aristocráticos de la antigüedad romana, figura del consultante privado, que:

"servía en una familia o en un grupo, de consejero de existencia, de inspirador político, de intermediario eventual en una negociación. Por otro lado, y más de mucho más importancia, a menudo "tomó forma en estructuras más o menos institucionalizadas; así las comunidades neopitagóricas o también aquellos grupos epicúreos sobre cuyas prácticas tenemos alguna información a través de Filodemo: una jerarquía reconocida daba a los más adelantados la tarea de dirigir a los otros (ya fuera individualmente, ya de manera colectiva); pero existían también ejercicios comunes que permitían, en el cuidado que tomaba uno de sí mismo, recibir la ayuda de los demás: la tarea definida como *to di' allêlôn sôzesthai*."<sup>38</sup> Epicteto, por su parte, enseñaba en un marco que se parecía mucho más al de una escuela; tenía varias categorías de alumnos: unos sólo estaban de paso, otros se quedaban más tiempo a fin de prepararse para la existencia

---

<sup>36</sup> Rousseau, J. J. *Emilio*, EDAF, España, 1985, p. 84

<sup>37</sup> Cencillo. *Op. cit.*, p. 320.

<sup>38</sup> Filodemo, *Peri parrhêsias*, frag. 36, p. 17.

de ciudadano ordinario o incluso para actividades importantes, y algunos otros, finalmente, destinándose a convertirse en filósofos de profesión, debían formarse en las reglas y prácticas de la dirección de conciencia."<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> Foucault, Michel. *La inquietud de sí*, Siglo XXI Eds. México, 1990, p. 51.

## BIBLIOGRAFÍA.

1. ABBAGNANO, Nicola. *Diccionario de Filosofía*, actualizado por Giovanni Formero. FCE, México, 2004.
2. ABBAGNANO, Nicola. *Introducción al existencialismo*, FCE, México, 1975.
3. APEL, K. O. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós/Univ. Aut. de Barcelona, 1991.
4. ARCE CARRASCOSO, José Luis. *Teoría del Conocimiento*, Editorial Síntesis, Madrid, 1999.
5. ARISTÓTELES. *Acerca del Alma*, Editorial Gredos, Madrid España. 1ª. reimpresión, 1983.
6. ARRIARÁN, Samuel y Sanabria, José Rubén, *Hermenéutica, educación y ética discursiva*, Universidad Iberoamericana, México, 1995.
7. ARROYO FERNÁNDEZ, Miguel. *Diccionario de Escuelas de Pensamiento*, Aldebarrán Eds., Madrid, 1997.
8. AVANZINI, Guy. *La pedagogía desde el siglo XVII hasta nuestros días*, FCE, México, 1990.
9. BEORLEGUI, Carlos. *Antropología filosófica*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1999.
10. BEORLEGUI, Carlos. *Lecturas de Antropología Filosófica*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1988.
11. BEUCHOT, Mauricio. *Tratado de Hermenéutica analógica*, Ed. FFYL UNAM – Itaca, México, 1997.
12. BIZQUERRA ALZINA, Rafael. *Educación emocional y bienestar*, CISSPRAXIS, Barcelona, 2001.
13. BOWEN, James y Hobson, Peter R. *Teorías de la educación*, Limusa, México, 1988..
14. BRUGGER, S. J., Walter. *Diccionario de Filosofía*, Ed. Herder, Barcelona, 1978.
15. BUBER, Martin. *Caminos de Utopía*, FCE, México, 1998.
16. CARBALLO, Rof. *El hombre como encuentro*, Alfaguara, Madrid, 1973.
17. CENCILLO, Luis. *Dialéctica del concreto humano*, Marova, Madrid, 1975.
18. COMPTE- SPONVILLE, André. *Diccionario filosófico*, Ed. Paidós, España, 2003.
19. CORETH, Emerith. *¿Qué es el hombre?*, Ed. Herder, Barcelona, 1985.
20. CORTINA, A. *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993.
21. CORTINA, A. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1985,
22. CRESPO, Ma. Victoria. *Retorno a la educación*, Ed. Paidós, España, 1997.
23. CHIODI, Pietro. *El pensamiento existencialista*, UTEHA, México, 1962.
24. DETHLEFSEN, Thorwald y Dahlke, Rüdiger. *La enfermedad como camino*, Plaza y Janés Editores, S. A., España, 1991.
25. ELIADE, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*, Editorial Paidós, Orientalia, España, 1998.
26. FARRÉ, Luis. *Antropología filosófica*, Ed. Guadarrama, S. A. Madrid, 1968
27. FERMOSO, Paciano. *Teoría de la Educación*, Ediciones CEAC, S. A. Barcelona, 1985.
28. FERNÁNDEZ, Fiz. *Las mil maneras de curar para prolongar la vida*, Ed, Caligraf, Buenos Aires, Argentina, 2000.
29. FERRARIS, Maurizio. *La hermenéutica*, Taurus, México, 2001.
30. FLITNER, Wilhelm. *Wilhelm Von Humboldt*, Cap. 9 de *Los Grandes pedagogos*, bajo la dirección de Jean Chateau, FCE, México, 1985.
31. FOUCAULT, Michel. *La inquietud de sí*, Siglo XXI Eds. México, 1990.

32. FREUD, S. El malestar de la cultura. En: *Obras Completas*, Amorrortu Editores, Argentina, 1996. Vol. 21.
33. FREUD, Sigmund. Esquema del Psicoanálisis, en *Obras Completas*, Amorrortu Editores, Argentina, 1996. Vol. 23.
34. FROMM, Erich. *El Arte de Amar*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1974.
35. –*El Corazón del Hombre*, FCE, México, 1983.
36. –*Ética y Psicoanálisis*, FCE, México, 1982.
37. –*Grandeza y limitaciones del pensamiento de Freud*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1983.
38. FULLAT, Octavi. *Antropología filosófica de la educación*, Ed. Ariel, Barcelona, 1997.
39. –*Filosofías de la Educación*, Ediciones CEAC, Barcelona, 1983
40. GADAMER, H. G. *Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica*, 1977, en: *Verdad y Método*, Vol II, Ed. Sígueme, S. A., Salamanca, 2000.
41. –*Mito y razón*, Ed. Paidós Ibérica, Barcelona, 1993.
42. –*Texto e interpretación*, en *Hermenéutica*, comp. de José Domínguez Caparrós, Arco/Libros, S. L., Madrid, 1997.
43. GARAGALZA, Luis. *La hermenéutica y la vocación antropológica de la filosofía*, en: *Pensar lo humano, Actas del II Congreso Nacional de Antropología Filosófica*, Iberoamericana, Madrid, 1997.
44. GEHLEN, Arnold. *Antropología filosófica*, Ed. Paidós, Barcelona, 1993.
45. –*El hombre: su naturaleza y su lugar en el cosmos*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1980.
46. GONZÁLEZ, Juliana. *Ética y Libertad*, UNAM, FCE, México, 2001.
47. GRONDIN, Jan. *Introducción a Gadamer*, Ed. Herder, España, 2003.
48. –*Introducción a la Hermenéutica Filosófica*, Ed. Herder, Barcelona, 1999.
49. HABERMAS, Jürgen. *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990.
50. HACYAN, Shahen. *Física y Metafísica del espacio y el tiempo*, FCE, México, 2004.
51. HANSBERG, Olbeth. *La diversidad de las emociones*, FCE, México, 1996. p. 12.
52. HEIDEGGER, M. *Kant y el problema de la metafísica*, F. C. E., México, 1954.
53. HESSEN, Jan. *Teoría del Conocimiento*, Espasa Calpe Mexicana, S. A., México, 1995.
54. IBARROLA Nicolín, María de. *Las dimensiones sociales de la educación*, Ediciones el caballito, SEP, México, 1998.
55. KAHLER, Erich. *Nuestro Laberinto*, FCE. México, 1972.
56. KRINGS, Herman, et al. *Conceptos fundamentales de filosofía*, Ed. Herder, Barcelona, 1977
57. LANDMANN, M. *Antropología filosófica*, UTEHA, México, 1961.
58. LARROYO, Fco. *La ciencia de la educación*, Ed. Porrúa, México, 1978.
59. LE BOULCH, Jean. *El cuerpo en la escuela en el siglo XXI*, INDE Publicaciones, Barcelona, España, 2001.
60. LORITE MENA, J. *Para conocer la filosofía del hombre*, Verbo Divino, Estella, 1992.
61. LUPASCO, Stephane. *Las tres materias*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1963.
62. MANUEL, Frank & Fritzie E. *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, Taurus, 1984.
63. MARX, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos*; en: Fromm, Erich, *Marx y su concepto del hombre*, FCE, México, 1983.
64. MAYER Frederick. *Historia del pensamiento pedagógico*, Ed. Kapelusz, Argentina, 1967.

65. MIRANDA, Juan Peter. *La antropología política de Helmuth Plessner y la cuestión de la esencia humana*, en: *Pensamiento*, vol. 38 (1982).
66. MONDRAGÓN, Carlos. *Concepciones de ser humano*, Ed. Paidós Mexicana, México, 2002.
67. MÜLLER, Max y Halder, Alois. *Breve diccionario de Filosofía*, Ed. Herder, Barcelona, 1998
68. NICOL, Eduardo. *La idea del hombre*, FCE, México, 1977.
69. ORTIZ OSÉS A. y Lantxeros, P. *Diccionario de Hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1997.
70. ORTIZ-OSÉS, Andrés. *La nueva filosofía hermenéutica*, Ed. Ananthropos, Barcelona, 1986.
71. OUSPENSKY, P. D. *Conciencia: la búsqueda de la verdad*, (Introducción por Merrily E. Taylor) Londres: Routledge & Kegan Paul, 1979.
72. –*El Cuarto Camino: un registro de pláticas y respuestas basadas en la enseñanza de G. I. Gurdjieff*. (Preparado bajo la supervisión general de Sofía Ouspensky) New York: Knopf, 1957; London: Routledge & Kegan Paul, 1957.
73. –*Fragmentos de una enseñanza desconocida: en busca de lo milagroso*, New York: Harcourt, Brace, 1949; London: Routledge, 1949.
74. –*Psicología de la Posible Evolución del Hombre*, New York: Hedgehog Press, 1950.
75. –*Tertium Organum*, Ed. Kier, Buenos Aires, 1987.
76. –*Un Nuevo Modelo del Universo: Principios del método psicológico en su aplicación a los Problemas de la ciencia, la religión y el arte*. Ed. Kier, Buenos Aires, 1996.
77. PABÓN, José Manuel y Fernández-Galiano, Manuel. Nota crítica en: Platón, *Las Leyes*, Alianza Editorial, Madrid, 2002.
78. PLATÓN. *La República*, versión de A. Gómez Robledo. UNAM, México, 2000.
79. PUECH, Henri Charles. *En torno a la Gnosis*, Taurus, Madrid, 1982.
80. RADHAKRISHNAN, S. y Raju, P. T. *El concepto del hombre*, FCE, México, 1982.
81. RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Mariano. *Una introducción a la filosofía de las emociones*, Huerga y Fierro Ed. Madrid, 1999.
82. SARTRE, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo*, Ed. Quinto Sol, México, 2001.
83. SCHELER, Max. *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Argentina, Oct. 1997.
84. SCHUON, Fritjof. *El esoterismo como principio y como vía*, Olañeta Editor, Barcelona, 2003.
85. SCHURÉ, Edouard. *Los grandes iniciados*, Grupo Editorial Tomo S. A. de C. V., México, 1998.
86. SOLARES, Blanca (coord.) *Los lenguajes del símbolo*, Anthropos editorial, Barcelona, España, 2001
87. STEVENSON, Leslie. *Siete teorías de la naturaleza humana*, Ed. Cátedra, España, 1995.
88. SUSUKI, D. T. y Fromm, Erich. *Budismo Zen y Psicoanálisis*, FCE, México, 1982.
89. TRIGG, Roger. *Concepciones de la naturaleza humana*, Alianza Editorial, Madrid, 2001.
90. UTZ, A. *Entre neoliberalismo y neomarxismo*, Herder, Barcelona, 1977.
91. VAN FRASEN, Bas C. *Introducción a la Filosofía del tiempo y del espacio*, Ed. Labor, Barcelona, 1978.
92. VATTIMO, Gianni. *Más allá de la interpretación*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1995.



93. VÁZQUEZ ALONSO, Mariano J. *Escuelas esotéricas de Occidente*, Ediciones 29, Barcelona, España, 1994.
94. VILLALPANDO, J. M. *Historia de la educación y de la pedagogía*, Ed. Porrúa, Mexico, 2000.
95. ZÚÑIGA García, José Francisco. *El Diálogo como juego: la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*, Universidad de Granada, España, 1995.